


VET TES TAM EN
NOV TVM
Dei
Sub Numine
Viget

# Hochland

Monatsschrift für alle Gebiete des Wissens / der Literatur u. Kunst

herausgegeben von Karl Muth

Zwanzigster Jahrgang

April 1923 - September 1923

Band 2

Kempten und München
Verlag Jos. Kösel'sche Buchhandlung

# Inhaltsverzeichnis des II. Bandes XX. Jahrg.*

## I. Romane, Novellen und Gedichte


Seite

Schwarzkopf, Nikolaus: Flickdich, eine rheinische Spatzengeschichte . 576
Wittig Joseph: Jesu Leben in Palästina, Schlesien und anderswo 40, 142, 245, 363, 485, 616

* * *

Köhler, Willibald: Das Hin und Her . . . . . . . . . . 282
—: Die Brücke . . . . . . . . . . . . . . . . . . 431
Zech, Paul: Der gute Säemann. Gedicht . . . . . . . . . . 413


## II. Religion, Geschichte, Philosophie, Bildungs- und Erziehungswesen


Arcari, Professor Dr. Paolo: Giovanni Papinis religiöse Entwicklung 599
Behn, Professor Dr. Siegfried: Antike, christliche und moderne Metaphysik . . . . . . . . . . . . . . . . . . 547
Brom, Dr. Gerard: Brief aus Holland . . . . . . . . . . 352
Curtius, Dr. Friedrich: Franzosentum und Militarismus im Elsaß 113
Dempf, Dr. Alois: Der größere Gallikanismus . . . . . . . . 235
Eggersdorfer, Professor Dr. Franz Xaver: Adam Röder und die konservative Idee . . . . . . . . . . . . . . . . . 561
Fuchs, Dr. Friedrich: Der Papst und die neue Generation . . . 449
—: Papinis ‚Storia di Cristo'. . . . . . . . . . 650
Getzeny, Dr. Heinrich: Idealer Sozialismus . . . . . . . . 203
Hänsel, Professor Dr. Ludwig: Katholischer Indifferentismus . . 268
Hugelmann, Professor Dr. Karl Gottfried: Der wahre Staat . . 88
Lange, Dr. Eduard Maria: Jacqueline Pascal . . . . . . . 296
Lettenbaur, Dr. Joseph Aquilin: Rasse und Menschheit . . . . 128
Linzen, Dr. Karl: Bismarck als Briefschreiber . . . . . . . 390
Lutz, Hermann: Revanche und Panslavismus . . . . . . . . 337
Mager, Dr. P. Alois: Phänomenologie und Religionsphilosophie . . 544
Martin, Professor Dr. Alfred von: Evangelischer Objektivismus . . 63
Mayer-Pfannholz, Dr. Anton L.: Paul Ludwig Landsberg und das Mittelalter . . . . . . . . . . . . . . . . . 319
Montgelas, Graf Max: Deutschland, Österreich und Rußland 1880 bis 1890 . . . . . . . . . . . . . . . . . . 530
Montgelas, Pauline: Geistige Weltfront gegen Versailles . . . 1
Picht, Dr. Werner: England nach dem Kriege. Reisebetrachtungen . 74
Platz, Professor Dr. Hermann: Franz Marcs Flucht ins Religiöse und Heroische . . . . . . . . . . . . . . . . . 173
—: Das Ringen um die abendländische Idee . . . . . . . 308
Rosenstock, Dr. Eugen: Das Wesen des Fascismus . . . . . 225
Schmitz, Oscar A. H.: Dostojevskij und der Bolschewismus . . . 158
Soltykoff, Graf Alexander: Rußlands religiöse Zukunft . . . . 414
Steinbüchel, D. Dr. Theodor: Ferdinand Lassalle, der Mensch, der Politiker, der Philosoph . . . . . . . . . . . . . 468, 634
Wust, Dr. Peter: Vom Wesen der historischen Entwicklung . . 19, 179


* Die mit Sternchen bezeichneten Beiträge stehen unter der Rubrik ‚Rundschau'.

Seite
*Antz, Schulrat Joseph: ‚Wilhelm Tell‘ in der Volkshochschule . . . 105
*Behn, Professor Dr. Siegfried: Plotins mystische Weltanschauung . 447
*Dürr, D. Dr. Lorenz: Friedrich Delitzsch . . . . . . . . . . 557
*Gründler, Dr. Otto: Das Weltalter des Stillen Ozeans . . . . 214
*Hänsel, Professor Dr. Ludwig: ‚Katholischer Indifferentismus‘ . . 446
*M.: Die Verbannung der französischen Sprache . . . . . . . 103
*Martin, Professor Dr. Alfred von: Katholizismus und Protestantismus in der Gegenwart . . . . . . . . . . . . . . . . 658
*Mayer-Pfannholz, Dr. Anton L.: Alt-München . . . . . . 216
Neundörfer, Ina: Die Akademikerin . . . . . . . . . . 671
*—r.: Deutsche und französische Kolonisationsarbeit in Afrika . . 334
*—: Die Religion im Aufbau der politischen Macht . . . . . . 440
*—s.: Der Katholizismus in England . . . . . . . . . 443
*—th.: Wie Frankreich sein Schicksal ahnt . . . . . . . . 94
*Weber, Dr. Hans Siegfried: Rudolf Kjellén . . . . . . . 97
***: Marschall Foch . . . . . . . . . . . . . . . 96

## III. Literatur, Theater, Kunst und Musik

Arcari, Professor Dr. Paolo: Giovanni Papinis religiöse Entwicklung 599
Debus, Dr. Karl: Die ‚Komödie des Chaos‘ . . . . . . . . 283
Fuchs, Dr. Friedrich: Papinis ‚Storia di Cristo‘ . . . . . . . 650
Platz, Professor Dr. Hermann: Franz Marcs Flucht ins Religiöse und Heroische . . . . . . . . . . . . . . . . . 173
Schäfer, Georg: Neue Romane . . . . . . . . . . 432, 655
Sprengler, Dr. Joseph: Otto Brües . . . . . . . . . . 58
—: Der Columbus des Franz Johannes Weinrich . . . . . . . 427

*Literatur und Theater

*Debus, Dr. Karl: Alfons Petzold . . . . . . . . . . 553
*Gründler, Dr. Otto: Tagores Lebenserinnerungen . . . . . . 667
*Holz, Dr. Herbert Joh.: Das Taghorn . . . . . . . . . 110
*Hönig, Dr. Johannes: Zur schlesischen Literaturgeschichte . . . . 526
*M.: Wilhelm Heinrich Riehl . . . . . . . . . . . . 323
* Platz, Professor Dr. Hermann: Giovanni Boine und die italienische Literatur der Gegenwart . . . . . . . . . . . . . . 666
*Sprengler, Dr. Joseph: Karl Borinski . . . . . . . . . 550
*—th.: Hermann Bahrs literarisches ‚Selbstbildnis‘ . . . . . 436

*Kunst

*Grosche, Robert: Bayerische Altarbaukunst . . . . . . . . 662
*—h.: Augustin Kolbs Holzschnitte . . . . . . . . . . 328
*Illert, Dr. Friedrich M.: Städtebau und Denkmalspflege . . . 329
*Klein Diepold, Rudolf: Franz Marc . . . . . . . . . 221
*Lill, Dr. Georg: Die mittelalterliche Plastik . . . . . . . . 555
*—th: Richard Seewald . . . . . . . . . . . . . 107
*—: Ferdinand Staeger . . . . . . . . . . . . . 665

Seite

*Musik

*Marsop, Dr. Paul: Richard Wagners ‚Liebesverbot‘ . . . . . 331

## IV. Biographisches

*Bahr. Hermann Bahrs literarisches ‚Selbstbildnis‘. Von —th. . 436
Bismarck als Briefschreiber. Von Dr. Karl Linzen . . . . . 390
*Boine, Giovanni. Von Professor Dr. Hermann Platz . . . . . 666
*Borinski, Karl. Von Dr. Joseph Sprengler . . . . . . . 550
Brües, Otto. Von Dr. Joseph Sprengler . . . . . . . . 58
*Delitzsch, Friedrich †. Von D. Dr. Lorenz Dürr . . . . . . 557
*Foch, Marschall. Von ** . . . . . . . . . . . . . . 96
*Kjellén, Rudolf. Von Dr. Hans Siegfried Weber . . . . . . 97
Lassalle, Ferdinand. Von D. Dr. Theodor Steinbüchel . . 468, 634
*Marc, Franz. Von Rudolf Klein Diepold . . . . . . . . . 221
—: Franz Marcs Flucht ins Religiöse und Heroische. Von Professor Dr. Hermann Platz . . . . . . . . . . . . . . 173
Papini, Giovanni Papinis religiöse Entwicklung. Von Professor Dr. Paolo Arcari . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 599
—: Papinis ‚Storia di Cristo‘. Von Dr. Friedrich Fuchs . . . . 650
Pascal, Jacqueline. Von Dr. Eduard Maria Lange . . . . . . 296
*Petzold, Alfons. Von Dr. Karl Debus . . . . . . . . . 553
*Riehl, Wilhelm Heinrich. Von M. . . . . . . . . . . . 323
Röder, Adam, und die konservative Idee. Von Professor Dr. Franz Xaver Eggersdorfer . . . . . . . . . . . . . . . . . 561
*Röntgen. Von Professor Dr. Friedrich Dessauer . . . . . . 218
*Seewald, Richard. Von —th. . . . . . . . . . . . . 107
*Staeger, Ferdinand. Von —th. . . . . . . . . . . . . 665
*Tagores Lebenserinnerungen. Von Dr. Otto Gründler . . . . . 667

## V. Naturwissenschaft, Medizin, Länder- und Völkerkunde

Picht, Dr. Werner: England nach dem Kriege. Reisebetrachtungen . . 74
*Dessauer, Professor Dr. Friedrich: Röntgen . . . . . . . 218
*Kliem, Dr. Fritz: Vom Sinn der Mathematik . . . . . . . 219

## VI. Volkswirtschaft, Rechtspflege, Verschiedenes

Neundörfer, Dr. Karl: Widerstreitende Mächte in dem Reichsgesetz für Jugendwohlfahrt . . . . . . . . . . . . . . . 509
*Beyerle, Maria: Das proletarische Kind . . . . . . . . 99

## VII. Neues vom Büchertisch

Herwig, Franz: Neue Erzählungsbücher . . . . . . . . . 559

## VIII. Kunstbeilagen

Grabmahl des Bischofs Wolfhart von Rot . . . . . . . . . 480

Seite
Kolb, Augustin: Eremit . . . . . . . . . . . . . . . 225
—: St. Elisabeth . . . . . . . . . . . . . . . 256
Schutzmantelmadonna aus Heralzhofen . . . . . . . . . . . 449
Seewald, Richard: Vergils vierte Ekloge . . . . . . . . . . 1
—: Textbilder aus „Tiere und Landschaften" . . . . . . . . . 32
—: Holzschnitt aus „Hirtengedichte des Vergil" . . . . . . . . . 48
Staeger, Ferdinand: Titelblatt . . . . . . . . . . . 561
—: Herbstlied . . . . . . . . . . . . . . . 593

## IX. Besprochene Bücher und Theateraufführungen

Seite
Amoretti, G. V.: Giovanni Boine . . . . . . . . . 666
Angell, Norman: Der Friedensvertrag und das wirtschaftliche Chaos in Europa . . . . . 3
—: Die Früchte des Sieges . . 309
Bahr, Hermann: Selbstbildnis . 436
Baker, R. St.: Woodrow Wilson 14, 96
Baum, Julius: Die gotischen Bildwerke Schwabens . . . . 556
Baumgarten, Religiöses und kirchliches Leben in England . 83
Baur, L., und Rieder, K.: Päpstliche Enzykliken und ihre Stellung zur Politik . . . . . . . 451
Behrendt, W. C.: Der Kampf um den Stil . . . . . . . 331
Bernstein, E.: Lassalle und der Sozialismus . . . . . . . 469
—: Das Görlitzer Programm . . 517
Bohner, Theodor: Auf allen Straßen . . . . . . . . 432
Borinski, Karl: Geschichte der deutschen Literatur . . . . 550
Brauer, Th.: Die Gewerkschaft als Organ der Volkswirtschaft . 207
Brinkmann, A. E.: Deutsche Stadtbaukunst 330
Brües, Otto: Die Füchse Gottes 58
Crailsheim-Rügland, C. v.: Das schlechtverteidigte Herz . . 560
Croce, Benedetto: Randbemerkungen eines Philosophen zum Weltkriege . . . . . . . . 13
Crome: Das Abendland als weltgeschichtliche Einheit . . . . 314
Demuth, Fritz: Der junge Tod . 656
Denkschrift zum Gesetzentwurf eines Reichsjugendwohlfahrtsgesetzes . 509
Dessauer, Friedrich: Auslandsrätsel . . . . . . . . . 214
Dibelius: England . . . . 443
Dickel: Die Auferstehung des Abendlandes . . . . . . . . 314
Dostojevskij: Die Dämonen . 158
Seite
Duensing, Frieda: Ein Buch der Erinnerung . . . . . . . 671
Ebner, Ferdinand: Das Wort und die geistigen Realitäten . . . 280
Escherich, Georg: Quer durch den Urwald von Kamerun . . . 334
Feulner, Adolf, Münchener Barockskulptur . . . . . . . 664
Fischer, Edm.: Das sozialistische Werden . . . . . . . 512
Fischer, Theodor: Stadtbaukunst 331
Giedion-Welcker: Bayerische Rokokoplastik . . . . . . . 664
Grabmann, M.: Der Kulturwert der deutschen Mystik . . . . 556
Grautoff, Otto: Die Maske und das Gesicht Frankreichs . . . 312
Gründler, O.: Religionsphilosophie . . . . . . . . . 544
Gütersloh, Paris: Innozenz . 434
Gutmann, Franz: Das Rätesystem 171
Hammerstein, H. v.: Mangold von Eberstein . . . . . . . 655
Haenisch, K.: Neue Bahnen der Kulturpolitik . . . . . . . 519
Heckel, Hans: Die schlesischen Provinzialblätter . . . . . . . 327
Heffter, Lothar: Was ist Mathematik? . . . . . . . . 220
Heimsoeth, Heinz: Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik . . . . . 547
Hellmann, Hanna: Heinrich von Kleist . . . . . . . . . 29
Hermelink, Heinrich: Katholizismus und Protestantismus . . 658
Herron, George D.: Die Niederlage im Sieg . . . . . . 5
Hillebrand, Lucie: Das Riesengebirge in der deutschen Dichtung 326
Hoffmann, Richard: Bayerische Altarbaukunst . . . . . . . 663
Hoffmann, Th.: Der mittelalterliche Mensch . . . . . . . 319
Il Pensiero Cristiano . . . . 650

Seite

Kasten, Joh.: Die christlich-sozialen Ideen und die Gewerkschaftsfrage . . . . . . 207
Key, Helmer: Amerikareise . . 214
Keynes, J. M.: Revision des Friedensvertrages . . . . . . . 1
Kjellén, Rudolf: Der Staat als Lebensform . . . . . . 98
—: Dreibund und Dreiverband . 99
Knapp, W.: Michael Gudlovius 434
Kneer, A.: Die Denkmalspflege in Deutschland . . . . . 330
Krebs, Engelb.: Die Protestanten und wir . . . . . . . . 63
Landsberg, Paul Ludwig: Die Welt des Mittelalters und wir . 319
Lassalle, F.: Nachgelassene Briefe und Schriften (G. Mayer) . . 469
—: Gesammelte Schriften (Bernstein) . . . . . . . . 469
Le Bon, Gustav: Psychologische Grundgesetze in der Völkerentwicklung . . . . . . . . 310
Lenz, Max.: Wille, Macht und Schicksal . . . . . . . 440
Levin, Julius: Zwei und der liebe Gott . . . . . . . . 559
—: Die singende Dame . . . 559
—: Wehrmann Ismer . . . . 559
Liese, W.: Geschichte der Karitas 523
Lietzmann, W.: Methodik des mathematischen Unterrichts . . 219
Marc, Franz: Briefe, Aufzeichnungen, Aphorismen . . . . . 173
Mathematisch-physikalische Bibliothek . . . . . . . . 219
Matthias, Leo: Genie und Wahnsinn in Rußland . . . . . 169
Mayer, Gustav: Friedrich Engels Schriften der Frühzeit . . . . 634
Meinhold, A.: Das Kreuz von Vineta . . . . . . . . 560
Mereschkovskij: Der Antichrist . 167
Merkl, K. L.: Die Geige in Gottes Hand . . . . . . . 433
Morel, E. D.: Das Gift, das zerstört . . . . . . . . 16
Muckle, Friedrich: Das Kulturideal des Sozialismus . . . . 208
Müller, Robert: Bolschewik und Gentleman . . . . . . 170
Müller-Rüdersdorf, Wilhelm: Der Schlesierbaum . . . . 328
Muron, Joh.: Der Vetter . . . 657
Nathusius, A. v.: Es leuchtet meine Liebe . . . . . . . 559
Natorp, Paul: Sozialidealismus 209
Nitti, Francesco: Das friedlose Europa . . . . . . . . 10
Nitti, Fr.: Der Niedergang Europas 12
Oncken, Hermann: Lassalle . . 469
Papini, Giovanni: Storia di Cristo . . . . . . . . 650
Petzold, Alf.: Buch von Gott . . 554
Pevet, A.: Les Responsables de la Guerre . . . . . . . 339
Pius XI.: Enzyklika „Ubi arcano Dei consilio" . . . . . . 449
Platz, Hermann: Geistige Kämpfe im modernen Frankreich . . . 239
Radbruch, G.: Kulturlehre des Sozialismus . . . . . . 519
Raff, Helene: So lang der alte Peter . . . . . . . . 217
Raithel, Hans: Die heilige Frucht des Feldes . . . . . . . 656
Riehl, W. H.: Geschichten und Novellen . . . . . . . 323
—: Vom deutschen Land und Volk 325
Röder, Adam: Reisebilder aus Amerika . . . . . . . 563
—: Kulturkonservatismus . . . 563
—: Konservative Zukunftspolitik . 564
—: Der deutsche Konservatismus und die Revolution . . . . 564
—: Reaktion und Antisemitismus 564
Rosen, R. v.: Forty Years of Diplomacy . . . . . . 351
Rottauscher-Paumgartner: Das Taghorn . . . . . . 111
Rubinstein, S.: Romantischer Sozialismus . . . . . . 203
Rühle, Otto: Das proletarische Kind . . . . . . . . 100
—: Neues Kinderland . . . . 511
Schlesische Lebensbilder . . . . 328
Schmitt, K.: Politische Theologie 243
Schumacher, Fritz: Grundlagen der Baukunst . . . . . . 330
Schwellenbach, Robert: Die Erneuerung des Abendlandes . . 318
Seewald, Richard: Malerbuch . 107
Selke, Georg: Der Anteil der Schlesischen Provinzialblätter an der Literatur Schlesiens . . . 327
Söhngen, O.: Das mystische Erlebnis in Plotins Weltanschauung 447
Spann, Othmar: Der wahre Staat . . . . . . . . 88
Staeger, Ferdinand: Eichendorff-Mappe . . . . . . . . 665
Stammler, Rud.: Christentum und Sozialismus . . . . . 211
Stein, Lorenz v.: Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich . 314
Tagore: Lebenserinnerungen . . 667
Tönnies, Ferd.: Kritik der öffentlichen Meinung . . . . . 243

| | Seite |
|---|---|
| Trautmann, Karl: Kulturbilder aus Alt-München . . . . . | 216 |
| Troeltsch, Ernst: Der Historismus und seine Probleme . . . | 19 |
| Vollmoeller, Kurt: Schein . . | 435 |
| Voßler: Das heutige Italien . . | 666 |
| Wagner, Richard: Liebesverbot . | 331 |
| Wegner, A. T.: Das Geständnis | 560 |
| Wehner, J. M.: Der blaue Berg | 433 |
| Weill, Jules: L'Alsace et les Alsaciens pendant le guerre . . | 125 |
| Weinrich, Franz Johannes: Columbus . . . . . . . . | 427 |
| Weismantel, Leo: Wilhelm Tell | 106 |
| Wells, H. G., Hoffnung auf Frieden . . . . . . . . | 7 |
| —: Die Rettung der Zivilisation | 308 |
| Westphal, Otto: Philosophie der Politik . . . . . . . . | 88 |
| Winckler, Jos.: Irrgarten Gottes | 283 |


Zeitschriften.

| | Seite |
|---|---|
| Beiaard . . . . . . . . . | 354 |
| Eiserne Blätter . . . . . . . | 414 |
| Europäische Gespräche . . . . | 456 |
| Le Correspondant . . . . | 94, 103 |
| Les Etudes . . . . . . . . | 94 |
| Menschheit . . . . . . . . | 455 |
| Nation . . . . . . . . . | 318 |
| Neue Reich . . . . . . . | 358 |
| Oesterreichische Rundschau . . . | 446 |
| Revue de Jeunes . . . . . | 443 |
| Zeitschrift für öffentliches Recht . | 462 |
| Zentralblatt für Vormundschaftswesen, Jugendgerichte und Fürsorgeerziehung . . . . . | 505 |



Richard Seewald/Vergils vierte Ekloge



# Geistige Weltfront gegen Versailles
## Von Pauline Montgelas

Inmitten der trostlosen Gegenwart und unter dem empörenden Druck von Ereignissen, die die uns angeschmiedeten Ketten immer unerträglicher werden lassen, empfinden wir es gewissermaßen als Trost, daß auch außerhalb Deutschlands sich die Stimmen mehren, welche die ganze Ungeheuerlichkeit des uns aufgezwungenen sogenannten Friedens beweisen und kund tun. Zwar sind wir so niedergebeugt von Schmach und Not, so müde und abgestumpft infolge erlebter Enttäuschungen, daß wir gar nicht mehr den Mut aufbringen, von solch theoretischen Erörterungen irgendein Heil zu erwarten. Nichts wäre auch verfehlter, denn das Heil liegt in uns selbst, in dem felsenfesten Entschluß — und im Vertrauen auf eine vergeltende Gerechtigkeit —, niemals innerlich einen Weltzustand anzuerkennen, der unserem Volk das primitivste Naturrecht auf Freiheit und Selbstbestimmung geraubt hat. Wir dürfen jedoch auch nicht verkennen, daß eine wachsende Einsicht — aus welchen Motiven und unter welchem Gesichtspunkt diese auch erfolgen mag — langsam, sehr langsam zwar, aber unfehlbar sicher, die moralische Atmosphäre schaffen wird, in der wir einst unsere Ketten abzuschütteln imstande sein werden.

Wie ein Blitzstrahl traf Keynes' erstes Buch eine noch von Kriegspsychose eingelullte Welt. Vor dem enthüllten Bild des in Paris hinter verschlossenen Türen stattgehabten Schachers mußte die heuchlerische Phrase des für ‚Recht und Gerechtigkeit' geführten Krieges verstummen. Zum ersten Male ward auch aus autoritativem Munde einer siegestrunkenen Welt klar gemacht, daß der durch Vertragsbruch erzielte Raub nicht in so unvermischter Freude genossen werden würde, als es in den Pariser Tagen des Winters 1918—1919 den Anschein hatte. Diesem Keynes'schen Buch über ‚Die wirtschaftlichen Folgen des Friedensvertrages' ist seither ein anderes* gefolgt. Was Keynes damals als erster dargelegt hatte, ist nunmehr bewußt oder unbewußt, ausgesprochen oder unausgesprochen in die öffentliche Meinung der Welt übergegangen, soweit diese Vernunftgründen zugänglich war. Trotz ihrer zwingenden Logik vermochten diese Vernunftgründe bisher das Gewaltwerk von Versailles nicht umzustoßen. Noch steht es aufrecht, wenngleich auf unterhöhltem Grunde, aber gegen seine innere Unmöglichkeit werden auf die Dauer Bajonette — mögen sie auch von Wilden oder Halbwilden gehandhabt sein — sich als machtlosen Schutz erweisen. Als Keynes im Dezember 1921 sein zweites Buch beendete, war ein großer Teil Oberschlesiens für uns verloren. In der Entscheidung von Genf sieht er den Ausfluß einer durch Wilsons Dogma beeinflußten Auffassung des Völkerbundes, ‚wie er jetzt besteht', wonach Rassen und Nationalität ohne Rücksicht auf die durch Handel und Kultur

---

* J. M. Keynes, ‚Revision des Friedensvertrages', übersetzt von Fritz Ransohof. Duncker und Humblot. München 1922

geschaffenen Bande wohl Grenzen schaffen, aber nicht Glück garantieren können. Die Teilung habe zu dem Paradoxon geführt, ‚daß die erste Schöpfung im Sinne des Internationalismus ihren Einfluß geltend macht in der Richtung des Nationalismus'. Spöttisch bemerkt er, es sei ein gefährliches Spiel, die Schlichtung solch komplizierter Streitfragen ‚alter Herren aus Südamerika und dem fernen Ostasien anzuvertrauen'. Gleich einer Chronik liest sich sodann die Aufzählung der unzähligen Zusammenkünfte der Entente-Staatsmänner, angefangen von der in San Remo im April 1920 bis zu der zweiten Londoner Konferenz im Mai 1921. ‚Das Ergebnis jeder einzelnen war gewöhnlich unfruchtbar, aber die Gesamtwirkung war eine einheitliche, und allmählich faßte der Plan der Revision des Vertrags überall festen Fuß.' In der dem Verfasser eigenen, trocken sarkastischen, fast humorvollen Ausdrucksweise werden dem Leser die politischen Jongleurkünste Lloyd Georges bekannt gegeben, wie er seine eigene, von der Unmöglichkeit der Ausführung des Versailler Vertrags durchdrungene Meinung hinter der stereotypen Formel ‚vollkommener Übereinstimmung' der Verbündeten zu verbergen sucht. Lloyd Georges Einsicht ist zu spät gekommen. Der Fluch der bösen Tat hat fortgewirkt seit jenen Tagen, als er unter der Parole von „Hanging the Kaiser' und Wiedererstattung aller Kriegskosten durch Deutschland sich eine noch von Krieg und Sieg berauschte Parlamentsmehrheit schuf. Der Rausch ist in England verflogen, sein Parlament ein anderes geworden, aber die von Lloyd George mitentfesselten, zerstörenden Kräfte haben bereits zu viel vernichtet.

Keynes beherrscht wie kaum ein anderer das Gebiet der sogenannten Reparationen. Im klaren Bewußtsein der Rechtslage, mit wissenschaftlicher Gründlichkeit und unter Zuhilfenahme unbestreitbaren Zahlenmaterials erörtert er den vielfach verschlungenen Komplex von Alliiertenforderungen und deutscher Zahlungsunfähigkeit, von verbrieftem Recht und französischer Willkür, von internationaler Verschuldung und Welthandel. Manches, was vor mehr als einem Jahre niedergeschrieben wurde, hat nicht mehr volle Geltung in Anbetracht des immer rasender werdenden Tempos, das die deutsche Insolvenz angenommen hat. Diese Einzelheiten bedeuten jedoch sehr wenig gegenüber der erschreckenden Realistik, mit der europäischer Ruin und französischer Wahnsinn vor Augen geführt werden. Ein Kapitel ist der Frage der Rechtmäßigkeit — besser Unrechtmäßigkeit — des Anspruches auf Militärpensionen gewidmet, die beinahe das Doppelte der Summen für den Wiederaufbau der zerstörten Gebiete Frankreichs und Belgiens ausmachen. Der Leser blickt erneut in den Hexenkessel von Paris, wo das die Welt vergiftende Getränk gebraut wurde. Ekel muß jeden Rechtdenkenden überkommen bei der Schilderung des ins Werk gesetzten Intrigenspiels und der ausgekünstelten Sophistereien, mit denen schließlich diese ungeheuerlichen Ansprüche in die Auslegung der Forderung auf Wiederherstellung der der Zivilbevölkerung im besetzten Gebiet zugefügten Schäden hineingedeutet wurden. Die amerikanischen Delegierten sind bis zum Schlusse

fest geblieben. Nicht aber der Mann, der an ihrer Spitze stand. Angesichts dieser internationalen Unmoral kann Keynes nicht ‚nur mit der Achsel zucken'. Zur Belehrung der Engländer und ihrer Verbündeten hat er im Gegenteil diese Skizze entworfen, um ‚die moralischen Grundlagen wiederzugeben, auf die sich zwei Drittel unserer Ansprüche stützen'. Das Buch behandelt fast ausschließlich die wirtschaftliche Seite des großen Weltproblems. Auf die Wirtschaft allein beziehen sich auch die Vorschläge zur Revision des Versailler Diktats, die Keynes übrigens unter dem Druck der Verhältnisse seither abgeändert hat, wobei er auch die Zurückziehung der rheinischen Besatzungsarmeen forderte. Doch trotz aller sachlich-nüchternen Prüfung der Tatsachen zittert in Keynes Darlegungen die sittliche Empörung über die unheilschwangere Pariser Politik durch. Er kann es auch ermessen, ‚wie tief die Wunde war, die man Deutschlands Selbstachtung dadurch zugefügt hat, daß man es zwang, nicht nur Handlungen auszuführen, sondern auch Glaubensbekenntnisse zu unterschreiben, welche es nicht teilte'. Und wenn er Verzicht auf finanziellen Vorteil fordert, so tut er dies, weil er den ‚Plan mit dem Bajonett' nicht allein als töricht, sondern auch als unmoralisch ansieht.

Mit seiner 1909 erschienenen Schrift ‚The great Illusion' (Die falsche Rechnung) ist Norman Angell auch außerhalb Englands bekannt geworden. Das Buch war der Warnungsruf vor einem Kriege, den Weitsichtige damals schon am Horizont Europas als notwendige Folge politisch-wirtschaftlicher Machtgelüste und steigender Rüstungen auftauchen sahen. Gegen hergebrachte, in früheren Verhältnissen wurzelnde Anschauungen bemühte sich Norman Angell auseinanderzusetzen, daß ein Krieg auch dem siegreichen Teil in heutiger Zeit keinen Vorteil bringen würde. Die tiefgehenden finanziellen, kommerziellen und industriellen Umwälzungen des 19. Jahrhunderts hätten die Völker so eng miteinander verflochten und wirtschaftlich dermaßen aufeinander angewiesen, daß die Niederlage des einen verheerende Wirkungen auch für Industrie und Handel des anderen Teiles nach sich ziehen müßte. Der Krieg kam. Umspannender, fürchterlicher, vernichtender als irgendeiner seiner Propheten ihn vorhergesagt hatte. Nationen blieben siegreich in ungeahntem Maße, während ein Volk nach vierjährigem Heldenkampfe auf Gnade oder Ungnade dem Machtwillen seiner Feinde ausgeliefert wurde. In der Stunde des Triumphes mögen wohl manche seiner Widersacher sich Norman Angells Voraussagungen mitleidig verächtlich erinnert haben. Als er jedoch nach diesem überwältigenden Sieg wieder seine Stimme erhob, so war es nicht um Widerruf zu leisten, sondern um die Auswirkungen dieses Sieges und einen Frieden anzuklagen, der seine schwarzen Voraussagungen weit übertroffen hat. Sein Nachkriegsbuch* ist geschrieben unter dem erschütternden Eindruck der durch die

* Norman Angell: ‚Der Friedensvertrag und das wirtschaftliche Chaos in Europa', übersetzt von A. du Bois Reymond. Deutsche Verlagsanstalt für Politik und Geschichte. Charlottenburg 1920.

Blockade verursachten Hungersnot. Vielen erscheine dieser Hunger als eine gerechte Strafe für die Verbrechen Deutschlands. Norman Angell überläßt dem zynischen Vertreter dieser Ansicht die sittliche Verantwortung für sein unmenschliches Urteil. Er will nur die praktische Seite der traurigen Angelegenheit behandeln und fragt, ob aus dem Tode unschuldiger Kinder und aus der wirtschaftlich-sozialen Zersetzung Mitteleuropas irgendein Nutzen für die Sieger entstehen kann. Ganz unabhängig von der sittlichen Seite des Friedensproblems hat eine vierjährige Erprobung der in Paris ersonnenen Zwangsmittel Europa und selbst Amerika zum Bewußtsein gebracht, daß der wirtschaftliche Organismus der Welt unmöglich gedeihen kann, wenn eines seiner Teile durch gewaltsame Maßnahmen niedergehalten und verkrüppelt wird. Der Vertrag von Versailles ist das Grundübel, an dem die Welt leidet. Durch seine unzähligen Paragraphen hat er Deutschland verstümmelt und seiner Hilfsquellen beraubt, ihm seine Handelsflotte abgenommen und untragbare Lasten auferlegt. Die deutsche Wirtschaft ist zerstört, der deutsche Handel unterbunden, das deutsche Volk jedes Rechtes verlustig erklärt und der Diktatur seiner Feinde vollständig ausgeliefert worden. Ein Volk von 70 Millionen kann unter dieser Zwangsherrschaft nicht leben. Für 15—20 Millionen Menschen ist kein Lebensunterhalt mehr in der Heimat vorhanden. Im Westen sind ihnen die Tore verschlossen, und wenn sie nach Rußland auswandern, so ist es nicht gerade wahrscheinlich, daß dessen künftige Rolle in der internationalen Politik weniger beunruhigend werde. Der Vertrag schweigt sich nicht allein über dieses Problem aus, sondern er schafft es absichtlich und bringt keine Lösung als die, die Deutschen könnten niedergehalten werden. Norman Angell kommt aber zur Überzeugung, daß ‚ein Block von 70 Millionen mit besonderer Begabung für Disziplin und Organisation, umgeben von kleinen Staaten, die zumeist miteinander in bitterer Fehde liegen, nicht ohne weiteres zu einem langsamen Hungertode verurteilt werden kann.‘ Er sieht die Möglichkeit eines Verzweiflungskrieges, der mit einer Wildheit geführt werden würde, deren Maß in der Wildheit der Doktrin zu suchen wäre, die Deutschland gegenüber angewendet wurde. Wenn die durch Versailles geschaffene Lage fortdaure, werde die als Irrlehre verurteilte militaristische Lehre ‚ungeheuerliche Wahrheit‘. Einem Volk werde nur die Wahl gelassen, entweder dem Nachbar Gebiete zu rauben oder zu verhungern. Mit beißender Ironie beschreibt Norman Angell die Wirkung eines auf ‚Zwang, Strafe und Verbot‘ aufgebauten Vertrags auf einen jungen Deutschen, der entdecken muß, daß Deutschland das einzige große Volk sei, das unbewaffnet und gleichzeitig verarmt und erniedrigt ist. Er wird schwerlich zu der Überzeugung kommen, daß ‚Militarismus‘ sich nicht bezahlt machen kann. Selbstverständlich wird die Revision des Versailler Diktats verlangt. Ein wirtschaftliches Recht soll die Grundlage dauerhafter internationaler Gesellschaftsordnung werden, und bei Bestimmung des Umfangs und Wesens dieses Rechtes wird Amerika einen Hauptfaktor zu bilden haben.

Unter den düsteren Vorahnungen hinsichtlich der Folgen von Versailles findet sich auch der Hinweis auf die Gefahr, daß ein zur Verzweiflung getriebenes Volk sich dem Bolschewismus in die Arme werfen könnte. Der gesunde Sinn des deutschen Volkes hat diese Gefahr von sich — und von Europa — abgewendet. Es ist nicht allzulange her, daß auch die Sieger voller Angst auf die von Osten herannahende Flut blickten. Das Deutschtum war der Damm, an dem diese Flut sich brach und, indem sie zurückebbte, auch an ihrem Ausgangspunkt viel, sehr viel von ihrer vernichtenden Gewalt einbüßte. Wohl mag ein Seufzer der Erleichterung durch die Reihen der triumphierenden Staaten gegangen sein — der Dank ist ausgeblieben.

Der Amerikaner G. D. Herron befand sich während des Krieges in der Schweiz, wo er mit Recht oder Unrecht als Vertrauter Wilsons angesehen wurde. Aus seinem Buche* spricht noch leidenschaftlicher Haß gegen die Deutschen. Es wird dem deutschen Leser wenigstens schwer gemacht, sich nicht auch getroffen zu fühlen vom Verdammungsurteil, das Herron gegen die deutsche Mentalität ausspricht. Diese Mentalität sei in all ihren Regungen und Methoden von der der übrigen Arier grundverschieden. Herron betrachtet den Deutschen sogar als ‚pathologische Spielart'. Seine Mentalität sei nicht moralisch in dem Sinn, in der die englische oder amerikanische es sein könne. ‚Der Deutsche kann auf seiner gegenwärtigen Entwicklungsstufe nicht gerade und daher auch nicht moralisch denken.' In dieser und ähnlicher Weise äußert er sich über ein Volk, gegen das Krieg zu führen er als heilige Pflicht angesehen hat. Die Verwerflichkeit des Deutschen sieht er nun darin, daß ihm jedes Mittel, auch das schlechteste, gerechtfertigt erscheint, wenn es dem Staatszweck dienlich ist. In seiner Eigenschaft als Diener dieses Staates befinde sich der Deutsche jenseits von Gut und Böse, und wenn auch nicht jeder Deutsche dieser Theorie huldige, so bilde sie doch den ‚geistigen Urstoff seiner bewußten oder unbewußten Beweggründe und seines Wollens'. Natürlich wird — sehr zu Unrecht — Hegel heraufbeschworen, um das geistige Phänomen begründen zu helfen, daß vor dem Kriege jeder Deutsche, ob Bauer, Priester, Soldat oder Sozialist, Gewaltanwendung und Gemeinheit als Ausführung göttlichen Gebotes ansah, wenn der als Ungeheuer gedachte Staat sie forderte. Diese abgeleierten Anschuldigungen sind uns aus den Schmähschriften des Krieges sattsam bekannt. Wenn wir sie jetzt faustdick aufgetragen in Herrons Schrift wiederfinden, so können wir uns eines wehmütigen Lächelns ob ihrer gegenstandslosen Unwahrheit nicht erwehren. Unserem armen, zerrissenen, führerlosen Volke würde es wahrlich nicht schaden, wenn jener staatsbildende und staatserhaltende Gemeinsinn wieder lebendig würde, der unter Preußens Führung das nun zusammengebrochene Kaiserreich einst zimmern half. Wir wollen auch nicht

* George D. Herron: ‚Die Niederlage im Sieg', übersetzt von Professor Dr. J. Singer. Neuer Geistverlag. Leipzig 1922.

pharisäisch sein und behaupten, daß in den Tagen unserer Größe alles und jedes bei uns vortrefflich war und daß gerade unter dem Einfluß dieser dem Staatszweck dienenden Gesinnung manch edlere und idealere Seite unseres Volkstums nicht Einbuße erlitten hätte, aber mit dem letzten Aufgebot unserer Kraft und mit Zusammenfassung aller noch in uns ruhenden Energien weisen wir mit Entrüstung und Verachtung die uns von Herron — und von manch anderem im gegnerischen Lager — angedichteten Ungeheuerlichkeiten ab. Niemals auch werden wir uns in die uns zugedachte Rolle eines um Gnade flehenden Sünders vor dem Richterstuhl unserer Feinde fügen. Denn Reue soll Deutschland zeigen, Reue auch dafür, weil es ‚eine Art Metaphysik des Materialismus begründet', die ‚Ruchlosigkeit der materialistischen Gesinnung durch den Schein göttlichen Rechtes verklärt' und eine ‚Weltkonskription nicht allein in militärischer und industrieller, sondern auch in seelischer Beziehung beabsichtigt' habe. Indem Deutschland sein Werk der ‚Verfinsterung und der Erniedrigung' vollbrachte, infizierte es die übrige Welt. Es blieb ‚Sieger über die Nationen', denn sein Geist und seine Methoden haben auf die anderen Nationen eingewirkt und sind von ihnen angenommen worden; in Auswirkung dieses Geistes und in Anwendung dieser Methoden überstrahlen sie sogar ihren Meister. Darum müßten alle bereuen. ‚Die deutsche Notwendigkeit der Reue und Verzeihung ist auf alle Nationen übergegangen', die Deutschland geistig überwunden hat. Herron ist ehrlich genug einzugestehen, daß die Sünde der Sieger durch eine noch ‚nie dagewesene Heuchelei' vorbereitet wurde, so ‚daß die Sterne vor Scham ihren Lauf ändern und ihr Licht den Augen der Menschen entziehen könnten'. Es wäre nämlich falsch, in Herrons Buch nur eine Schmähschrift gegen Deutschland zu erblicken. In alttestamentlicher Wucht und mit derselben glühenden Leidenschaft verurteilt und verdammt er die Missetaten der Verbündeten. Kein Wort ist ihm scharf genug, um den Frieden von Paris zu verdammen, der einen noch tieferen Fall für die Menschheit, eine noch gräßlichere Erschütterung als der Krieg bedeute. Er brandmarkt all die ‚abscheulichen Vorgänge', unter denen der Friede in sein ‚vermeintliches Leben' getreten ist. Die Jahre 1919 und 1920 — sein Buch ist zu Beginn von 1921 geschrieben — zählt er zu den schändlichsten der menschlichen Gesellschaft. In der Politik der Entente sieht er Verrat und Meineid. Die von Frankreich ausgeübte Rache bedeutet ihm Selbstvernichtung, denn ‚ein Volk, das haßt, ist der Hölle verfallen und reibt sich selbst auf'. Es kann nicht wundernehmen, daß dieser Rache das Ideal der Vergebung gegenübergestellt wird. Aber nicht Deutschland allein muß vergeben werden, eine ‚internationale Vergebung' ist der zu ergreifende Hoffnungsanker der Welt.

Herron war ein begeisterter Anhänger Wilsons. Er erblickt in dem Präsidenten das von Gott auserwählte Werkzeug, um ein neues lichtvolles Zeitalter zu erwecken. Seit Beginn der traurigen Geschichte der

Menschheit sei noch niemals eine solche Macht des Guten zur Aufwärtsbewegung in die Hand eines einzigen Menschen gelegt worden. ‚Der Prometheus von Paris' versagte! Dieses Eingeständnis ist furchtbar, und Herron müht sich ab, äußere Umstände und psychologische Gründe ausfindig zu machen, wie es denn möglich war, daß dieser Befreier, dieser Erlöser dem ‚Todesurteil der Zivilisation' seine Unterschrift geben und einen Frieden gut heißen konnte, ‚der die Verkörperung alles dessen bedeutete, was er selbst verurteilt hatte'. Und dennoch, er gibt sein Idol nicht preis. Er tröstet sich beim Gedanken, daß im Verzicht auf seine Idee Wilson ein selbstbewußtes Opfer gebracht habe und dadurch Träger der politischen Sünde der Welt geworden sei. Blasphemisch berührt der Hinweis auf ein göttliches Vorbild. Trotz aller Enttäuschung, ja Verzweiflung über das Höllenwerk von Paris klammert sich der Verfasser an der Hoffnung fest, das von Wilson gesprochene Wort werde weiter klingen und durch den Willen der Völker Verwirklichung finden. Die vierzehn Punkte würden die Grundpfeiler bilden, auf denen gebaut werden müsse. Wenngleich Amerika die ‚Stunde göttlicher Offenbarung' habe vorübergehen lassen, so weist ihm Herron, wie überhaupt der angelsächsischen Rasse, die große Aufgabe einer neuen und einigenden Weltpolitik zu, durch welche die Weltgemeinschaft frei zusammenwirkender Nationen vom Traum zur Wirklichkeit erhoben werden soll.

In Herrons Ausführungen finden wir den Niederschlag jener Seite amerikanischen Wesens, die seinen puritanischen Ursprung nicht verleugnen kann. Trotz aller idealen, ja religiösen Einstellung werden die realen Bedürfnisse niemals aus dem Auge verloren. Der drüben erzeugte Geist, unbeschwert von allen Voraussetzungen europäischer Kompliziertheit und langsamer Entwicklung, steht viel einfacher und naiver sich selbst und der Welt gegenüber. Für seine von großem Selbstbewußtsein getragene Meinung gibt es nur hellen Glanz oder dunkle Schatten. Nuancen verschwinden, rasch und sicher wird ein Urteil gefällt, und wenn einmal ein Entschluß gefaßt ist, dann sorgen Willen und Energie für siegreiche Durchführung. Das Urteil Amerikas ist während des Krieges gegen uns gefällt worden. Es ward noch nicht revidiert, aber selbst eine Anklageschrift wie die Herrons gibt Zeugnis, daß auf triumphierende Gewißheit Enttäuschung, wenn nicht gar Zweifel gefolgt ist.

Als Teilnehmer der Washingtoner Konferenz hat der geistreiche englische Schriftsteller H. G. Wells seine Gedanken und Eindrücke in einer Reihe von Aufsätzen für die ‚New York World' und die ‚Chicago Tribune' niedergelegt.* Wells ist Pazifist. Er sieht im Kriege das große, alle Werte zerstörende Unheil der Menschheit, dem entgegenzutreten Aufgabe aller Nationen ist. Er hat keine besondere Vorliebe für Deutschland, aber Gerechtigkeitssinn und Friedenssehnsucht, sowie schwere

* H. G. Wells: ‚Hoffnung auf Frieden'. Kurt Wolff-Verlag, München.

Sorge um den trostlosen Weltzustand veranlassen ihn, seine Stimme zu erheben gegen eine Politik, deren katastrophale Folgen nicht allein Rußland und Mitteleuropa in den Abgrund ziehen, sondern auch in den übrigen Ländern Europas sich fühlbar machen. Ja selbst in der ihn umgebenden, Gesundheit und Leben atmenden Atmosphäre Amerikas verläßt ihn nicht das Gefühl, daß auch diese scheinbar unberührte Kraft von dem um sich greifenden Übel erfaßt werden wird. Aber Wells glaubt an Amerika und an die heilende Wirkung seines Eingreifens. Als Symptom eines sich anbahnenden Weltfriedens begrüßt er daher auch die Initiative des Präsidenten der Vereinigten Staaten, durch Einberufung einer Konferenz die Frage der Abrüstung anzupacken und die das Problem des Stillen Ozeans umlauernden Kriegsgefahren mittels internationaler Verträge zu beseitigen. Wohl ist er sich der Unzulänglichkeit der ergriffenen Maßnahmen bewußt, denn der Schatten von Versailles ruht auf Verhandlungen, von denen zwei große Völker ausgeschlossen sind. Auch bleiben jene Fragen unaufgerollt, die sich auf eine niedergebrochene Weltwirtschaft beziehen. Und selbst bei dem begrenzten Kreis der Erörterungen ist es Japans Imperialismus und die ungewisse Zukunft Chinas, die die auf Washington gesetzten Hoffnungen stark beeinträchtigen. So lange Chinas Riesenreich sich nicht selbsttätig frei zu einem modernen Staat entwickeln darf, so lange Weltverträge Da Nipons unbegrenztem Ehrgeiz nicht Schranken ziehen, sei auch in der östlichen Welt der Friede nicht gesichert. Da der Geburtenreichtum Japans bis zu einem gewissen Grade Grund für dessen politisches Expansionsbedürfnis bildet, kommt Wells auf den sonderbaren Einfall, durch internationale Abkommen Japans Bevölkerungsbewegung zu kontrollieren. Ganz abgesehen vom Standpunkt christlicher Moral dürfte dieses Mittel auch dem fanatischsten Anhänger internationaler Regelungen doch etwas zu weit gehen.

Mit feiner Ironie zeichnet Wells den verblüffenden Eindruck, den Briands militaristische Rede auf die Teilnehmer der Konferenz ausgeübt hat. Sympathie für das mit dem Nimbus freiheitlicher Gedanken nun einmal umkleidete Frankreich gehört zum Erbstück des liberalen England. Die Erfahrungen des Weltkrieges haben uns auch gelehrt, wie lebendig in Amerika die Freundschaftsgefühle für Lafayettes Heimat geblieben waren. Als nun durch die Macht der Umstände und durch die Einflüsse einer fein gesponnenen raffinierten Propaganda Frankreich als unschuldiges Opfer grausigen Erlebnisses erschien, da verdichteten sich Sympathie und bewundernde Dankbarkeit zu einem moralischen Werkzeug, das im Verein mit wirksamer Waffenhilfe Frankreich zu einem Sieg führte, der auch die kühnsten Hoffnungen übertraf. Niemals noch erhob sich ein Volk zu solcher Höhe moralischen Erfolges wie Frankreich in jenen Tagen, niemals aber ist solch moralisches Gut in gleich irrsinniger und frevelhafter Weise vergeudet worden. Immerhin, Imponderabilien sind noch vorhanden, und hieraus erklärt sich auch die für den gesunden Menschenverstand sonst

unfaßbare Tatsache, daß die erwachte Einsicht der Welt — und einer sehr mächtigen Welt — noch immer vor französischem Wahnsinn kapituliert. Auch Wells hat Sympathien für Frankreich. Er sträubt sich gegen den Gedanken eines Ausbruches ‚nationaler Antipathie oder irgendeiner derartigen nicht wieder gut zu machenden Sache', er verurteilt und verabscheut die auf Senegalneger sich stützende französische Gewalttheorie, aber er will darin nur ‚die Gedanken und Handlungen einer lärmenden nationalen Minderheit in Frankreich erblicken'. Und als nach Briands Abreise dessen Nachfolger in Washington, Viviani, in einer Rede ‚Nachsicht' erbat für das in den Verhältnissen der alten Welt begründete Mißtrauen Frankreichs, bemüht er sich, hierin Anzeichen eines ‚neuen Geistes' zu erkennen; er bedauert sogar, daß Balfour auf diesen eingeschlagenen Ton nicht eingegangen sei.

Eines der Kapitel von Wells' Buch trägt den Titel ‚Der unbekannte Krieger des Weltkrieges'. Wir spüren wieder darin die von Poesie umflossene tiefe Erschütterung angesichts des furchtbaren Völkermordens, der Wells schon während des Krieges in seinem schönen Buche: ‚Mr. Brittling sees it through' (‚Herr Brittling schreibt bis zum Morgengrauen') Ausdruck gegeben hat. Wells nimmt in Washington teil an der Trauerfeier für den ‚unbekannten Krieger'. Über diese nationale Kundgebung hinaus erblickt sein Geist eine andere, übernationale Persönlichkeit als Verkörperung der Millionenopfer des gigantischen Kampfes, in dem alle — auf welcher Seite sie auch gekämpft haben mögen — die gleiche heroische Pflicht vollbracht, das gleiche Unsagbare gelitten und mit dem gleichen Glauben an die Gerechtigkeit der von ihnen vertretenen Sache ihr junges Leben ausgehaucht haben. In diesem Gedanken liegt für Wells die Verpflichtung, über den Patriotismus den Frieden und über die nationale Sicherheit das allgemeine Wohl zu erstreben. Der unbekannte Krieger aller Nationen suchte Gerechtigkeit auf Erden, wie er sie verstand, und wer immer sich seiner Ruhmesstätte nähere ohne den Willen, bei Aufstellung eines Weltgesetzes und einer Weltgerechtigkeit mitzuhelfen, wer gemeine und heuchlerische Schlagworte eines fadenscheinigen Patriotismus vorbringe und Konflikte aufrecht zu erhalten bestrebt sei, um deren Beendigung der unbekannte Krieger der Völker sein Leben hingab, der begehe eine ungeheure Lästerung und sündige an der Menschheit. Hier äußert sich jener Glaube an den Sinn grauenvollen Geschehens, wie er während des Krieges in angelsächsischen Ländern weit verbreitet war, für den Tausende und Millionen von Jünglingen jenseits des Kanals und des Ozeans in glühender Begeisterung die Waffen ergriffen haben. Wir wissen, wieviel heuchlerische Phrase diesen Glauben nährte, wir erlebten in Not und Schande den scheußlichen Betrug, der an uns verübt wurde, aber bei der uns erfüllenden gerechten Empörung dürfen wir nicht vergessen, daß jene feindlichen Soldaten, die in Flandern, an der Somme und in Lothringen neben unseren Jungens starben, auch zu den Betrogenen zählen. Die Lüge, der sie zum

Opfer fielen und die unser Volk zur Erde beugte, ist die große, die größte einseitig zu buchende Schuld des Krieges.

Trotz aller recht mangelhaften Ergebnisse von Washington, trotz aller Enttäuschungen, die auch diese Nachkriegskonferenz brachte, will Wells die Hoffnung nicht aufgeben, daß aus dem amerikanischen Versuch ein System organisierter, sich entwickelnder Weltkonferenzen zu bestimmten Zwecken entstehen könnte, das allmählich die Umrisse eines durch Zusammenwirken englisch sprechender Völker unter amerikanischer Führung sich bildenden neuen Völkerbundes annehmen würde. Wells will keine angelsächsische Weltherrschaft. Ihm schwebt ein Verein aller zivilisierten Nationen der Erde vor, dem die Sorge um Verbreitung von Kultur in weiten, noch nicht entwickelten Gebieten, wie z. B. dem tropischen Afrika, übertragen werden sollte. Er ist aber viel zu sehr erfüllt vom Stolze englischer Überlieferung, um nicht — wenn auch unbewußt — sein Volk und seine Rasse als die geeignetsten Bildner des großen Werkes anzusehen. Mag dem sein, wie immer, sein Plan ist aufrichtig gemeint, weit angelegt und kann die Bürgschaft lichterer Zukunft in sich tragen. Freilich, ein robuster Optimismus ist vonnöten, von solchen immerhin mechanisch wirkenden Organisationen Taten zu erwarten, die wir uns gegenwärtig noch kaum träumen lassen. Menschenwerk ist stets unvollkommen, und der entsetzliche Zusammenbruch dieser Jahre hat klar gezeigt, wie wenig gefeit gegen den Ansturm des Bösen sich viele einst hochgepriesene Errungenschaften modernen Fortschritts erwiesen haben. Denn nicht in äußeren Einrichtungen, sondern in der Seele der Menschheit liegt der Schlüssel ihres künftigen Schicksals. Wir Deutsche sind auch zu furchtbar enttäuscht, um auf Worte — mögen sie noch so schön klingen — unsere Hoffnung zu bauen. Erst die Taten werden uns Vertrauen wiedergeben. Taten, die zu einem Frieden der Gerechtigkeit führen.

Auch Francesco Nitti, der frühere italienische Ministerpräsident, beschreibt den trostlosen Zustand Europas. Sein Buch* ist mit großer Wärme geschrieben, hinter der sich nüchtern wägender Verstand verbirgt, wie er italienischem Wesen bei allem Temperament sehr oft eigen ist. Vor allem beschäftigt ihn der von französischer Rache diktierte, die Vernichtung Deutschlands bezweckende ‚Friede von Versailles'. Als überzeugter Demokrat empfindet Nitti große Abneigung gegen manche Erscheinungen des Wilhelminischen Deutschland, was jedoch nicht im geringsten seiner unbegrenzten Bewunderung für die ‚glänzenden Geistesgaben' des deutschen Volkes und für den beispiellosen materiellen Aufschwung des alten Reiches Abbruch tut. Er glaubt auch an die deutsche Zukunft. Die Deutschen bilden ‚die größte und geschlossenste völkische Gruppe des europäischen Kontinents. Mit allen Stärken und Schwächen ihrer Rasse — sie sind zu methodisch

* Francesco Nitti: ‚Das friedlose Europa'. Frankfurter Sozietätsdruckerei, Frankfurt a. M.

veranlagt, zu rasch entmutigt durch ein schweres Mißgeschick — sind sie dennoch das höchststehende Volk der Erde. Kein Mensch kann sich vorstellen, daß dieses Volk untergeht, noch weniger, daß es sich knechten läßt'. Lächerlich findet er es, heute noch zu behaupten, daß Deutschland allein die Verantwortung an dem Kriege trüge, denn er weiß ja, daß diese Behauptung nur Kriegspropaganda war. Nitti gibt die feierliche Erklärung ab, daß die Schuld am Kriege nicht allein auf Seite der Besiegten zu suchen sei. In dem europäischen Konflikt sieht er ‚das Schlußspiel einer langen Reihe von Bewegungen, Bestrebungen und Erregungen', und wenn er auch der ‚Militärkaste' und ‚einigen Gruppen der Großindustrie' in Deutschland die größte Verantwortung aufbürden möchte, so ist nicht zu verkennen, daß ihm das imperialistische Rußland dennoch als Hauptschuldiger erscheint. ‚Wenn einmal die diplomatischen Dokumente über den Krieg ernsthaft geprüft werden, und die Zeit es gestattet, sie in Ruhe zu beurteilen, so wird man sehen, daß die tiefere Ursache des Konflikts in der Haltung Rußlands lag.' Das seither ans Licht getretene Material hat dieses Urteil voll bestätigt.

Mit kalter, zynischer Berechnung und mit eiserner, auf ein einziges Ziel gerichteter Konsequenz hatte Clemenceau dem Text der Waffenstillstandsbedingungen den Satz ‚réparation des dommages' einfügen lassen. Die übrigen Delegierten fügten sich ‚aus Rücksicht auf Frankreich'. An die Folgen soll niemand gedacht haben. Auf diese drei ‚fast zufällig' in den endgültigen Text hineingeratenen Worte gründen sich alle monströsen Forderungen des Versailler Diktats. Nitti wendet sich nicht allein gegen die untragbaren und unerfüllbaren Reparationslasten. Die gleiche Verurteilung trifft die territorialen Bestimmungen der Verträge von Versailles, St. Germain, Trianon und Sèvres, welche ungeachtet aller eingegangenen heiligen Verpflichtungen Deutsche und deren Bundesgenossen unter fremde Gewaltherrschaft stellten und deutschen Menschen das Recht der Vereinigung mit ihren Stammesgenossen nahmen. Das wahnwitzige Rüstzeug Frankreichs, der von Frankreich gezüchtete polnische Imperialismus, die unsinnige, gegenüber Rußland angewendete Politik, alle Zerrüttung, Verwirrung, Gärung und Gefahr, und alles seit Kriegsende über europäische Völker hereingebrochene Unglück bedeuten den Niedergang unseres Erdteils, der ‚durch die Friedensverträge in drohendere Nähe gerückt ist als durch den Krieg'. Trotz aller Unparteilichkeit und gerechten, ja idealen Einstellung kommt der italienische Standpunkt des Verfassers zuweilen zum Vorschein, so in einer nicht zu verbergenden Sympathie oder Antipathie für jeweilige nationale Aspirationen einiger Völker, bei Beurteilung von Dingen, die das italienische Interesse berühren, und im Übergehen der Annexion von Deutsch-Südtirol.

Von Nitti erhalten wir die Bestätigung, daß Italiens Stimme bei der Pariser Konferenz ohne Gewicht war. Seine Vertreter scheinen fast ausschließlich mit der Fiumaner Frage beschäftigt gewesen zu sein, von

den wichtigsten Entscheidungen blieben sie ausgeschlossen. Vom 24. April bis 7. Mai waren Orlando und Sonnino von Paris abwesend; ‚sie hatten die Konferenz verlassen, ohne recht zu wissen, warum, und schließlich mußten sie zurückkehren, ohne daß ein einziger den Wunsch geäußert hatte, sie wiederzusehen'. Als Nitti im Juni 1919 Ministerpräsident wurde, war der Vertrag bereits eine vollendete Tatsache. Für Italien galt es nur mehr, die Unterschrift darunter zu setzen. Dies geschah durch Bevollmächtigte des früheren Kabinetts. Nur die Ratifikation hat Nitti selbst unterzeichnet. Man muß daran erinnert werden, um zu verstehen, daß eine der verzweifeltsten Anklagen gegen Versailles aus der Feder eines Mannes stammt, der zur Zeit der Unterzeichnung an leitender Stelle seines Landes sich befand. Es erscheint dennoch wie ein Anachronismus, daß einer, der so denkt und so empfindet, eine Zeitlang wenigstens mitverantwortlich gewesen ist für eine Politik, deren Triebfeder und Handlungen er auf das tiefste verabscheut. Hinter dieser Mitverantwortlichkeit verbergen sich jedoch stürmende Gegensätze und bitterste Fehde, wie sie uns jetzt auch durch die Veröffentlichung von Lloyd Georges Gedankengängen bekannt geworden sind. Staunend erfährt man stets aufs neue, daß der Wille Frankreichs bisher immer siegte, nicht allein gegenüber dem schwächeren Italien, sondern auch gegenüber den großen Weltmächten, denen es den Sieg, ja das Weiterleben verdankt. Wie schon bei Besprechung des Buches von Wells erwähnt wurde, ist dieser staunenswerte Umstand nur auf die geschickte Ausnützung eines Restes moralischen Prestiges zurückzuführen. Auch bei Nitti lesen wir: ‚Wir alle liebten Frankreich, das aus einer bürgerlichen Revolution erstanden ist und zum Herold der Demokratie wurde. So kam es, daß beim Kriegsausbruch alle Demokraten ein heftiger Schrecken befiel. Frankreich vernichten, hieße Demokratie und Freiheit vernichten. . . . Frankreich ist nicht durch die Waffen allein errettet worden, sondern von der kraftvollen Stimmenströmung der freien Völker.' Er setzt jedoch hinzu: ‚Doch der Sieg hat Frankreich um seinen Weltruf gebracht; der Zauber, den es auf demokratische Länder ausübte, ist gewichen. Jetzt sehen alle Demokratien der Welt voll Mißtrauen auf Frankreich, einige mit Ärger, andere voll Haß.'

Dem ersten Buche Nittis ist in rascher Folge ein zweites gefolgt.* Es scheint fast, als ob der Verfasser, indem er Distanz gewinnt von den tragischen Ereignissen, die er nicht verhindern konnte, noch vernichtender in seiner Verurteilung wird. Der Niedergang Europas wird mit der Friedensära nach den napoleonischen Kriegen verglichen. Ungeachtet des furchtbaren Druckes eines cäsarischen Despotismus, der über dem Kontinent und sogar über England gelastet hatte, wurden Frankreich im Pariser Frieden von 1815 die ehrenvollsten Bedingungen zuteil. In dem Vertrage

* Francesco Nitti, ‚Der Niedergang Europas. Die Wege zum Wiederaufbau'. Übersetzung des gleichen Verlages.

fand sich keine Spur des Hasses und der Vergeltung, ‚obwohl fast ganz Frankreich an der napoleonischen Überspannung und an der Gewaltherrschaft über Europa mitschuldig gewesen' war. Nur Napoleons Werk sollte ungeschehen gemacht werden, und der Besiegte konnte unverzüglich in Gemeinschaft mit seinen Feinden von gestern seine große internationale Politik wieder aufnehmen. Versailles hingegen bezweckt die Vernichtung Deutschlands, bedeutet eine Fortsetzung des Krieges und hat Europa in einen katastrophalen Zustand geführt. Infolge der letzten brutalen Eingriffe in deutsches Lebensrecht erhöht sich die Bedeutung dieser Brandmarkung der ‚Orgie am Rhein'. Auf allen Seiten seiner tapferen Schrift bringt Nitti allen nicht von Irrsinn Besessenen den Beweis, daß Europa so lange keinen Frieden genießen wird, ‚als ein einziger fremder Soldat auf dem Boden der besiegten Länder steht; so lange Okkupationstruppen und wildhausende Horden in der Form von Kontroll- und Reparationsorganen die ehrlose Curée* fortsetzen, die die größte Schmach unserer Zeit ist'.

Wege zum Wiederaufbau müssen gefunden werden. Nitti will Schulden und Guthaben gestrichen sehen, die Beaufsichtigung Deutschlands durch die sogenannte Reparationspolitik verschwinden machen. Der Sturz des Reparationssystems würde notwendigerweise eine Revision der ‚größten in den Verträgen enthaltenen Sinnlosigkeiten zur Folge haben'. Unter diesen Sinnlosigkeiten nennt er die Verwaltung des Saargebiets, den Danziger Korridor, die Abtretung Oberschlesiens an Polen, die Ausschließung der Türkei aus Europa, die Behandlung Ungarns, die Isolierung Österreichs, das allein nicht existieren kann. ‚Tatsachen' sollen geschaffen werden, um Europa aus dem Chaos zu erretten. Der Wiederaufbau sei eine Daseinsnotwendigkeit der Sieger selbst. Nitti bemüht sich, England die Ehre zuzuerkennen, das erste große Wort der Wahrheit ausgesprochen zu haben, aber in Amerika erblickt er die Macht, die allein imstande ist, dieses ‚Wort der Wahrheit in rasche konkrete Aktion umzusetzen'.

Von einem Landsmann Nittis, von Benedetto Croce**, einem der größten Geister des heutigen Italiens, wurde eine Reihe von Aufsätzen veröffentlicht, die während des Krieges geschrieben und der Mehrzahl nach in der von ihm herausgegebenen Zeitschrift ‚Critica' erschienen sind. Croce hat den Eintritt Italiens in den Krieg nicht gewünscht. Nachdem jedoch die Würfel gefallen waren, fühlt er sich nurmehr als Patriot, der den Sieg seines Volkes heiß ersehnt. Ja, im Gegensatz zu Romain Rolland lehnt er es ab, ‚au dessus de la mêlée' zu stehen. Unerbittlich streng zieht er aber einen Trennungsstrich zwischen vaterländischer Pflicht und der Pflicht gegen die Wahrheit. Sein wissenschaftliches Denken liegt ‚jenseits des Handgemenges'. Darum lehnt er die aberwitzigen Urteile ab,

* curée franz., Anteil der Hunde an der Jagdbeute.

** Benedetto Croce, ‚Randbemerkungen eines Philosophen zum Weltkriege', übersetzt von Julius Schlosser. Amalthea-Verlag 1922.

die in wissenschaftlicher Vermummung über deutsches Wesen und deutsche Art und über schuldige Völker gefällt werden. Ja, er besitzt den Mut, auch weiterhin seine Bewunderung, seine Dankbarkeit für ein Land auszusprechen, aus dessen Geisteswelt er und sein Volk mit vollen Händen geschöpft haben. Dieses Lob und diese Anerkennung sind zwar nicht uneingeschränkt, manch harter Tadel wird ausgesprochen.

Croces ‚Randbemerkungen' sind vor dem ‚Frieden' von Versailles geschrieben; sie stehen in keiner direkten Beziehung zu dem Verhängnis, das mit diesem Namen verknüpft ist. Und doch können auch sie in die geistige Phalanx eingereiht werden, die seither gegen Versailles erwachsen ist. Die philosophische Abgeklärtheit und die ruhige Objektivität, mit der Croce dem aus geheimnisvollen Tiefen geschichtlichen Werdens hervorgegangenen Völkerringen gegenübersteht, bildet an sich schon eine Verurteilung der grotesk vereinfachten Formel, die als Grundlage des Versailler Vertrags dienen mußte. Als durch amerikanische Übermacht auch seinem Vaterland der Sieg zuteil wurde, erscheint ihm Festgepränge ‚gemein'. Er empfindet Trauer und Ehrfurcht gegenüber der in der Welt herrschenden Trostlosigkeit und der unerbittlichen Erfüllung geschichtlichen Schicksals. Auch Shakespeares Helden hätten keine Feste gefeiert; sie fühlten sich vielmehr von Schwermut durchdrungen, und ihre Lippen bewegten sich fast nur, um des Menschen, der ihr Gegner gewesen und dessen Tod sie selbst herbeigeführt, zu gedenken und sein Lob zu verkünden.

Wie der feindliche Sieg sich ausgewirkt hat, lehrt uns ein Buch, das die Gestalt eines Mannes vor uns auferstehen läßt, der wie kein anderer auf der Höhe des Weltgeschehens stand. Der Verfasser des Buches, R. St. Baker*, war Chef des amerikanischen Pressebureaus. Als solcher ist er nicht allein in stetiger Fühlung mit Präsident Wilson gestanden, sondern hat auch aus nächster Nähe die verschiedenen Phasen der Pariser Konferenz beobachten können. Wilson selbst ist es gewesen, der ihm das Material zu seinem Werke lieferte und ihm den Auftrag gab, dasselbe zu einem Buche zu verarbeiten. Von diesem hochwichtigen Dokument, das im ‚Hochland' noch näher besprochen werden wird, liegt bisher der erste Band vor. Schon dieser erste Band enthält die anschauliche, ja fast dramatische Darstellung des in Paris geführten Kampfes zwischen den mit dem Namen Wilson verknüpften Prinzipien und den von geheimen Abmachungen belasteten, Habsucht und Rache immer mehr bekundenden Anschauungen der übrigen Teilnehmer. Der Verfasser ist ein Bewunderer und Verehrer Wilsons. Es ist sein sichtliches Bemühen, dessen Wesen und Wirken in hellem Lichte erstrahlen zu lassen, sein Andenken von Vorwürfen zu reinigen. Es sei auch nicht richtig, daß Wilson ohne festumschriebenes Programm nach Paris gekommen sei. Der Präsident erscheint nicht wie ein mehr oder weniger geistig Schwacher, der sich von der raffinierten

* R. St. Baker, ‚Woodrow Wilson. Memoiren und Dokumente über den Vertrag von Versailles.' 1919. Übersetzt von Curt Thesing. Paul-List-Verlag.

Schlauheit seiner Mitgenossen am grünen Tisch übertölpeln ließ, sondern als ein klar Sehender und fest Wollender, dem es nicht vergönnt war, in der von Kriegspsychose geschwängerten Atmosphäre mehr zu erreichen. Wir sehen einen Theoretiker vor uns, der in der Einsamkeit abstrakter Ideen ein Programm entworfen hatte, das sich auf amerikanische Vorstellungen von Demokratie und Freiheit aufbaute, ohne die Schwierigkeiten und Hemmnisse in Betracht zu ziehen, die dessen Ausführung begegnen mußten, und dies um so mehr, da seine Umgebung völlig unvertraut mit den Methoden europäischer Diplomatie gewesen ist. Einen Idealisten, umgeben von Intrigen und Begehrlichkeiten, der inmitten des Wirrwars sich bekämpfender Interessen unermüdlich bestrebt war, allgemein schöpferische Prinzipien an Stelle der von seinen Gegnern — denn als solche müssen die übrigen Machthaber angesehen werden — verfolgten Einzelinteressen Geltung zu verschaffen. Freilich gelingt es dieser mehr als wohlwollenden Darstellung nicht, den Eindruck zu verwischen, daß auch bei dem Wenigen, was er aus allgemeinem Schiffbruch seiner Ideen rettete, Wilson sich mit der Form zufrieden gab, während die Sache selbst zu Gunsten seiner Partner entschieden ward. Baker nimmt weder für, noch gegen Deutschland Stellung. Dessen Schicksal ist ihm nur Objekt des großen Ringens um Herbeiführung einer neuen Ordnung. Für uns aber handelt es sich um noch etwas anderes als um Sieg oder Niederlage von Prinzipien; wir fühlen uns nicht als totes Objekt, sondern als lebendiges Volk, an dem der größte Verrat der Weltgeschichte begangen wurde. Nur im Lichte dieses Verrats sind die Ergebnisse des Kampfes zu bewerten, wie er sich anläßlich der Frage der Öffentlichkeit der Verhandlungen, der Schaffung eines zur Karikatur gewordenen Völkerbundes, des Raubes der deutschen Kolonien und der einseitigen Entwaffnung Deutschlands austobte. Über die verschiedenen Phasen dieses Kampfes bringt Baker eine Fülle von Einzelheiten. Klar und deutlich heben sich auch die darin verwickelten Persönlichkeiten ab. Der freundliche und zugängliche Vertraute Wilsons, Colonel House, der seiner Ideologie fernstehende Staatssekretär Lansing, der philosophische Zweifler Balfour, der quecksilbrige Lloyd George, die von diesem bei der Entscheidung über das Schicksal der deutschen Kolonien plötzlich zur Unterstützung herbeigerufenen Vertreter der Dominions, unter ihnen der frühere Burenführer, jetzt in britischer Uniform erschienene General Smuts, der kluge und verständige Chinese, die mit undurchdringlichen Masken, wie steinerne Buddhas dasitzenden Japaner, der wilde Militarist Foch, der, des blutigen Mordens noch nicht müde, den Plan entwirft, mit gesamter Streitmacht der Alliierten durch Deutschland gegen das bolschewistische Rußland zu marschieren, der greisenhafte, das ‚Leben der Toten' auf die Zukunft wirken lassen wollende Clemenceau und all die anderen, sie ziehen an unserem Geiste vorüber, wie sie auf der versteckten Weltbühne des Quai d'Orsay und des Hotel Crillon fördernd, hemmend, schachernd, zersetzend und zerstörend aufgetreten sind.

Schon auf der Hinfahrt nach Paris soll Wilson von trüben Ahnungen erfüllt gewesen sein. Zu einem Reisegefährten auf dem ‚George Washington' äußerte er die Worte: ‚Was sich meinem Geiste darstellt — von ganzem Herzen wünsche ich, ich möchte mich täuschen — ist eine einzige Tragödie von Enttäuschungen.' Die Tragödie der Enttäuschungen ist grauenvoll gewesen, zumal für uns, die Opfer des Intrigenspiels von Paris. Doch auch sein Schicksal ist Tragödie. Schauer überfällt einen immer von neuem beim Gedanken, daß an diesem heute fast vergessenen Namen sich die Hoffnung von Millionen aufrichtete. Mag sein, er konnte nicht mehr vollbringen, mag sein, er hat Schlimmeres verhütet, mag sein, daß er zu wenig Unterstützung fand in der ungeheuren Macht seines Landes, die er in die Wagschale des Krieges geworfen hatte, aber wer so gesprochen und wer solch hohes Amt für sich in Anspruch genommen, der durfte nicht kapitulieren vor Mächten, die er zerstören wollte.

Als Wilson den europäischen Boden betrat, richtete Romain Rolland einen offenen Brief an ihn: ‚Vous êtes encore à cette heure le seul qui puisse parler aux unes comme aux autres — aux peuples, aux bourgeoisies de toutes les nations — et être écouté d'elles — le seul qui puisse aujourd'hui (le pourrez-vous encore demain?) être leur intermédiaire.' Nicht, weil er es nicht gekonnt, soll ihm zum Vorwurf gemacht werden, aber, daß er nicht den Mut fand, seine Schwäche einzugestehen und aus diesem Geständnis die Konsequenzen zu ziehen. Das ist sein Schicksal und seine Schuld. Vielleicht mußte er auch unterliegen aus innerer Notwendigkeit heraus, da sein beschränkter Geist nicht erkannt hatte, daß die Kräfte, die nun Herr über ihn geworden waren, die gleichen waren, die er selbst aufgerufen hatte.

Zum Schluß sei noch der Schrift eines in Deutschland wohlbekannten Engländers gedacht. E. D. Morel, der Gründer der ‚Union of Democratic Control', der Herausgeber der ‚Foreign Affairs', errang bei den letzten Wahlen einen glänzenden Erfolg über einen Gegner, der kein anderer als Winston Churchill war. In der kurzen Zeitdauer seiner parlamentarischen Tätigkeit hat er mehrmals schon seine mächtige Stimme für Wahrheit und Gerechtigkeit erhoben. Auch die neueste von ihm vorliegende Schrift* ist wiederum dieser Aufgabe gewidmet. Er ist kein Bekehrter wie die anderen, denn schon im Kriege hat er für die von ihm erkannte Wahrheit gestritten und gelitten. Unablässig bemühte er sich, seine Volksgenossen auf die Geheimverträge** hinzuweisen, die unter Ausschluß der Öffentlichkeit und hinter dem Rücken des Parlamentes den Eintritt Englands in den Krieg automatisch gefördert haben. Zwar verurteilt er den Einmarsch der deutschen

* E. D. Morel: ‚Das Gift, das zerstört'. Frankfurter Sozietätsdruckerei, Frankfurt a. M.

** Geheimabkommen über Marokko 1904 und englisch-französische Militärkonvention.

Armeen in Belgien, aber er entlarvt jene heuchlerische Kriegsparole, die Verletzung der belgischen Neutralität durch Deutschland sei der einzige Kriegsgrund Englands gewesen. Gestützt auf die neuen, die Schuld Frankreichs und Rußlands in überwältigender Weise dartuenden Dokumente, zerstört die kleine Schrift in meisterhaft knapper Form die These der Alleinschuld Deutschlands und legt die Gründe dar, warum Morel dieser Aufklärungsarbeit einen solchen Wert beimißt. Sein Volk solle die Wahrheit erfahren. Das verlange die Selbstachtung und die nationale Ehre, aber auch die Erinnerung an die Toten. ‚Ihr Glaube an die Gerechtigkeit der Sache, für die sie starben, wird nicht beeinträchtigt durch unsere Entdeckung, daß die Sache nicht war, was sie vorgab zu sein, und was die Toten von ihr glaubten.' Er verlangt eine ‚Revolution der Ideen, die uns zeigen würde, daß unsere oberste Pflicht gegenüber den Toten darin besteht, die Tragödie, der die Blüte ihrer Jugend geopfert wurde, bis auf den Grund zu untersuchen'. Aber auch an das nationale Interesse wird appelliert. Englische Sicherheit ist gefährdet. Neue zerstörende Kräfte seien am Werk, hervorgerufen durch das große Unrecht, das einem besiegten Volke angetan wurde. In einer solchen Atmosphäre könne kein Weltfriede entstehen. ‚Läßt man diese Ungerechtigkeit fortleben, läßt man sie weiter den Sinn des komplizierten politischen und wirtschaftlichen Gewebes Europas sein, dann wird jeder Mann und jede Frau, die in der Lage sind, die Regierung der Welt zu beeinflussen, mit eigenen Händen das Todesurteil über ihre Kinder unterzeichnen.' Es ist ein Kreuzzug für die Wahrheit, zu dem Morel sein Volk aufruft. Schon einmal hat er den Kampfruf ertönen lassen, als es galt, einzutreten für mißhandelte Neger im dunklen Afrika. Heute geht es um das Lebensrecht und die Ehre eines weißen Kulturvolkes. Auch an uns wendet sich Morel in seiner Vorrede. Er ist aufrichtig, er will uns nicht glauben machen, daß er Deutschland für vollkommen unschuldig ‚an den Irrtümern, falschen Berechnungen, politischen Torheiten, militaristischen und imperialistischen Begehrlichkeiten' hält, die alle zusammen die große Katastrophe herbeigeführt haben. Auf das dringlichste beschwört er uns jedoch, eingedenk zu sein, ‚daß der Glaube an die alleinige Schuld Deutschlands am Kriege der entscheidende Faktor in Deutschlands heutiger Lage ist'. Gegenseitige Anklagen von rechts und links, Streitsucht und innere Zerwürfnisse müßten zurücktreten gegenüber der großen Aufgabe, Wahrheit zu verbreiten. Er sieht in Deutschland ‚Gleichgültigkeit und Apathie', verbunden mit endlosen Parteifehden und leidenschaftlichem Hader. Es mache den Eindruck, ‚als ob es wahrhaftig Deutsche gäbe, die es nicht berührt, ob ihr Land vor der Geschichte dasteht als eine Verbrechernation, gebrandmarkt mit der unauslöschlichen Schande, in wohldurchdachter und ränkevoller Verschwörung die Katastrophe herbeigeführt zu haben, die zehn Millionen der Blüte der europäischen Jugend vernichtet und die Zivilisation bis in ihre Grundfesten erschüttert hat'. Der auf Lüge aufgebaute Versailler Vertrag ‚wird Europa vernichten, wenn

er nicht selbst vernichtet oder von Grund aus revidiert wird'. Es sei eine Sache auf Leben und Tod, es dürfe keine Zeit verloren gehen.

Die eben vernommenen Stimmen und unzählige andere liefern den Beweis, daß die Achse der Weltgeschichte seit jenen Unheilstagen sich zu drehen beginnt. Viele — und die schärfsten Opponenten französischer Politik — sind weit davon entfernt, Deutschlands Freunde zu sein. Vernunft bewegt sie in ihrem Kampfe gegen ein System, das zwar die Besiegten zugrunde richtet, zugleich aber auch den Siegern schweren Schaden zufügt. Auch sehen sie klar, daß aus der Saat des Hasses der Fluch neuer Kriege notwendig erwachsen muß. Verantwortlichkeit gegen die kommende Generation zwingt sie, einen angsterfüllten Warnungsruf ertönen zu lassen. Bei manchen auch ist es leidenschaftliche Liebe zur Wahrheit und zur Gerechtigkeit, die Lüge und Heuchelei treffen und verübtes Unrecht wieder gutmachen will. Aus all diesen Momenten erwächst eine geistige Macht, die gegen das schon wacklige Fundament reiner Gewaltherrschaft anstürmt. Ideen sind es, die jetzt auf unserer Seite fechten. Die Dauer unserer Erniedrigung liegt in Gottes Hand. Auch die scheinbar längste Zeit bildet nur eine kurze Episode des geschichtlichen Werdegangs, wenn auch in katastrophalen Epochen, wie wir sie jetzt durchleben, dieser Entwicklungsprozeß abruptere Formen annehmen kann. Was wir seit jenem brausenden Auftakt zum Weltdrama im Sommer 1914 schauten, war so gewaltig seltsam, daß auch die krauseste Phantasie es nicht auszumalen imstande gewesen wäre. So kann auch über Nacht Unvorhergesehenes eintreten, zugelassen von einer hinter dem Vorhang wirkenden Macht, das den Dingen ein vollkommen anderes Ansehen verleihen würde. Dieses Unvorhergesehene darf aber nicht in unsere Rechnung gezogen werden. Als sittlich freie Menschen steht uns das königliche Recht zu, an der Gestaltung unseres Daseins mit Hand anzulegen, und dieses Schicksal ist mehr als Wirtschaft. Ideen müssen unterstützt werden. Sie finden nicht Nahrung im Sumpfe materieller Lebensauffassung, sondern können nur im Geiste erfaßt und mit Hilfe von Seelenkräften wirksam gemacht werden. Auch in größter materieller Not darf ein Volk sich nicht in Knechtschaft fügen und auf dem Wege zur Freiheit seine höhere Bestimmung nicht aus dem Auge verlieren.

# Vom Wesen der historischen Entwicklung

## Von Peter Wust

I.

Mit heißem Bemühen hat Ernst Troeltsch in einer fast kaum übersehbaren Reihe von Einzelaufsätzen seit Jahren sich in das Geheimnis der geschichtlichen Entwickelung versenkt. In einem neuen Buch, ‚Der Historismus und seine Probleme' betitelt (bis jetzt die erste Hälfte im Verlag von J. C. B. Mohr in Tübingen, 1922, erschienen), hat er sodann die Resultate aller dieser Einzeluntersuchungen zusammengefaßt, und mit gesteigertem Interesse verfolgt man nun alle diese weitschichtigen Gedankengänge, weil man endlich hofft, irgendeinen befreienden und erlösenden Abschluß über diese in der modernen Philosophie so wichtige Frage zu finden.*

Aber man fühlt sich nach der Lektüre dieses ersten Bandes gedrängt, es von vornherein ganz offen zu gestehen: man findet diesen Abschluß leider nicht. Man wird nur an den Tantalusqualen vorübergeführt, die das europäische Denken der letzten Jahre, von Bergson, Dilthey und Rickert bis zu Oswald Spengler, durchzumachen hatte, um auch nicht den geringsten befriedigenden Ertrag für diese Sucherqualen einzuernten. Wohl weiß Troeltsch, daß in dem geheimnisvollen Zusammenhang von Absolutheit und Relativität, oder etwa von Notwendigkeit und Freiheit, das Wesen des geschichtlichen Werdens stecken muß. Aber woher den Maßstab nehmen, um die Vielheit der geistigen Erscheinungen zu messen und auf ihren einheitlichen Sinngehalt zu prüfen? Wo steckt das Rätsel der inneren Logik dieses ganz besonderen Seins und Werdens menschlicher Kultur und Geschichte?

* Bei der Erledigung der Korrektur muß ich folgendes hinzufügen: Inzwischen ist auch der zweite Teil des Buches von Troeltsch erschienen, das, im ganzen betrachtet, nur eine teilweise Umformung und Erweiterung seiner bisher vereinzelt erschienenen Aufsätze darstellt. Viel einschneidender aber ist dieses: Mittlerweile ist Ernst Troeltsch durch einen ganz unerwartet plötzlichen Tod von uns hinweggeschieden. Mein Aufsatz war als ein Appell an den Lebenden gedacht und geschrieben. Leider sollte er dem Denker nicht mehr zu Gesicht kommen. Die Ehrfurcht vor der Majestät des Todes müßte mir nun eigentlich gebieten, manches in der Form, namentlich im ersten Abschnitt, anders zu fassen. Indessen würde ein solcher Eingriff, wie mir scheint, dem Aufsatz das rauben, was ihm seine besondere Farbe verleiht. Deshalb habe ich mich nach einigem Zögern entschlossen, alles stehen zu lassen, wie es im Dezember 1922, also einige Wochen vor dem Tode von Ernst Troeltsch, niedergeschrieben wurde. Vielleicht darf ich es trotzdem wagen, nunmehr, tief ergriffen von dem plötzlichen Heimgang dieses so ernsten und ehrlich suchenden Denkers, dem ich mehr als allen anderen Philosophen der letzten Jahre verdanke, diese Abhandlung als eine Totengabe auf sein noch frisches Grab zu legen, in der Erwägung, daß wir einen uns teuren Toten am schönsten ehren, wenn wir, von seinen Gedanken ausgehend, zu neuen Gedanken fortschreiten. Seine Seele aber möge im Reiche der Ewigkeit ausruhen vom unruhevollen irdischen Gedankenstreit!

Es liegt auf der Hand, warum Troeltsch zu keinem befriedigenden Ergebnis kommen konnte. Er mag nämlich noch so oft auf das Wagnis der Metaphysik verweisen, er hat doch keinen Mut zur Metaphysik. Er hat nicht einmal den Mut, das ihm so unbequeme Joch des Kantianismus endgültig abzuschütteln, obwohl er doch ohne Unterlaß gegen diese dogmatische Schranke einer bestimmten, heute so vielgepriesenen ‚Wissenschaftlichkeit' anzurennen versucht. Er kommt nicht einmal bis zu jener Klarheit, Geschichte als Wissenschaft und Geschichte als wirklichen historischen Prozeß scharf auseinanderzuhalten. Fortwährend verwirren sich bei ihm diese beiden Begriffe, weil er bald logisch im kantisch-formalen Sinne, bald ontologisch im vorkantischen Sinne denkt. Und gerade diese Begriffsverwirrung ist ein Symbol für seine innere Zwiespältigkeit: Die kantische Gegenstandstheoretik verdirbt ihm überall das Konzept. Gewiß wird auch die Geschichte als dargestellte oder sagen wir lieber als begrifflich umgriffene Geschichte ihren Einfluß, ja gleichsam einen Teil ihrer konstitutiven Elemente aus dem historischen Prozeß selber empfangen, wie umgekehrt auch die begriffene Geschichte auf die Willensentscheidungen im historischen Prozeß wieder zurückzuwirken vermag. Aber warum läßt man denn nun in einem so wichtigen Punkte nicht bloß logischer, sondern auch ontologisch-metaphysischer Natur die Dinge sich so heillos und verzweifelt verwirren, daß man hinterher nur mehr einen Knäuel in der Hand behält, aus dem man keinen Anfangs- und keinen Endfaden mehr herausfinden kann? Und nun gar die Logik! Wie wird mit diesem Begriff hin- und hergespielt! Weiß man hier am Ende noch, welche Logik gemeint sein soll?

Ist es etwa die transzendentale Logik Kants, die bloß die formalen Bedingungen des Wissens und der ‚Gegenständlichkeit' der Erkenntnis untersucht? Die also fragt: Was macht das Wissen in seinem rein formalen Wesen möglich? Und was macht die ‚Gegenstände' der Erkenntnis möglich? Welches sind die rein formalen Urfaktoren des Wesens ‚Wissenschaft', ohne Rücksicht darauf, was im materialen Sinne nun von diesen Formen des Wissens gleichsam umfaßt oder umgriffen wird?

Oder aber ist es bei Troeltsch die Logik des historischen Geschehens selbst? Die innere Logik der Dinge, und hier im besonderen der historischen Entwicklung, das reale Band, das die unabsehbare Reihe aller Gestalten und ihres Wirkens zur Einheit des geschichtlichen Gesamtprozesses verknüpft?

Und nun gar die Metalogik; wie ist denn diese bei Troeltsch gemeint? Sie bildet vielleicht den tiefsten und fruchtbarsten Gedanken, den er in seine Problematik einfädelt. Aber in welchem Sinne ist sie gemeint? Wer kann das mit Sicherheit sagen bei dieser genialen Verwirrung aller Begriffe und aller Regionen? Was hilft uns da eigentlich noch das unbestreitbar starke konstruktive Talent dieses Meisters der historischen Meteorologie? Denn Meteorologie der Willensäußerungen menschlicher Gemeinschaft, nichts mehr ist das, was diejenigen zu geben haben, die mit

bewundernswerter Einfühlungsgabe etwa wie Dilthey den auf- und abwogenden Prozeß historischer Gestaltentwicklung von Jahrhundert zu Jahrhundert verfolgen und nachzuzeichnen versuchen. Meteorologie des Geistes ist es, aber nur in dem Sinne, daß die Wetterschwankungen der Gesamtseele beinahe Stunde für Stunde aufgezeichnet werden, mit Stunde für Stunde wechselndem Maßstab. Wo bleibt denn die Normallinie für den die Schwankungen aufzeichnenden Stift dieser pneumatischen Barometer? Nirgends wird wirklich und ernstlich nach der inneren Gesetzlichkeit gesucht, die all diesen Gestaltwandel des Geistes und der ‚Götter' des Geistes innerlich bestimmt. Nirgends wird ernstlich dem geheimen Punkt nachgespürt, wo Freiheit und Notwendigkeit in diesem gewaltigen Drama des historischen Werdens ineinandergreifen.

Seit Rickerts bedeutsamem Buch versucht man es auch mit den Werten. Aber auch hier spielt man wieder das alte Versteckspiel mit Begriffen. Was soll es aber helfen, wenn man bei einer so wichtigen Frage, wie der nach dem Wesen der historischen Entwicklung, nicht die Energie aufbringt, einmal alle zeitlichen Vorurteile beiseite zu werfen? Wenn man nach einem absoluten Maßstab sucht und jeden zeitlich auftauchenden Maßstab für absolut hält, für absolut hic et nunc, an diesem bestimmten Punkte der Zeit und auch des Raumes? Man soll sich in die Tendenz seiner Zeit einstellen und dieser Tendenz zum Siege verhelfen! So sagen diese Generalstäbler im Hauptquartier des Historismus. Aber welche Tendenz meinen sie? Welche von den vielen einer Zeit? Und die Tendenz welcher Stunde? Denn wechseln sie nicht fast Stunde um Stunde, die Tendenzen der Gemeinschaft? Da wäre denn die Maßstabfrage der Historie ganz reizvoll mit dem zenonischen Problem verknüpft, und bald könnte einer auftreten, der die Ethik des unendlich kleinsten Augenblicks schreibt. Es gibt sie ganz gewiß. Es gibt in der Tat so viele Ethiken, als es unendliche Bruchteile des Lebens gibt. Einsteins Gesetz gilt auch für die Ethik, weil es für alles geschaffene Sein gilt. Das wissen wir schon seit Heraklit. Nur sollen die Einsteine uns nicht weismachen wollen, daß alle diese Infinitesimalethiken nicht durch ein Kontinuum gebunden sind. Oder besser noch: durch das Epekeina, von dem auch das Kontinuum nur ein Abglanz ist. In ihm eigentlich, in diesem Epekeina Platons und aller großen Metaphysiker, wurzeln nämlich die zenonischen Paradoxe. Aber noch ein anderes sollen sich diese Einsteine der Geschichte gesagt sein lassen: Diese Infinitesimalethiken in allen Ehren! Aber mit ihnen ist der Welt des Handelns nicht gedient. Im Gegenteil. Sie sind immer die Zeichen dafür, daß eine Periode der Kultur im Abstieg begriffen ist. Denn die Ethiken großer Zeitalter pflegen massiv einheitlich zu sein. Sie nehmen nicht allzuviele Rücksicht auf die unendlich kleinen Tendenzen eines sogenannten problematischen Menschen. Ich weiß wohl, daß es innere Problematik gibt und geben muß. Aber ich weiß auch, daß sie mit starkem Willen und mit Demut bezwungen werden

muß. Große Epochen haben sie unbewußt und bezwingen sie unbewußt. Und deshalb lehnen sie das Infinitesimalproblem der Ethik für ihr Handeln ab, wie sie es auch ablehnen für alle ihre übrige Gestaltung. Sie erkennen massiv, sie treiben massive Kunst, sie glauben massiv. Hier liegt das ganze Geheimnis der Musik Johann Sebastian Bachs. Woher aber kommt es? Weil sie nicht aus einem zeitlichen Vorurteil heraus leben und ihre Idee gestalten, sondern aus dem Vorurteil der Ewigkeit. Gewiß, es mag sein, daß sie dabei zuweilen das Auge nicht hoch genug emporrichten. Daß sie auch mit dem besten Willen nicht einmal ihre Zeit, die infinitesimale Tendenz ihres Zeitwillens, völlig überwinden können, um in das lautere Epekeina der Ewigkeit zu greifen. Aber sie richten ihren Glauben wenigstens empor, und dieser ehrliche Wille zum Glauben macht sie groß.

Wo bleibt aber dieser Wille zur Ewigkeit, der einzige Drehpunkt aller großen Taten, wenn ich den Tanz um die Tendenzen der Zeit mitmache? Fließt nicht hier alles ununterbrochen fort? Sinkt nicht hier alles dauernd abwärts? Und aus dieser Welle allein, die ewig beweglich ist, sollte ich den Maßstab nehmen, einen beweglichen Maßstab, um die bewegliche Flut zu messen? Und nicht bloß den Maßstab zum Messen. Denn wir messen doch nur um der Tat willen, wir messen doch nur zu dem Zweck, um das Niveau festzustellen, auf das wir herabgesunken sind. Und um dann den Willen wieder emporzuzwingen, wenn er abgeglitten ist unter die klassische Normallinie der ‚Humanität, die den ewigen Sinn alles menschlichen Tuns anzeigt. Wir haben zwei Gravitationszentra in unserem Wesen, und unsere Bestimmung kann doch nur die sein, die Erdschwere in uns durch das Gesetz der Gottesschwere zu paralysieren. Wie aber wollen wir in die obere Region unseren Willen emporzwingen, wenn wir mit den beweglichen Maßstäben der niederen Region ihm die Kurve seiner Taten vormessen? Wo bleibt in unserer Zeit der Geist, der endlich, endlich einmal wieder gegen solche Schlaffheit des Geistes das Gesetz der Ewigkeit verkündigt und die wahren Gesetzestafeln von ‚der Bestimmung des Menschen‘ mit flammendem Glauben vom Berge Sinai herabbringt? Wo bleibt der Geist, den wir alle mit Sehnsucht erwarten, der der glaubenshungrigen Welt das Wort zu sagen wagt: Ich stabiliere die Souveränität des Glaubens wie einen rocher de bronze.

Enttäuscht und traurig legt man, man muß es offen und ehrlich sagen, auch dieses neue Buch von Ernst Troeltsch beiseite, ‚zu den übrigen‘. Doppelt enttäuscht, wenn man auf einen Geist wie Troeltsch einmal größere Hoffnungen gesetzt hatte, wie ich das tat, als ich in ‚der Auferstehung der Metaphysik‘ sein philosophisches Porträt noch hoffnungsfreudig zu zeichnen versuchte. Aber ich kann mir heute nicht mehr anders helfen. Ich muß ehrlich bekennen: Nein, so geht es nicht! Und schmerzlich ist es fast, hinzufügen zu müssen: Auch der noch ausstehende zweite Teil des Buches wird den befreienden Abschluß nicht bringen. Und innerlich bewegt zuckt man

die Achseln, wenn man überprüft, wieviel Wissen hier umsonst vertan ist. Wieviel Wissen ohne Weisheit! Denn, was hilft es mir, daß ich alle Theorien von Adam bis Spengler hier getreulich verzeichnet und zu einer gleißenden Perlenschnur vereinigt finde, wenn mich am Ende das grausige Bewußtsein packt: Also nichts weiter gibt es als ewig wechselnde Temperaturschwankungen des Geistes, in denen auch ich mitschwanken, mitfluten und mitversinken muß, ohne Maß und ohne Gesetz? Nur ein ewiges atmosphärisches Spiel in diesem Meer von Willensentscheidungen? Ein regelloses Spiel der Winde vielleicht, wechselnd mit jedem Druck der Luft? So soll also auch ich meine Muskeln erschlaffen lassen von dieser genialen Skepsis einer genießerischen Gestaltenschau? Anatole France hat also recht, wenn er Heiliges und Profanes in einem Atemzug nebeneinander nennt? Und beides vertauscht und vermischt und lächelnd schweigt? Denn alles ist Eitelkeit, und alles ist, so betrachtet, ein Spiel des Nichts, verweht vom Winde des Zufalls wie Sandspuren in der Wüste. Gewiß, gewiß, Ernst Troeltsch ist nicht Anatole France. Und wir täten ihm bitter unrecht, wenn wir ihn so einfach mit diesem ästhetischen Skeptiker auf eine Linie stellen wollten. Aber warum nennt er ihn so oft? Und warum nennt er so oft Ernest Renan, den geistigen Vater von Anatole France? Ist es nicht doch vielleicht eine geheime innere Verwandtschaft, aus vitaler Furcht äußerlich wieder und wieder abgewehrt, die Troeltsch am Ende mit jenem ‚Weisen' der lächelnden Ironie verbindet? Aber so ging es mit allen, die seit zweihundert Jahren aus der Schule Humes und Kants hervorgegangen sind. So war es schon mit Wilhelm von Humboldt und mit dem jungen Friedrich Schlegel. So war es mit Dilthey, und so ist es heute mit vielen seiner Schüler. Soll aber diese geistige Glaubensermattung noch ein drittes Jahrhundert sich fortsetzen?

Hätten wir doch wieder wenigstens einen ganz genialen und ganz furchtlosen Verneiner unter uns! Einen so urkräftigen und derben Zerstörer bedeutsamer Einheiten, wie z. B. David Hume einer war. Denn fürwahr, ich liebe einen solchen Kerl, der wenigstens in der totalen Negation Charakter offenbart. Man wird ihn ganz sicher vor den Strafrichter bringen, weil er als ein Feind der Gemeinschaft gelten wird. Aber ich würde ihn auch dann noch lieben, weil er über allen Relativismus erhaben wäre. Ich würde sogar für sein Leben bitten, weil er ein Held der absoluten Position ist. Ich würde dem Strafrichter sagen: Sichert meinetwegen die Gemeinschaft vor ihm und bringt ihn in einen eisernen Käfig! Aber sein Leben schonet! Denn er ist eine schöne Bestie.

Was aber sollen wir heute mit diesen weichen Naturen anfangen, die zum Ja keinen Glauben und zum Nein keinen mutigen Zweifel haben? Die alle Götter der Erde und der Jahrhunderte auf dem Jahrmarkt des Wissens feilbieten und, zwischen all diesen Herrlichkeiten einherwandelnd, lächelnd sagen: Kaufet Götter, kaufet, welche ihr wollt! Sind diese Meister der lächelnden Ironie oder der schmerzlich-gerührten Skepsis nicht schlimmere

Gefahren für die Zeit, als jener schöne Teufel der Negation vor dem Strafrichter, in den ich mich verlieben könnte? Fürwahr, viel lieber lese ich dann noch Macchiavellis herzerfrischende ‚Discorsi', als diese Bücher des modernen kraftlosen Historismus.

Gewiß, sie haben recht, wenn sie als Theoretiker der Geschichte auf den heraklitischen Fluß aller Dinge hinweisen. Nur gebe man das nicht aus für eine wahre Meteorologie des Geistes, worin der Drehpunkt der Bewegung fehlt. Denn in diesem Drehpunkt der historischen Bewegung liegt der Schlüssel zu dem Geheimnis, das wir Kultur und Geschichte nennen. Wo aber finden wir ihn?

## II.

Seit Jahren hat mich nichts ungestümer verfolgt, nichts innerlich mehr gequält als das Problem des ewigen Werdens, das Problem der ewigen Geburt aller Dinge. Je mehr ich aber seine unheimliche Rätselhaftigkeit betrachtete, um so mehr drängte sich mein Interesse dafür auf einen Spezialfall zusammen, auf den Spezialfall nämlich des menschlichen Werdens in Kultur und Geschichte. Ich las begierig die Werke der Denker unserer Zeit, soweit ihr Name von gutem Klang war. Ich verwirrte mich allerdings recht bald in der unabsehbaren Fülle ihrer Fragestellungen und Parteiungen. So konnte ich lange nicht recht weiterkommen mit meiner besonderen Angelegenheit. Aber eine innere Stimme sagte mir stets in aller Verwirrung ihrer Gedanken: sie haben das besondere Interesse deiner Fragestellung nicht, und ferner, die Lösung deiner Frage liegt nicht da, wo sie von diesen Ingenieuren der Wissensbauwerke gesucht wird. Ich las und las immer wieder Kant. Und ich hatte einen ganz ungewöhnlichen Respekt vor dem heiligen Ernst seines philosophischen Ringens. Im Hintergrunde seines Systems sah ich übrigens ganz unbestimmte Risse einer ehemalig geplanten großen Anthropologie, die jedoch durch die Frage nach den Wissensmöglichkeiten allmählich an Anziehungskraft für ihn verloren zu haben schien. Und so galt mir seine Anthropologie als ein Torso eines jugendlichen Plans, der sein eigentliches Lebenswerk vielleicht einmal hatte werden sollen. So sehr ich also auch Kant verehrte, eine innere Stimme sagte mir wieder und wieder: Erfüllung wird er dir nicht, kann er dir nicht geben. Warum redet er so gern und warum reden seine Anhänger so gern seit seinem Auftreten von der großen kopernikanischen Wendung des Geistes? Warum schaut man beinahe verächtlich auf die Zeiten und auf die großen jahrhundertealten Geister herab, die ihm vorausgegangen sind? Warum sollte denn alles, was je vor ihm gedacht wurde, bloß ein langsamer, mühsamer Anstieg sein, der zu dem Hochgipfel der ‚Kritik' führte? Warum sollte das, was Platon und Augustin und viele andere ähnlich wie diese dachten und sagten, mit einer stolzen Geste in das Reich der Naivität verwiesen werden? Und hat es nicht sogar mit dieser Naivität in der Entwicklung des Geisteslebens eine besondere Bewandtnis? Ist nicht auch Homer

in der epischen Kunst naiv und doch oder eben deshalb unerreichbar? Sind nicht die Evangelien von der gleichen unerreichbaren Naivität? Sind nicht gerade die Bücher des Alten Testamentes Meisterwerke von köstlicher Naivität, die wir wohl nie mehr erreichen können? Vor allem aber: was wollte ich denn wissen? Was wollte ich wissen, was mir Kant zu wissen einfach versagte? Kant und seine Nachfolger gingen gewiß alle einer sehr ernsten Frage nach, die irgendwie auch mit der meinigen zusammenhing. Aber sie verloren dabei die eine brennende Hauptfrage aus den Augen: sie sahen den Rätselbau der Wissenschaft, und erstaunt fragten sie: Wo ruht das Fundament dieses Palastes? Das alles setzte auch mich in Erstaunen, ganz gewiß. Denn nach dem Wissen hatte auch ich stets eine heiße Jagd unternommen. Aber das Wissen allein, um des Wissens willen, befriedigte mich nie. Ich fand mich als Mensch unter Menschen und mitten in eine ganz andersartige Natur versetzt. Ich fand viel ungestüme Regung in mir, ein Bohren und Nagen ohne Ende, und deshalb auch eine Sehnsucht ohnegleichen nach Ruhe, nach Stille, nach Sicherheit, nach Frieden. Aber es gärte in mir fort, es gärte im Willen, es gärte im Kopf. Was soll das alles bedeuten, so fragte ich mich oft. Warum ist denn die Natur im ganzen so gleich in sich selbst, so geruhig und stetig, ja fast so majestätisch in ihrer Stetigkeit wie ein Stück Ewigkeit? Warum müssen wir Menschen allein so ganz anders sein als die Natur? Und doch gehören auch wir irgendwie mit zu dieser Natur. Wir essen und trinken und schlafen wie die Tiere. Wir wachsen und mehren uns wie sie. Aber sind wir nicht doch so ganz anders geartet wie sie? Und ganz anders erst recht wie die Pflanzen und die Minerale? Bauen wir nicht alle über uns selbst hinaus? Und haben nicht alle Menschen ihre ganz besonderen Leiden und Freuden, jeder die seinen auf eine nur ihm eigene Art? Haben die Menschen nicht zuweilen Langeweile, und können die Tiere Langeweile haben? Können sie lachen und weinen, können sie scherzen und lügen? Können sie sich zieren? Und warum können wir das? Wie kommen die Menschen dazu, eine Sprache zu haben, ein so ganz mysteriöses Instrument, daß man erschrickt über die Rätsel, die man bei jeder Untersuchung auch der kindlichsten Sprache auftauchen sieht? Besitzt irgendein Wesen der Erde ein so kunstreiches, ein so klangvolles Instrument? Und weiter, warum haben wir Ehrfurcht? Was ist das, Ehrfurcht? Haben wir nicht Ehrfurcht vor Königen aller Art, ja manchmal sogar eine unerklärlich häßliche oder dumme Ehrfurcht? Und ganz sonderbar: Beten nicht alle Menschen, alle in irgendeiner eigenen Form? Beten denn die Tiere auch? Errichten sie Altäre? Bringen sie Opfer dar? Dichten und philosophieren die Tiere? Gibt es etwa auch unter ihnen sogenannte problematische Naturen? Warum gibt es sie bei den Menschen? So stürzten die Fragen wie ein gereizter Wespenschwarm auf mich los und verwundeten mich mit giftigem Stachel. Was ist der Mensch? Immer wieder verfolgte mich diese eine Frage. Immer zudringlicher, immer ungestümer wurde sie.

Warum gibt es bloß im Bereich des Menschen Ideen und Ideenkomplexe, die wachsen und sterben, oder eigentlich nie sterben, nie völlig sterben, sondern bloß zeitweilig wie schlafende Heere das große Trümmerfeld der Geschichte bedecken? Warum gibt es nur im Tatbereich des Menschen einen Wechsel der Stile, einen Wechsel der Throne, einen ‚Gestaltwandel der Götter'? Immer die eine Frage: Der Mensch, was ist er? Was ist er?

Ich tat mich weiter in allen möglichen Büchern um, um auf diese eine Frage eine befriedigende Antwort zu erhalten. Da gab es denn, wie ich bald fand, einen wechselreichen Chorus von Stimmen aller Art in bezug auf diese Frage. Aber auch in diesem Stimmengewirr kam mit Kant eine große Wendung. Bis zu Kant fand man immer wieder einige von den großen Weisen, die erklärten, das Reich des Menschen sei nicht bloß von dieser Welt. Es standen darüber allerhand tiefsinnige Dinge beim alten Platon, bei Plotin, bei Augustin. Und die großen Denker des Mittelalters schlossen sich ihnen an. Auch die Araber waren von ihrer Partei. Ab und zu freilich mischten sich auch schon in dieser vorkantischen Epoche die Stimmen einiger Zweifler ein, die den Menschen jedes höheren Besitzes und Erbrechtes entblößen wollten. Zweifler, die etwa sagten: Was seid ihr töricht, ihr Gottsucher? Laßt das alles! Geht in den Garten und arbeitet! Aber mit Kant erst fing die große Wendung an. Von da ab wurden die Stimmen der Zweifler, die bisher nur vereinzelt zu hören waren, zum brausenden Choral, der alles übertönte. Von da ab hieß es fast einstimmig: Der Mensch ist nur von dieser Welt. Oder aber: Wir können bestimmt nichts darüber ausmachen, ob der Mensch mehr ist als ein Sohn dieser Erde. Oder gar: Wir verbieten es, bei Strafe des Bannes von seiten der hohen Wissenschaft, in Zukunft noch über die längst verklungene Sage der Vorzeit von einem höheren Erbe des Menschen zu sprechen. So hatte zwar Kant selbst beileibe nicht gesagt. Er hatte nicht einmal so weit zu denken gewagt. Aber seine Schüler fingen an, solches zu lehren. Nun aber: Die geistigen Überbauten der Menschheit? Wie wollte man sie denn erklären? Wie etwa gar die stolze Halle der Wissenschaften? Das alles, so sagte man jetzt, ist nur eine Projektion des menschlichen Geistes auf eine äußere Fläche. Es ist eine Verlängerung seiner Organe, eine künstliche Verlängerung seiner leiblichen und geistigen Hände. Homo faber — der Mensch ist das Wesen, das Werkzeuge schafft, Werkzeuge in vielfacher Hinsicht. Und schließlich sagte man sogar: Alle geistigen Überbauten sind nur eine Folge seines irdisch-leiblichen Behagens. Das alles waren sehr bestechende Antworten.

Und eine Zeitlang gab ich mich wirklich gefangen. Ich fühlte zwar: Eine letzte Antwort auf meine Frage kann das alles noch nicht bedeuten. Aber ich konnte nicht gegen diese stolzen Herren der Wissenschaft ankämpfen. Ich ging in der Stille resigniert meinen Weg fort. Aber die Frage brannte und glühte fort wie Kohlen unter der Asche. Und zuweilen bohrte sie schmerzlich im Innern der Seele. Ich las dann wieder eifrig die Bücher

der experimentellen Psychologie. Aber schließlich widerten auch diese mich an. Ja, ich fing an, sie zu hassen. Mit Kunstgriffen aller Art, mit äußerlichen Kunstgriffen, suchte man da dem stummen, schweigenden Sein Antworten abzutrotzen, die es dem Zugriff dieser Methode einfach verweigerte. Die Psychologen der vorkantischen Zeit hatten noch mit anderen Methoden, und übrigens mit einem erstaunlichen Tiefsinn dem Wesen der Seele nachgeforscht. Und sie hatten andere Antworten erhalten. Was hatte Platon Tiefes von der Seele zu sagen gehabt! Aber Kant war ja das Gestirn meiner Zeit; er überstrahlte alles, was an Geistesgestirnen jemals am Himmel der Vorzeit geleuchtet hatte. Und man lief ja doch Gefahr, sich bloßzustellen, wenn man merken ließ, daß man von seinen Antworten nicht ganz befriedigt sei. Man kam sich naiv vor, wenn man an dieser Säule des modernen Wissenstempels zu rütteln wagte. Und man galt für naiv. Das positive Zeitalter mußte ja auch besser um diese Dinge Bescheid wissen. Und so ging man denn schweigend weiter und ging für sich abseits mit der bohrenden Frage im Herzen.

Aber sie ließ sich nicht ausschneiden aus der Seele. Sie war wie ein Krebsgeschwür, das unerbittlich fortwuchert. Und gerade dann fing sie plötzlich am schmerzlichsten zu brennen an, wenn man sich vor ihr in Sicherheit glaubte.

Da traf es sich denn eines Tages, daß ich auf ein ganz unscheinbares Geschichtchen des Dichters Heinrich von Kleist stieß. Es war überschrieben: ‚Über das Marionettentheater'. Vor den Dichtern hatte ich von jeher eine ganz besondere Ehrfurcht mir bewahrt. Zwar hatten die Kantianer auch vor diese geistigen Heroen, die ihnen ihr Kampffeld immer etwas zu bedrohen schienen, gewisse begriffliche Schranken gesetzt. Dichtung, bloße Dichtung! Wie ja auch die Metaphysik als Begriffsdichtung aus dem Bereich der ‚wissenschaftlichen' Philosophie hinausgewiesen wurde. Illusion — so lautete das immer bereite Schlagwort, mit dem alle ernsten Fragen beiseite gedrängt wurden. Trotzdem, wenn ich Goethe las oder Shakespeare oder auch die Tragiker der Alten, dann horchte ich zuweilen auf. Standen da nicht seltsame, tiefsinnige Gedanken, die mir nicht schlecht zu meiner Frage zu passen schienen? Und gerade die Dichter schienen mir dann noch die besten Philosophen zu sein. Etwas naiv freilich, wie Platon ja auch. Aber doch auch Philosophen. Keine zwar, denen man einen Lehrstuhl hätte anbieten können. Denn dazu fehlte ihnen zu sehr der höhere Adel der Wissenschaft. Vor allem hielten sie zu wenig auf die technischen Begriffe. Sie schufen lieber intuitiv ihre Werke, und sie fädelten intuitiv ihre Gedanken über den Sinn des Lebens hinein. Dabei ließen sie es dann bewenden. Aber ich konnte es nicht leugnen: Zuweilen gaben diese Dichter mir recht bedenkliche, recht besinnliche Antworten auf meine Frage, in die ich nun einmal verbohrt war. Und meist waren es Antworten, die denen der etwas veralteten vorkantischen Denker sehr ähnlich sahen, den Antworten etwa, wie sie Platon, Augustin, Thomas, Malebranche gegeben

hatten. Kurz und gut also, ich bewegte mich, auch als Philosoph, recht gern und recht häufig in ihrer Gesellschaft.

So kam ich denn also auch eines Tages über die Werke des Heinrich von Kleist und entdeckte das Geschichtchen vom Marionettentheater. Aber was war das? Was war denn das? Es fiel mir wie Schuppen von den Augen. Ich erschrak über mich selbst, ich erschrak über die Tiefen der Welt. Und zunächst war es mir unmöglich, alles auf einmal zu fassen. Ich mußte wiederholt zu dieser kleinen Geschichte zurückkehren. Und ich mußte es jedem sagen, den ich traf, was ich entdeckt hatte. Ich mußte es jedem schreiben, von dem ich Verständnis für das erwarten konnte, was mich seit langem bedrückte: Lesen Sie doch einmal Kleists Geschichtchen vom Marionettentheater! Was sagen Sie dazu? Muß man nicht in Angst und Zittern geraten vor der Tiefe des Gedankens? Wahrhaftig, da stand ja auf etwa zehn Seiten eine ganze Philosophie vom Wesen des Menschen. Freilich, nicht begrifflich verklausuliert wie etwa bei Rickert, bei Husserl, sondern eingehüllt in einen ganz unscheinbaren dichterischen Gehalt; aber so tief, so zum Erschrecken tief, daß man nicht glauben konnte, daß so etwas möglich sei. Und mit einem Hinweis auf das dritte Kapitel der Genesis, daß man nun auch über dieses Kapitel bei erneuter Lektüre in ein immer tieferes Staunen kam. Das Seltsamste aber war: etwas eigentlich Neues stand nicht bei Kleist. Es war so ungefähr das, was man in anderer Form auch bei Platon las und bei manchen Dichtern. Vor allem auch in den Evangelien oder in den Paulusbriefen. Aber es war so eigenartig gesagt, daß der alte Inhalt doch urplötzlich wie eine neue Vision sich darstellte.

Ich ging langsam daran, diese Gedanken Heinrich von Kleists mir Wort für Wort zu überlegen und in die Sprache der philosophischen Begriffe wie in die Sprache meiner Problematik zu übersetzen. Und von jenem Tage an war bei mir der Bann des modernen Denkens gebrochen. Kant trat zurück, die Weisen der vorkantischen Zeit wurden wieder in ihre Rechte eingesetzt. Ich las erneut die Alten, ich las die Evangelien, die Schriften des Mittelalters. Ich fing jetzt erst an, den tiefen Malebranche zu verstehen. Ich gewann Verständnis für Pascal, für den Maine de Biran des ‚Journal intime'. Ich lernte Baader schätzen trotz der tollen Verworrenheit seiner Schriften. Ich griff zu Gratrys Werk ‚De la connaissance de l'âme'. Und immer klarer entwickelte sich mir seitdem das Ergebnis: die moderne Philosophie ist mehr und mehr in Verfall geraten, seit sie das Wesen des Menschen zu unterschätzen oder zu überschätzen angefangen hat. Und ich sagte mir: Wenn wir die Philosophie wieder aufbauen wollen, wirklich wieder aufbauen wollen, dann müssen wir alle miteinander energisch der bisherigen babylonischen Begriffsverwirrung ein Ende machen. Wir müssen mit heiligem Ernst und mit heiligem Eifer daran gehen, das Wesen des Menschen mit dem tiefen Blick zu betrachten, wie das Heinrich von Kleist in diesem Geschichtchen getan hat. Wir müssen, kurz gesagt, eine Anthropologie von neuem aufbauen.

Von ihr aus allein kann sich uns auch das Wesen der historischen Entwicklung erschließen. Aber das Ergebnis wird ganz anders aussehen als dasjenige, das uns Ernst Troeltsch anzubieten wagt. Denn die Entwicklung des geschichtlichen Reiches, so können wir schon von vornherein zusammenfassend andeuten, kann nichts anderes darstellen als das fortgesetzte Ringen der Menschheit um die Herstellung ihrer wahren Wesenheit, ihrer wahren Humanität. Diese Humanität also ist denn auch der Maßstab, den wir aus der Fülle der geistigen Erscheinungen herauszusuchen haben. Nicht induktiv im herkömmlichen Sinne, sondern spekulativ wie Heinrich von Kleist.[1])

## III.

Was hat uns nun Heinrich von Kleist zu erzählen? Es ist nicht allzuviel. Und doch ist es für die spekulative Metaphysik und speziell für die spekulative Anthropologie mehr als genug. In irgendeiner deutschen Stadt ist ein berühmter Tänzer an der Oper angestellt. Ein Herr, der sich zufällig einige Zeit in jener Stadt aufhält und den Künstler vom Besuch der Oper her kennt, trifft mit ihm eines Tages zusammen und drückt ihm bei dem ersten Gespräch mit ihm sein Erstaunen darüber aus, daß er ihn schon häufiger in einem aus Brettern aufgebauten kleinen Marionettentheater am Markt des Städtchens gesehen habe. Er könne nicht verstehen, was in aller Welt einen so berühmten Künstler des öfteren zu einer so harmlosen Belustigung der Kinder und des gewöhnlichen Volkes zu treiben vermöge. Der Künstler enthüllt dem neugierigen Frager, daß er sich über den Mechanismus dieser Puppen allerhand Gedanken gemacht habe. Er müsse die Grazie dieser Puppen bei den Bewegungen ihres Tanzes bewundern. Und seiner Meinung nach rühre diese Grazie daher, daß diese Gliedermänner mehr als menschliche Tänzer den natürlichen Gesetzen der Bewegung folgten. Nicht ganz freilich, denn sie würden ja zu einem Teil immer noch von menschlichen Händen bewegt. Und so suche er denn schon lange nach einem besonderen Kunstgriff, um die Puppen auch noch von dem letzten Rest menschlicher Beihilfe befreien zu können. Auch dieser letzte ‚Bruchteil von Geist' müsse aus den Gliedern der Drahtpuppen entfernt werden. Dann erst werde in ihrem Tanz die letzte Vollendung ihrer natürlichen Grazie deutlich hervortreten. Der Frager ist bei der Enthüllung solcher Gedanken in ein begreifliches Erstaunen geraten. Was

[1] Erst nach der Niederschrift des Aufsatzes fiel mir ein Büchlein in die Hände von Hanna Hellmann: Heinrich von Kleist. Darstellung des Problems (Heidelberg 1911, im Verlag von Karl Winter). Darin wird die Geschichte ‚Über das Marionettentheater' zum Mittelpunkt des Kleistproblems gemacht. Ernst Cassirer weist in ‚Idee und Gestalt' auf dieses Büchlein von Hanna Hellmann hin, doch ohne jedes Verständnis für ihre Kleistauffassung, die dahin zielt, den Dichter als einen platonistisch denkenden Metaphysiker zu betrachten. Ich möchte hier mit allem Nachdruck auf die sehr feine Kleiststudie Hanna Hellmanns hinweisen.

denn für ein Vorteil für die Bewegung der Puppen dadurch entstünde, meint er, daß man sie gänzlich von dem Zugriff einer menschlichen Hand freimache. ‚Zuvörderst ein negativer,' gibt der Künstler zur Antwort, ‚nämlich der, daß sie sich niemals zierten. Denn Ziererei erscheint, wie Sie wissen, wenn sich die Seele (vis motrix) in irgendeinem anderen Punkte befindet, als in dem Schwerpunkt der Bewegung.' Uns Menschen aber, so fügt er hinzu, sei die Freiheit von Ziererei und also die Rückkehr zur natürlichen Grazie verwehrt, seit wir von dem Baum der Erkenntnis gegessen hätten. ‚Doch das Paradies ist verriegelt und der Cherub hinter uns; wir müssen die Reise um die Welt machen und sehen, ob es vielleicht von hinten irgendwo offen ist.' Aber es sei den Menschen schlechthin unmöglich, in der natürlichen Grazie sich mit dem Gliedermann (oder besser: mit der Natur) zu messen. Nur ein Gott könne sich auf diesem Felde mit der Materie messen, und hier sei der Punkt, wo die beiden Enden der ringförmigen Welt (Natur und Gott) ineinandergriffen. Und dabei verweist der Künstler tiefsinnig genug auf das dritte Kapitel der Genesis.

Daraufhin werden zwischen den beiden Unterrednern, die sich inzwischen am Beispiel der Marionettentänze in eine ungewöhnliche Tiefe der ersten und letzten Fragen des Seins hinabgegrübelt haben, kleine Erlebnisse ausgetauscht, die jene absolute Grazie und Sicherheit, jene völlige Instinkteinheit der Natur im Gegensatz zu der Zwiespältigkeit und zu dem doppelten Gravitationsgesetz des Menschen sinnfällig illustrieren sollen. ‚Wir sehen,' so faßt schließlich der Künstler das Ergebnis ihres kurzen Gesprächs zusammen, ‚daß in dem Maße, als in der organischen Welt die Reflexion dunkler und schwächer wird, die Grazie darin immer strahlender und herrschender hervortritt. Doch so, wie sich der Durchschnitt zweier Linien, auf der einen Seite eines Punkts, nach dem Durchgang durch das Unendliche plötzlich wieder auf der anderen Seite einfindet, oder das Bild des Hohlspiegels, nachdem es sich in das Unendliche entfernt hat, plötzlich wieder dicht vor uns tritt, so findet sich auch, wenn die Erkenntnis gleichsam durch ein Unendliches gegangen ist, die Grazie wieder ein; so daß sie zu gleicher Zeit in demjenigen menschlichen Körperbau am reinsten erscheint, der entweder gar keins oder ein unendliches Bewußtsein hat, d. h. in dem Gliedermann oder auch in dem Gott.' ‚Mithin', sagt darauf der andere, ‚müssen wir wieder von dem Baum der Erkenntnis essen, um in den Stand der Unschuld zurückzufallen.' ‚Allerdings,' antwortet zustimmend der Künstler, ‚das ist das letzte Kapitel von der Geschichte der Welt.'

* * *

Was aber ist denn nun an diesem harmlosen Geschichtchen so Bedeutsames für unsere Frage? Vor allem eins: Hier ist mit beinahe visionärer Gewalt die Wesensschau, von der heute alle Welt redet, in vollendeter Form erreicht. Wesensgesetzlich sind im spekulativen Blick zwei Ur-

regionen mit völliger Deutlichkeit sichtbar gemacht. Wir sehen im Verlauf dieses knappen Gesprächs die Region der Natur und die Region des ‚reinen Geistes' unmittelbar vor uns stehen. Wie kommt das wohl? Ich weiß es selbst nicht genau zu sagen, wie das der Künstler angefangen hat. Ich weiß nur: die beiden Regionen stehen unmittelbar vor dem geistigen Auge. Mir scheint, daß vieles für diese Wesensverdeutlichung, uns unbewußt, zusammenwirkt. Vor allem aber ist es wohl das Beispiel von dem Gliedermann, in dem noch ein Rest von menschlicher Beihilfe, ein ‚Bruchteil von Geist', übrig bleibt, das diese mäeutische Wirkung erzielt, vorausgesetzt, daß man sein Auge durch kein Schulvorurteil trüben läßt und die Dinge für sich selbst, in ihrer wesensmäßigen Aufdringlichkeit, sprechen läßt. Sofort aber wird nun auch, nachdem vom Menschen aus das Wesen des Gliedermanns als des Vertreters der Natur, und das Wesen des ‚reinen', von Reflexion und von natürlicher Schwere freien Geistes sichtbar geworden ist, das Wesen des Menschen blitzartig in den Blickpunkt des inneren Auges gerückt. Der Mensch stellt sich uns jetzt dar als ein Mittelwesen von gemischter Natur, als ein Wesen, in dem ‚ein Bruchteil von Geist' sich mit einem ‚Bruchteil von Natur' oder mit einem ‚Bruchteil von Schwere' in rätselhaftester Weise zusammenfindet.

Nachdem einmal die drei Urregionen des Seins von Natur, Mensch, Gott in voller Klarheit vor uns stehen, verdeutlichen sie sich von selbst wechselseitig mit jedem weiteren Einzelzug der Geschichte und mit jedem weiteren Schritt der spekulativen Betrachtung. So tritt etwa die über den Menschen hinausliegende, ebenso wie die Natur einheitlich in sich geschlossene Region des ‚reinen' Geistes, die geschlossene Region der vollendeten Grazie übernatürlicher Art, noch deutlicher aus einem Beispiel hervor, das wir bis jetzt unerwähnt gelassen haben. Es wird an einer Stelle der kleinen Geschichte darauf hingewiesen, daß die Puppen nicht in dem Grade unter dem Gesetz der Schwerkraft zu leiden hätten wie der menschliche Tänzer. Sie berührten den Boden bloß wie Elfen, leicht und flüchtig, gleichsam um sich dadurch einen neuen Anstoß zu geben. Deshalb, so wird gesagt, gäbe eine berühmte Tänzerin viel darum, wenn sie sechzig Pfund leichter wäre. Es liegt viel mehr Tiefsinn in dieser Bemerkung, als es so von vornherein den Anschein hat. Das Wesen der geistigen Grazie, das Wesen des vollendeten Geistes überhaupt, schimmert hier durch Bild und Wort hindurch. Denn der Gedanke blitzt auf, daß zur Erreichung der ‚geistigen Grazie', die der ‚natürlichen Grazie' nur in einem gewissen Sinne korrespondiert, es nur erforderlich wäre, den ‚Bruchteil von Materie' oder den ‚Bruchteil von Natur' zu überwinden, um die Totalität des rein geistigen Zustandes zu erlangen. Damit fällt von neuem ein ganz heller Lichtstrahl auf das Wesen des unendlichen Geistes, und andererseits werden auch gewisse Seiten des endlichen Geistes von diesem Blickpunkt aus eigenartig belichtet. Der Dichter selbst hat den Gedanken nahe gelegt durch seine Unterscheidung von endlicher und un-

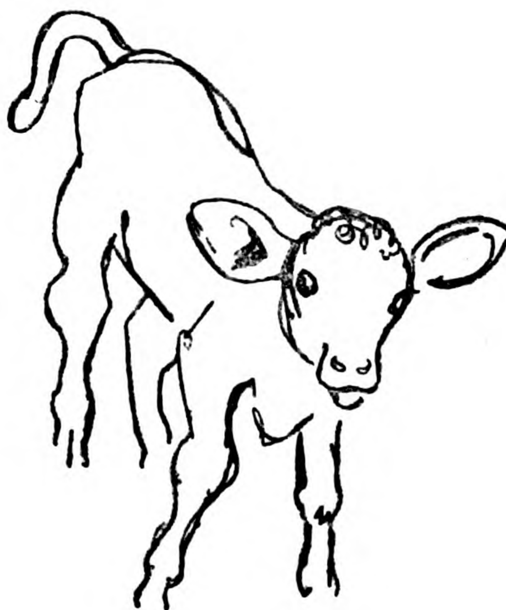
endlicher Erkenntnis, die er sehr geschickt durch Heranziehung von Beispielen aus der Mathematik und aus der Optik zu verdeutlichen versteht. Überhaupt kann man sagen, daß sich bei Kleist unverkennbar enthüllt, was spekulatives Denken mit einem Mindestmaß von Beispielen aus den sämtlichen Bezirken des Wissens, und was bloß induktives Denken mit einem Maximum von Stoffauswahl erreichen kann. Nicht die Masse des Stoffes entscheidet, wie etwa Eduard von Hartmann in seiner ‚Kategorienlehre' sie verwenden zu müssen glaubt, oder wie Hans Driesch in seinen so qualvollen Büchern, sondern allemal entscheidet die Art, wie der Stoff dem Blick des Betrachters dargeboten und wie er spekulativ ausgenützt wird.

Eine ganze Reihe von Einzelmomenten, in das Ganze mit virtuoser Kunst hineinverwebt, vervollständigen bei Kleist diese Wesensschau der drei Seinssphären. So etwa der Hinweis auf das Wesen der menschlichen ‚Ziererei' im Gegensatz zur natürlichen und zur geistigen Grazie, das Bild vom Schwerpunkt und von der Entfernung der Seele aus dem Schwerpunkt der Bewegung, die teilweise negative Bedeutung der Reflexion für das menschliche Handeln (vielleicht die Urzelle von Kleists metaphysischen Betrachtungen im Anschluß an die Genielehre Goethes, Herders, Kants), schließlich der Hinweis auf das Kapitel der Genesis, das man nach der genauen Lektüre dieses Geschichtchens wie eine ganz neue Offenbarung liest und erschüttert immer wieder lesen muß, sowie die ganz ergreifende Schlußbemerkung über ‚das letzte Kapitel der Geschichte der Welt' — das alles zusammengenommen ergibt ein so abgerundetes Gemälde einer ungewöhnlich tiefen, nur etwa noch an Franz von Baader erinnernden Geschichtsmetaphysik, daß man nicht leicht etwas Tieferes finden wird.

Das Wesen des Menschen vor allem ist hier mit ein paar knappen Strichen so meisterhaft klar hingezeichnet, daß man die angedeuteten Linien überall nur weiterzuziehen braucht, um ein befriedigendes Ganzes zu erhalten. Man sieht den Menschen mit seiner ganzen notwendigen Problematik, mit seiner aus Freiheit und Notwendigkeit zusammengesetzten Natur, mit der aus dieser doppelten Schwerpunktartigkeit sich für ihn ergebenden zugleich glücklichen und zugleich tragischen Dialektik, ein für allemal wesensmäßig zwischen den beiden Regionen des glücklich-dumpfen ‚Es will' und des glückselig-geistverklärten ‚Ich bin' eingeordnet, unentfliehbar eingeordnet. Weil er an beiden Regionen, an der Vitalsphäre wie an der Geistessphäre seinen Anteil hat, deshalb ist er das paradoxe Mittelwesen von ‚notwendiger Freiheit' und ‚freier Notwendigkeit'. Und auch das liegt in allem dunkel angedeutet, daß der Mensch auf Grund seiner Mittelstellung zwischen Relativsphäre und Absolutsphäre ein dauernd auf- und abschwankendes Dasein führen muß, weil ihm in keinem der beiden geschlossenen Regionen eine volle, sichere Ruhestätte gegönnt sein soll. Ihm allein ist es gegeben, an keiner Stätte zu ruhen, sondern in unaufhörlichem Kampfe sich mit den Mächten von









Richard Seewald/Textbilder aus „Tiere und Landschaften"



Natur und Freiheit Stunde für Stunde um sein Wesensgesetz auseinanderzusetzen. Und immer muß ihm die Versuchung nahe liegen, bald nach unten hin, bald nach oben hin einen Durchbruch aus der ihm zugewiesenen Sphäre in die beiden Nachbarregionen zu wagen. In all dem aber liegt auch schon, Kleist vielleicht noch unbewußt, das große, schauerlich große Geistesdrama aller historischen Entwicklung angedeutet, das zum erlösenden Schauspiel wird, wenn der Mensch als Einzelner und die Menschheit als Ganzes die ‚wahre Humanität', d. h. die klassische Mittellinie der Vermittelung zwischen der niederen und der höheren Region, zwischen Leibessphäre und Gottessphäre, als ihr Wesensgesetz erkennt und in Demut hinnimmt; zur erschütternden Tragödie, wenn die Menschheit dieses Gesetz zu durchbrechen versucht, sei es in Verzweiflung oder in animalischem Verzicht auf ihre Größe, sei es in luziferischer oder ekstatischer Überhebung durch Verachtung des Gesetzes ihrer Erdenschwere und ihrer leiblichen Bindung an die Region der Sinnlichkeit.

Tiefsinnig ist dann ferner bei Kleist die Lehre vom Instinkt oder besser vom Doppelinstinkt der menschlichen Natur, wie sie sich in der Gegenüberstellung von natürlicher und geistiger Grazie ausdrückt, in der Parallelisierung von einheitlicher Natur unter uns und einheitlicher Natur über uns. Tiefsinnig ferner der Einblick in die notwendige Mischung von Reflexion und Intuition im Menschengeist. Denn ebensowenig wie der Mensch den ‚Bruchteil der Materie' aus seinem Wesen austilgen kann, um in der Region des ‚reinen Geistes' aufzugehen, ebensowenig kann er den Bruchteil seines Geistes zum vollen Ganzen des völlig jenseitigen Wesens abrunden. Die wahre und höchste Intuition bleibt diesem reinen Geiste des ‚intellectus archetypus' vorbehalten, dessen Blick durch keine Schranke gehemmt ist, dessen Blick allein lautere Schöpferkraft ‚ex nihilo' ist. Der ‚Bruchteil der Reflexion' steht im menschlichen Denken wesensmäßig mit dem von Gott geschenkten ‚Bruchteil der Intuition' zusammen; aber ein Bruchteil von Intuition ist doch im Menschen vorhanden, obwohl kein Mensch, von der Reflexion selbst beschwert und gehemmt, das Wesen dieser partiellen Schöpferkraft zu definieren vermag. Auch hierin muß sich der Mensch mit der richtigen Mischung der beiden Kräfte zu bescheiden versuchen, genau wie er die Harmonisierung von Leib und Geist willig als sein Gesetz und als seine ewige Aufgabe hinzunehmen hat.

Worin besteht nun also das Wesen des Menschen? Es ist darin zu suchen, daß er zwei Schwerpunkte hat, den Schwerpunkt des Leibes und den Schwerpunkt des Geistes, den Schwerpunkt der niederen und den Schwerpunkt der höheren Region. Und entsprechend diesem doppelten Gravitationszentrum gehorcht er dem Gesetz einer doppelten Bewegung, einer Bewegung der Materie und einer Bewegung des Geistes.

Alle reinen Naturwesen dagegen sind nur biologisch zentriert. Es wird für die Erhaltung ihres Daseins nur durch das Naturgesetz gesorgt, das sich in der Tierwelt zum Instinkt erweitert. Deshalb können

auch die Naturwesen nie aus ihrer Bahn weichen; sie kennen keine Wesensdeklination. Das ist der Grund, weshalb sie in ihrem ganzen Wirken und Tun absolut wahr, absolut ehrlich und zuverlässig, absolut naiv sind. Sie können sich nicht zieren wie der Mensch. Denn der Schwerpunkt ihres Wirkens fällt immer mit dem Schwerpunkt ihres Wesensgesetzes zusammen. Die Natur selbst ‚denkt' durch sie hindurch, sie handelt und wirkt durch sie hindurch. Ein einziger kosmischer Instinkt greift durch die ganze Vielheit der Naturwesen wie eine Universalkraft hindurch. Ein einziger großer Naturwille hält alle diese Gestalten auf der ihnen vorgezeichneten Bahn fest, nach unabänderlichen, großen, ehernen Gesetzen.

Aber dieses Leben eines reinen, nur für den Augenblick, nur für die Vitalregion geschaffenen Seins hat bei allem Glück der Einheit den Nachteil, daß es dieser unvariablen Region, dieser Region rein relativer Umgrenzungen und Umhüllungen, so wohltätig sie sein mögen, schicksalsmäßig eingeschmiedet bleibt. Es führt, ohne es zu wissen, ein Prometheusdasein. Keines dieser Wesen kann daher über sich hinausbauen. Die Natur muß sie mit wohltätigen Täuschungen umgeben, damit sie in biologischer Sicherheit stehen. Aber sie haben daher auch nicht die geringste Fähigkeit, mit einem besonderen Auge, das bis zur Absolutsphäre des reinen Geistes hindurchschaut, die Relativität ihrer Daseinsbedingungen abzumessen, den biologischen Schein zu erkennen. Und so kann es denn auch für die Natur keine Geschichte im Sinne einer inneren Wesensdeklination geben. Denn Geschichte kann es nur da geben, wo ein Wesen an der Relativität alles endlichen Daseins und an der Absolutheit des reinen Geistdaseins im gleichen Moment Anteil hat, so daß sein Auge grad- und stufenweise alle Bedingungen vom niedrigsten Punkt der Relativität bis zum höchsten Punkte des absoluten Epekeina prüfen und messen kann. Eben in dieser Fähigkeit, auf der Skala der ewig veränderlichen Bedingungen prüfend und frei wählend auf- und abzusteigen, liegt das wesentliche Moment der Geschichte, liegt auch das Gesetz ihrer Entwicklung. Die Natur hat wesensmäßig nicht diese Fähigkeit, und deshalb hat sie keine Geschichte in jenem tieferen Sinne, wie Geschichte allein verstanden werden darf. Sie wird nie von dem Grundgesetz innerer Einheitlichkeit, bloß biologischer Zentriertheit, abweichen. Sie wird niemals ihre natürliche Grazie verlieren. Darin aber gleicht sie dann geradezu dem göttlichen Wesen, das, wenn auch in einer ganz anderen Form, in der Form der vollen Freiheit, dieselbe Stetigkeit und Einheitlichkeit, dieselbe Geschichtslosigkeit, dieselbe vollendete Grazie besitzt. Und es ist daher begreiflich, wenn naturfromme Gemüter wie Goethe oder die beiden Humboldt mit unwiderstehlicher Gewalt von der keuschen Treue, von dem göttlichen Ewigkeitsabglanz in der Natur ergriffen und bezaubert werden. Und man kann ihren Naturpantheismus verstehen, der nur auf einer Verwechselung jenes Widerscheins natürlicher Grazie mit der höchsten und vollendeten Grazie des reinen Geistes selbst beruht.

Diese ganze Wesensgesetzlichkeit ändert sich mit einem Schlag im Bereich des Menschen. Mit einem Schlag, sage ich ausdrücklich, und nicht etwa durch eine Entwicklung von Jahrtausenden. Wir haben es beim Übergang vom Naturreich zum Menschenreich mit einem plötzlichen qualitativen Sprung zu tun. Es muß endlich, entgegen allen andersartigen zeitlichen Entwicklungstheorien, als ein Grundgesetz der menschlichen Wesenssphäre erkannt und anerkannt werden, daß im selben Augenblick, wo die bloße Vitalsphäre gesprengt wird und der neue Schwerpunkt des Unendlichen, die Absolutsphäre des Geistes, in ein Wesen der niederen Region hineinrückt, die ganze Natur dieses Wesens sich total verändern muß. Der Mensch kann unter keinen Umständen seine Herkunft aus der bloßen Vitalregion herleiten. Aber hier gerade ist der Punkt, wo alle sogenannte bloße induktive Metaphysik im Stile der Eduard von Hartmann, Driesch und Erich Becher versagen muß. Der Blick in diese Regionen tiefster Metaphysik kann sich nur dem spekulativ geübten Auge erschließen, und es bedarf dieses Auge für einen solchen Blick in die dunkelsten Abgründe des Seins keineswegs eines Maximums von Stoff, wie wir das deutlich genug bei Heinrich von Kleist gesehen haben. Im Gegenteil, es dürfte in solchen übertriebenen Stoffaufhäufungen der so überaus vorsichtigen und stets auch zu einem fast ausschließlich diskursiven Denken neigenden Köpfe eher ein Mangel an spekulativer Sehkraft zu erkennen sein. Und wo diese Sehkraft vorhanden ist, da kann sie gerade durch die übermäßige Stoffanhäufung, wie etwa der Fall Ernst Troeltsch deutlich genug zeigt, empfindlich geschädigt werden.

Nur spekulativ also kann man es im Denken erfassen, daß in demselben Augenblick, wo der Funke des Geistes wie ein Blitz aus der höheren Geistesregion in das bloß vitale Leibgebilde einschlug, die ganze innere Wesenheit dieser Natur sich umformen mußte. In diesem Augenblick mußten sich die Gesichtszüge umwandeln, weil ein inneres Licht höherer Art auf ihnen zu leuchten begann. Die Gliedmaßen selbst mußten diese geistige Gestaltwandlung mitmachen. Mit Recht sagt Kant in der Anthropologie: ‚Die Charakterisierung des Menschen als eines vernünftigen Tieres liegt schon in der Gestalt und Organisation seiner Hand, seiner Finger und Fingerspitzen, deren teils Bau, teils zartem Gefühl, dadurch die Natur ihn nicht für eine Art Handhabung der Sachen, sondern unbestimmt für alle, mithin für den Gebrauch der Vernunft geschickt gemacht und dadurch die technische oder Geschicklichkeitsanlage seiner Gattung als eines vernünftigen Tieres bezeichnet hat.' Hier also liegt der Ursprung des homo faber: jede Organverlängerung zum künstlichen Werkzeug, von der Hacke bis zum Mikroskop, ist darauf zurückzuführen, daß der Mensch durch einen Blick in die Absolutsphäre die biologischen Schranken der bloß animalischen Natur gesprengt hat. Von hier aus allein erklärt sich das Wesen der menschlichen Sprache, die in wundervollster Weise die Doppelheit der menschlichen Anlage widerspiegelt: Sie bedeutet

einen Bruch mit dem System der bloß biologischen Naturlautzeichen. Sie ist frei und weit und beweglich wie der menschliche Gedanke; sie allein ermöglicht es ihm, Zeit und Raum zu überwinden und über alle irdischen Schranken hinweg seine Leiden unmittelbar vor Gott vorzutragen. Aber sie zeigt auch mit dieser erhabenen Majestät der Geistigkeit zugleich alle Schwächen und Nachteile der menschlichen Beweglichkeit. Sie nimmt die Lüge auf, wie sie die Wahrheit aufnimmt, weil sie ein getreues Porträt dessen sein muß, der sich ihrer bedient. Und so könnte man in allem, was der Mensch zum Ausdruck seiner selbst benützt, dieselbe gleiche Wesensgesetzlichkeit seiner inneren Natur aufzeigen. Der erste Geistesfunke schuf ihn völlig um, und er schuf im gleichen Moment seine Mimik, seine Sprache, seine Kunst, seine Musik, seine Religion, den ganzen Überbau seiner Geistigkeit: Der erste schöpferische Funke des Geistes, der wie ein Blitz in die Nacht der Vitalregion schlug, schuf den Menschen als ein ‚metaphysisches Tier', als ein göttliches Tier. Durch diesen zündenden Blitz des ‚reinen' Geistes wurde er gottähnlich, nicht bloß — wie die alten Scholastiker das tiefsinnig ausdrückten — per vestigium, sondern per imaginem et similitudinem.

Allmählich fühlen wir jetzt Boden unter den Füßen. Unsere Gewißheit verstärkt sich mehr und mehr, daß nur auf diesem von altersher bekannten metaphysischen Gelände das Fundament für die wahre Anthropologie und für die mit ihr in engem Zusammenhang stehende Geschichtsphilosophie errichtet werden kann. Es wird das Fundament einer Anthropologie sein, die ihre Aufgabe darin sucht, die Struktur der Menschenseele aus ihrer Stellung in den Regionen des Seins zu erkennen, d. h. aus ihrer wesensgesetzlich erschaubaren Einordnung zwischen den beiden Regionen von Natur und Gott. Sie darf es weder dulden, daß die Menschenseele herabgezogen wird in die bloße Vitalregion der Natur, wie das aller Naturalismus will, noch auch darf sie es hingehen lassen, daß die Seele ganz über sich selbst hinaus erhöht wird in die Absolutsphäre des ‚reinen' Geistes, wie das jeder luziferische Vernunftoptimismus erstrebt. Denn gegen beide Extreme sprechen gewisse Tatsachen des menschlichen Wesens, und keine vernünftige Philosophie darf gegen das Grundgesetz der geistigen Redlichkeit verstoßen, gegen das Gesetz des ‚σῴζειν τὰ φαινόμενα'. Im Kantianismus besonders liegen die Gefahren für beide Extreme versteckt; er bildet die Wurzel sowohl für den Animalismus als auch für die Vernunfthybris des 19. Jahrhunderts.

Wir können übrigens, wenn wir genau zusehen, die seltsame Beobachtung machen, daß auch Kant seiner Vernunftkritik nur ein altes metaphysisches Erbteil einverleibt hat, indem er die Gliederung des menschlichen Zentralorgans nach Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft aus der Überlieferung der Vorzeit herübernahm. Die Grundlinien der jahrhundertealten Anthropologie schimmern noch unter dem Bauriß der Kantischen ‚Kritik' hervor. Und Kant hat, so redlich auch im übrigen sein Be-

mühen um die Auflösung alter Probleme, so lauter und ehrlich auch seine Sorge um die Sicherung der Wahrheit gewesen ist, recht leichtfertig mit dieser alten Erbschaft sein besonderes Geschäft besorgt. Wie kümmerlich ist doch eigentlich, von der heutigen Problemlage aus betrachtet, der vor die Vernunftkathedrale gesetzte Vorbau der reinen Sinneslehre! Und nun gar die Vernunftlehre der transzendentalen Dialektik! Wie ganz anders hätte sie ausfallen müssen, wenn er den wahren Tiefsinn der zenonischen Paradoxe durchschaut hätte! Es geht fürwahr nicht an, mit den Kantianern diesen Denker als den Angelpunkt aller Philosophiegeschichte überhaupt zu betrachten. Er hat sicher in die Tiefen gebohrt wie kaum einer, aber er hat das Ziel auch gründlich genug verfehlt.

Immerhin: die Kantischen Grundlinien mögen wir sogar in gewisser Hinsicht gelten lassen. Denn mit ihm können wir im Wesen der menschlichen Anlage, ihrer Doppelheit entsprechend, ein biologisches und ein noetisches Zentrum unterscheiden. Zwischen diesen beiden Organen steht, fast genau so, wie Kant es sieht, der Verstand. Was ist seine Aufgabe? Mir scheint, keine andere als die, zwischen der Vitalsphäre und der Absolutsphäre die Rolle des Vermittlers zu übernehmen. Der Verstand ist der Dolmetscher zwischen den beiden Regionen, in die der Mensch eingeordnet ist. Er soll die Sprache des Leibes in die Sprache des Geistes, und er soll die Sprache des Geistes in die Sprache des Leibes übersetzen. Der rein animalische Leib braucht keinen Dolmetscher. Denn er lebt nur in der einen Relativsphäre, und Gesetz wie Instinkt besorgen alles für ihn. Der reine Geist braucht ebensowenig einen Dolmetscher; denn er lebt ebenfalls nur in der einen Absolutsphäre, und er ist in seiner reinen Identität der absoluten Sprache mächtig und sich selbst Dolmetscher und Gesetz. Nur das Zwischenwesen, das an beiden Regionen Anteil hat, bedarf eines solchen Dolmetschers, der den Grenzverkehr zwischen absoluter und relativer Region in seinem eigenen Innern vermittelt.

Das biologische und das noetische Organ bilden also beim Menschen gleichsam einen einzigen Instinkt, der sich bei ihm nur auf eine doppelte Weise betätigt, entsprechend der doppelten Funktion, die der Mensch in seinem Dasein zu erfüllen hat, nämlich dem Leibe zu dienen und dem ‚reinen‘ Geiste. Als biologischer Instinkt dient sein Zentralorgan dem Bios, und als solcher ist er eine erhöhte Form des natürlichen Instinkts. Als geistiger Instinkt dient er dem Leben im reinen Logos, und als solcher ist er ein erniedrigter Instinkt des göttlichen Wesens, aber immerhin ein göttlicher Instinkt. Der Verstand muß demnach als Verlängerungsorgan nach der biologischen, als Verkürzungsorgan nach der noetischen Seite hin betrachtet werden. Er überwindet im ersteren Fall die enge Schranke der bloßen animalischen Sphäre; er durchdringt den biologischen Schein, der mit Notwendigkeit durch die Verbindung mit dem Leibe gegeben ist. Im letzteren Fall aber übersetzt er auch den dunkel-schöpferischen Antrieb der Intuition, wie er von oben her

wirksam wird, in die Sprache der Relativsphäre, in der der Mensch nun einmal steht und leben soll. So schützt er also nach der einen Seite hin den Menschen vor dem Versinken im bloßen Animalismus, und so schützt er ihn nach der anderen Seite hin vor dem Überschwang des Geisterlebnisses, das den Menschen bei seiner begrenzten Natur zersprengen würde und müßte, wenn es mit seiner unfaßlichen Realität und seiner übergewaltigen Totalität ohne Schranken und Dämme auf ihn eindringen würde. Diese doppelte Vermittlerrolle des Verstandes macht die Tatsächlichkeit und die Notwendigkeit aller Reflexion und alles Diskursiv-Sprunghaften im menschlichen Denken und Handeln erklärlich. Die Reflexion ist, von der Vitalregion her gesehen, diese Verlängerung und Ausweitung, von der wir sprachen; von der Geistregion aus gesehen, ist sie eine Verkürzung, eine Übersetzung des absoluten Verhältnisses in die Relativsphäre. Im Problem der zenonischen Paradoxe steckt dieses doppelte Moment zugleich, und es ist daher vielleicht das tiefsinnigste Problem aller Philosophie überhaupt.

Die Vernunft aber als Organ der von oben her eindringenden Schöpferkraft des Geistes schützt nun auch ihrerseits wieder den Verstand vor übertriebenen Ansprüchen. Denn auch der Verstand neigt, wie übrigens jede der seelischen Funktionen, zu Herrschaftsübergriffen, und man kann wohl sagen, daß in diesen spezifischen Tendenzen nach Verabsolutierung der einzelnen Funktionen die motorischen Kräfte für die Dynamik des gesamten Geisteslebens zu suchen sind. So würde der Verstand, wenn ihm nicht jederzeit die Intuition hilfsbereit zur Seite wäre, den Menschen recht bald in einer erweiterten, vom bloß gekünstelten Denken her erweiterten biologischen Sphäre festhalten. Es tritt zuweilen tatsächlich ein Analogon dieser Geisteslage in der Geschichte ein, und wir werden später noch auf diese Gestalt der historischen Entwicklung, auf dieses ‚Tierreich des Geistes', näher eingehen. Die Kräfte der Intuition sorgen dafür, daß der Mensch, der in einem solchen Zustande ‚tierischer' ist als das Tier, nicht dauernd vom Verstande vergewaltigt wird, indem sie ihm stets neuen Anlaß geben, seine Augen höher emporzurichten, als der Verstand es für sich allein vermag. Denn der Verstand wird aus einem Dolmetscher zum Verführer, wenn er nicht bloß umformt, was er von oben her empfängt, sondern sich in stolzer Autonomie zum alleinigen Gesetzgeber im Reich der Seele aufwirft.

Alles bisher Erörterte deutet genugsam an, daß wir die schwierige Aufgabe einer Neubegründung der Anthropologie noch einmal unternehmen müssen, und daß wir sie nur im Hinblick auf die Metaphysik unternehmen können. Wir haben wohl in früheren Zeiten eine Anthropologie dieser Art gehabt, und wir werden auch in Zukunft immer wieder zu den Ahnen dieser metaphysischen Anthropologie zurückkehren müssen. Seit Kants Wühlarbeit jedoch ist für die moderne Welt der ganze Bau der Menschenkunde eingestürzt, und wir müssen deshalb noch einmal von vorn beginnen. Vergebens ist natürlich auch die zersetzende Arbeit Kants nicht gewesen. Denn

durch seinen Scharfsinn haben sich die Probleme nicht unbedeutend vertieft. Wie wir gesehen haben, ist es sogar möglich, von den Grundlinien im Aufriß seines Gebäudes auszugehen. So ist es sicherlich richtig, daß wir mit einer ‚Kritik der Sinnlichkeit' einzusetzen haben. Aber sie muß in ganz anderem Sinne spekulativ erfaßt werden, wie das bei Kant geschehen ist. Schon Goethe hat eine solche tiefere ‚Kritik der Sinne' als ein Postulat der Zukunft betrachtet, übrigens auch ein Zeichen dafür, daß ihm die Kantische Kritik der Sinnlichkeit neben der Kritik der Vernunft in keiner Weise zu genügen schien. Daß daneben die Theorie des Verstandes und erst recht die der Vernunft sich teilweise auf anderen Bahnen bewegen muß, wie das bei Kant geschieht, dürfte nicht mehr zweifelhaft sein.

Eines aber ist beim Aufbau einer solchen allgemeinen Anthropologie besonders zu bedenken, namentlich deshalb, weil wir durch den Fehler Kants belehrt sind. Nämlich es ist unmöglich, Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft völlig losgelöst voneinander zu betrachten. Es gibt nur *ein* Zentralorgan des Menschen, das sich von einem einheitlichen Punkt aus in diese Dreiheit der Funktionen entfaltet. Das Zentralorgan ist gleichsam *zyklisch* angelegt, d. h. die Sinnlichkeit des Menschen ist schon als Sinnlichkeit eine ganz andere wie beim bloß animalischen Wesen. In sie wirken Verstand wie Vernunft, sei es segensvoll, sei es nachteilig, schon herein. Und genau so ist das Verhältnis der übrigen Funktionen zueinander zu betrachten.

Zusammenfassend kann man sagen: dem Menschen ist, entsprechend seiner Doppelnatur, auch ein *doppeltes Zeichensystem* verliehen, das naturgebundene Zeichensystem der Leibessphäre und das freibewegliche der Geistessphäre. Indessen sind auch hier *Gebundenheit* und *freie Beweglichkeit* nur relativ zu nehmen. Denn der Charakter der freien Beweglichkeit des geistigen Zeichensystems wirkt bis zu einem gewissen Grade teils fördernd, teils fälschend in die naturgebundene Sprache der Sinnlichkeit herüber. Und umgekehrt wirkt die Gebundenheit des sinnlichen Zeichensystems auch fördernd und hemmend in die bewegliche Sphäre der Begriffe hinüber. Zudem wird dann auch die Freiheit der Begriffssphäre von der Absolutsphäre her begrenzt. Besonders den letzteren Punkt vergaßen ja in der jüngsten Phase der Philosophie viele *Expressionisten der Logik*, die von einer freischöpferischen Erzeugung der logischen Materie aus ihrem ersten Ansatz zu sprechen wagten.

Das Gesagte muß für die Richtlinien der Anthropologie genügen. Wir müssen jetzt noch die Anwendung der Ergebnisse auf das *Problem der historischen Entwicklung* zu machen versuchen, und damit kehren wir also nach einem zwar etwas langen, aber doch notwendigen Umwege zu unserem Ausgangspunkte zurück. Was also ist nun der *Maßstab*, mit dem wir die stets auf- und abflutende Bewegung des geistigen Lebens zu messen imstande sind? Wo ist der *Drehpunkt aller Kulturdialektik* zu suchen? *Welches ist das Gesetz der so bestrickenden und zuweilen auch so grausigen Meteorologie des Geistes?*

(Fortsetzung folgt.)

# Jesu Leben in Palästina, Schlesien und anderswo / Von Joseph Wittig

Wir beginnen hiermit eine Reihe von ‚Geschichten‘, die einem im Entstehen begriffenen Buche des Verfassers entnommen sind und in einer abgerundeten Auswahl dargeboten werden. Die Schriftleitung.

## 1. Evangelium.

Ich möchte auf manierliche Weise von meinen Straßenrandgeschichten loskommen, weil ich doch eigentlich Priester bin und dazu übergehen muß, das Evangelium zu verkündigen. Auf manierliche Weise: das heißt bei uns daheim, daß man gehen will, aber immer noch etwas sitzen bleibt, — daß man wirklich geht, aber immer noch einmal zurückkommt. Anders, nein! Das gilt als unhöflich und beleidigend. Und ich möchte es mit keinem Wegrande verderben. Weiß Gott, an welchem Wegrand ich mich wieder einmal ausruhen muß. Und vielleicht sterbe ich auch noch einmal am Wegrand.

Es war nicht weit von der Stelle, an der mir der hungernde Vagabund das Geheimnis des Brotes erklärt hatte. Ein Weglein ging da von der Straße in die Felder hinein. Dort hatte ich mich mit meinem Freunde Bernhard Herden, dem Jungen vom ‚schwarzen Herden‘, niedergelassen und, obwohl die Sommersonne warm genug war, ein Feuerlein angezündet. Es machte uns Spaß, wie die Luft über der Brandstätte zu zittern begann und wie die Schmielen und Kümmelstauden dahinter aufhüpften, als wollten sie einen Polka tanzen und kämen einstweilen nicht von der Stelle. Das Schönste war, daß zu gleicher Zeit ein Leiermann auf der Straße einherzog und bei unserem Anblick stehen blieb, um die Leier vom Buckel zu nehmen, den Leierstuhl aufzuspreizen und mitten in der freien Landschaft ein Konzert zu geben. Es war ein lustiger Polka, der sich aus den noch vorhandenen Flötlein der schadhaften Leier löste und mit kecken Sprüngen über alle Noten hinwegsprang, deren Flöte oder Walzenstift nicht mehr richtig funktionierte.

Da begannen die Glocken vom Schlegler Kirchturm zu läuten. Es muß gerade Sonnabend vor einem hohen Feste gewesen sein. Sonst wüßte ich nicht, was die Glocken zu läuten gehabt hätten in dieser späten Mittagszeit. Beim ersten Glockenklang hörte der Leiermann mit seinem Spiele auf und war wie einer, der ganz in die Ferne horcht. Dann begann er mit dem Kopfe zu nicken und mit den Händen zu taktieren, ganz so, wie unser Hauptlehrer und Kantor Theodor Pietsch beim Hochamt. ‚Du, das ist ein Verrückter,‘ flüsterte mir der Herden Bernhard zu. ‚Nein,‘ antwortete ich, ‚denn vor Verrückten habe ich immer Angst. Komm, wir sehen uns das Bild an der Leier an!‘ Der Leiermann sah jetzt aus wie der Hauptlehrer, wenn es zum ‚Et incarnatus est‘ kommt. Er bewegte sich nur noch, als ob er schwebte, und hielt ordentlich den Atem zurück. ‚Sieh och,‘ sagte Bernhard, als wir uns zögernd der Leier näherten, ‚dem kommt das Hemde hinten zu den Hosen

raus!' Ich sah mir unterdes das Bild mit der Nase an und schielte mit den Augen zu dem verzückten Leiermann. Da vernahm ich ein ganz leises, altes Singen aus dem verschlossenen Munde: ‚E — ang — e — i — um, e — ang — e — i — um'.

Das konnte nicht mehr so weiter gehen. Zuviel Mysteriöses vertrug mein Jungenherz nicht. Darum getraute ich mir zu fragen: ‚Warum leiern Sie denn nicht weiter?' Keine Antwort. ‚E — ang — e — i — um, — Meßglöcklein, Hochamtglocke, Sterbeklingel, Brummbaß — Bethlehem, Jerusalem, Kalvaria und Heiliges Grab.' Da hörten die Glocken auf zu läuten. Herden Bernhard hatte unterdes eine lockere Pfeife schier ganz herausgezogen. Da wurde der Leiermann wieder wach. ‚Verdammter Junge!' zischte er den Herden Bernhard an, der die Pfeife mit einem Ruck wieder an Ort und Stelle brachte und davonrannte. Ich rannte auch schon mit einigen Nerven, blieb aber mit den anderen wie gelähmt stehen und sagte nur: ‚Ich war's nicht!' Der Leiermann sah schon wieder ganz freundlich aus, zeigte mit dem einen Finger zum Kirchturm hin, kniff das rechte Auge zu, schob das linke ein wenig vor — auf mich zu — und fragte: ‚Hast du nicht den schönen Gesang gehört?' Ich wollte doch nicht lügen, obwohl wir Schlegler Jungen sonst immer gern dazu bereit waren, und antwortete: ‚Sie können beinahe so schön singen wie meine Großmutter. Meine Mutter sagt aber, die könne nicht mehr singen, da sie keine Zähne mehr hat.' ‚Nein, von den Glocken, meine ich,' sagte er, meine List wohl erkennend, — ‚E — ang — e — i — um — Evangelium — Bethlehem — Nazareth — Jerusalem — Totenklingel — Bums ins Grab, das ganze Evangelium. Scher dich heim, wenn du nicht hören kannst!' Sprach's, nahm die Leier über die Schulter, den Klappstuhl unter den Arm und ging. Drehte sich aber noch einmal um und war wieder ganz freundlich: ‚Gelt, du hast's doch gehört! — E — van — ge — li — um.' Da nickte ich, was sich aber nicht auf die Vergangenheit, sondern auf die Zukunft bezog: Ich wollte es in Zukunft immer hören!

Weiß Gott, es ist wahr geworden. Das Wort Evangelium ist ein Glockenakkord. Ihr glücklichen Glöckner, ihr Ministranten, die ihr an den Glockensträngen ziehen dürft, bis sie euch nicht mehr loslassen, sondern schier bis zum Gewölbe hinaufziehen, läutet mit aller Lust, läutet mit allen Seilen! Es fliegt wie ein Engel von Haus zu Haus, es brüllt wie ein Löwe über Berg und Tal, es pflügt wie ein Stier die unfruchtbarsten Äcker, es schwingt sich wie ein Adler bis zu Himmelshöhen das freudige Lied: Evangelium! Ihr Musiker, greift in die Saiten, drückt in die Tasten, versucht den Akkord! Ihr könnet nicht mehr los von eurem Instrument, wenn ihr dieses Thema gefunden habt. Ihr Dichter, die ihr vor allen Menschen das wunderbare Wesen des Wortes erfasset und bildet, von allen euern Liedern muß das schönste heißen: Evangelium.

Ich armer Geschichtenschreiber habe mir schon oft gedacht: ‚Am liebsten schriebe ich einmal die Geschichte von Jesus Christus, dem Sohne

Gottes, der vom Himmel auf die Erde gekommen ist, um lehrend, leidend und sterbend das Gottesreich auf Erden zu begründen.' Aber ich glaube, das geht nicht. Denn die vier Evangelisten Matthäus, Markus, Lukas und Johannes haben es schon so wunderbar getan, daß ich mir gern sagen lasse, Gott selber habe es ihnen diktiert. Eher könnte ich die Peterskirche in Rom oder den Moses von Michelangelo nachmachen, als so ein Evangelium.

Und doch drängt es mich immer wieder: ,Du mußt ein Evangelium schreiben!' Seit ich ein wenig Latein kann, ist es mir aufgefallen, daß der Priester am Altar zwar öfters singt: ,Initium sancti evangelii, Anfang des Evangeliums', oder auch: ,Sequentia sancti evangelii, Fortsetzung des Evangeliums', aber niemals: ,Finis sancti evangelii, Schluß des Evangeliums'. — ,Ganz recht,' dachte ich mir, ,das Evangelium kann keinen Schluß haben, denn Jesus Christus lebt ja weiter unter uns und seines Reiches wird, wie Gabriel gesagt, kein Ende sein.' Ich schrieb deshalb, sobald ich konnte, eine Kirchengeschichte, wohl wissend, daß die Geschichte der Kirche nichts anderes sei als die Geschichte der Leiden und Freuden Jesu Christi, der wahrhaftig in der Kirche lebt. Dabei merkte ich freilich, daß Gott nicht mehr recht diktieren wollte. Er gab mir nur einige Punkte an. Aber ich hatte von ihm ein anderes Mittel empfangen, das fast ebenso gut wirkt wie Diktat und Inspiration: Ich hatte die Liebe.

Nun hätte ich zufrieden sein müssen, denn es ist ein großes und wenigen Menschen beschiedenes Glück, die Geschichte der katholischen Kirche zu erforschen, zu lehren und zu schreiben. Aber da ließ mir das Wort eines der alten Evangelisten keine Ruhe: ,Was wir selbst gesehen, das bezeugen wir,' ein heilig-stolzes Wort, das wie ein Befehl klingt an alle, die schreiben können: daß sie nicht undankbar das alles verschweigen, was sie mit Jesus erlebt haben, sondern daß sie es aller Welt verkündigen. Die Welt wäre schon überflutet von Lob und Dank gegen Christus, wenn alles Glück und aller Trost, alles süße Erleiden und Empfangen, alles Sterben und Auferstehn in seinem Namen verkündigt worden wäre. ,Die Welt würde die Bücher nicht fassen,' sagen einige Faule. Ach, in unserer Bibliothek sind noch viele Regale leer und in anderen steht viel gotteslästerliches Zeug, das wir mit unserem neuen Leben und neuen Wissen veraltet, ewig-uninteressant und wertlos machen müßten. Schreibt nur, was wahr ist! Schreibt den Ungläubigen und Gotteslästerern das Papier weg bis auf das letzte Stücklein! Jesus beherrscht das ganze Leben und jede echte Wissenschaft. Alles, was wahr ist, ist aus seinem ewigen Wissen, und ist ihm ewig Lob und Dank, ist sein Evangelium.

Das Leben Jesu kann man auf dreifache Weise mitleben, erstens, indem man die Lebensgeschichte Jesu Zeile für Zeile liest, seine Worte und Schicksale ganz lebendig der betrachtenden Seele vorstellt und mit reichem Gemüt Anteil an seinen Freuden und Leiden nimmt; zweitens, indem man ihm nachfolgt als einem großen Lehrer und Meister des Lebens; drittens,

indem man mit ihm zusammenwächst und aus ihm hervorwächst wie die Rebe aus dem Weinstock, indem man also mit ihm eins wird, sein heiliges Fleisch und Blut genießt und seinen Geist empfängt, indem man durch den Glauben an ihn zu einem anderen Christus neugeschaffen wird, so daß man wie St. Paulus sagen kann: ‚Nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir.'

Nur die dritte Weise ist eigentliches Leben. Wer sie erwählt, wird auch nach der zweiten Weise leben, aber doch ganz anders, als wer nur nach der zweiten Weise leben wollte. Er wird auch, wenn es ihm möglich ist, die erste Weise pflegen, aber nur so, wie ein gereifter Mann die Erinnerungen aus längst vergangener Zeit ehrt und pflegt und treulich aufbewahrt. Jeder Tag, den er neu erlebt, ist ein neuer Tag im Leben Christi. Immer Neues wird er sagen können von seinem Zusammensein und Einssein mit Christus, wie Christus in ihm lebt und in ihm wirkt. Was er sagen kann, wird immer zusammenklingen mit den alten Evangelien. Wenn er es aber — dankbaren Herzens — sagt, wird es sein wie ein neues Evangelium: ‚Was wir selbst gesehen und erfahren, das bezeugen wir.'

Vielleicht würde ich nun als ein bescheidener Mann gepriesen werden, wenn ich hierher schriebe: ‚Ich habe das Leben Christi nur in der ersten Weise mitgelebt und kann darum nur eine Abschrift oder eine Zusammenstellung oder eine Erklärung der alten Evangelien liefern. Vielleicht würde ich sogar als heiliger Mann gepriesen werden, wenn ich sagte, daß ich mich ehrlich und mit gutem Willen um die zweite Weise bemüht habe und nur eine Nachfolge Christi im Sinne einer Lebensregel schreiben wolle. Aber ich kann nicht so bescheiden sein! Was würdet ihr zu einem grünenden oder blühenden oder fruchtbeschwerten Apfelbaumzweige sagen, wenn er euch demütig erklärte, er habe Blätter und Blüten und Früchte nach dem Vorbild des ganzen Apfelbaumes angesetzt, oder wenn er all sein Grünen, Blühen und Gedeihen auf die ersten Jugendjahre des alten Baumes zurückführen wollte? Ihr würdet ihm sagen: ‚Du grünst und blühst und gedeihst ja nur, weil der alte Apfelbaum dir jeden Tag und jede Stunde sein Leben und seinen Saft und sogar noch die Formen der Blätter, Blüten und Früchte gibt!'

So geht es mir. Als ich noch gar nichts denken und wollen und sagen konnte, haben mich meine Eltern an den Taufbrunnen getragen und dort einfach auf Christus aufpfropfen lassen. Dadurch bin ich ein Reis Christi geworden und, da ich nie für das Abschneiden war, auch bis heute geblieben, nicht gerade immer schön und immer blühend, — manches Jahr verdarben mir alle Äpfel —, aber doch immer wieder neues Leben aus Christus ziehend.

Da ich also auf die dritte Weise das Leben Christi lebe, muß ich auch, wofern ich überhaupt etwas von mir schreiben will, ein Evangelium schreiben. Wenn ich an dieses Vorhaben denke, wird mir ja ganz ernst, denn es handelt sich doch um etwas Heiliges, ja um das einzige Heilige, das

mich ganz nahe angeht. Aber es lacht auch in mir, schier so schön, wie ein blühender Kirschbaumzweig lacht, auch wenn andere Kirschbaumzweige viel mehr Blüten haben. Ich will dieses Lachen nicht verhängen, etwa weil andere, wenn sie von Religion reden oder hören, gleich ein ernstes Gesicht machen, als hätten sie eine Tasse Wermut getrunken oder eine Vorladung zum Termin bekommen. Das ist ja der große Unterschied zwischen menschlicher und göttlicher Wahrheit, daß die menschliche Wahrheit aussieht wie das Antlitz einer Meduse oder einer Sphinx, die göttliche Wahrheit aber wie das Antlitz der Sonne am Sonntagmorgen.

Die göttliche Wahrheit bleibt auf der Straße stehen und spielt den Jungen am Straßenrand ihr Lied. Man muß nur stehen bleiben und nicht fortrennen; man darf nur keines ihrer Pfeiflein zerstören und stumm machen, sondern muß fragen, irgend etwas! Dann spricht sie: ‚Gelt, du hast es doch gehört! — Evangelium —.‘

## 2. Das Heilige, das geboren werden soll.

Der ‚schwarze Herden‘ drüben an der Straße erzählte immer gern eine Geschichte:

Der Pfarrer Heinisch sei einmal zur Roter Heinrichen gekommen, die in einem Häuslein des Niederdorfes wohnte.

Von dieser Frau muß ich erklärend einschieben, daß sie war wie viele Frauen in den Bergen. In die Schule war sie nicht gegangen, darum war sie eine Philosophin geblieben. Sie wußte nichts von fremden Gedanken, aber sie hatte eigene Gedanken. Es waren aber noch so ungeformte Gedanken, daß sich jeder Erkenntnistheoretiker über solch vorzügliches Forschungsmaterial gefreut hätte. Es waren Gedanken, so wild und blöde, wie ihr eigener Junge war, der sich auch gar nicht aus der Formlosigkeit seiner Menschheit heraus entwickeln wollte. Abstraktes und Konkretes, Unpersönliches und Persönliches war noch ein einziger Teig. Die Roter Heinrichen wußte von Religion nichts, und doch hatte sie Religion, und zwar die katholische. Sie hatte einen unbegriffenen Begriff, ein unbewußtes Eigentum, ein Etwas, an das sie von ganzem Herzen glaubte, das sie zum Beten und zu einem im allgemeinen rechtschaffenen und frommen Lebenswandel antrieb und ihr die Hoffnung gab, daß sie einmal aus dem Niederdorfe in den Himmel kommen werde. Es war etwas, das die Religionsphilosophen vielleicht das ‚Irrationale‘ oder das ‚Heilige‘ nennen würden. Sie hatte viele Namen dafür, die sie sich aus ihrem Gebetbuch zusammengesucht, und meinte wohl, daß alle Namen schier dafür paßten. Alles übrige überließ sie dem Pfarrer, von dem sie immer wieder am Sonntag sagte, er habe heute wieder gar zu schön gepredigt. Sie hatte auch ein Bild des gekreuzigten Heilands in ihrer Stube. Das war's eben, was sie auch in sich trug, aber nicht als Bild, sondern als heiliges Wesen. Ich weiß gar nicht recht, wie ich dies alles eigentlich sagen soll.

Zu dieser Frau sei der Pfarrer gekommen und habe ihren Jungen aufs Knie genommen und gesagt: ‚Du, Junge, wer ist denn das auf dem Bilde?‘

Der Junge sah das Bild prüfend an. Sein Blick leuchtete vor lauter Klugheit und Erwägung, senkte sich aber bald zum Angesicht seiner Mutter, als erwarte er von dieser die Approbation seines Glaubensbekenntnisses. Und als die Mutter freudig nickte, antwortete der Junge:

‚Das ist die heilige Mutter Gottes.‘

Die Mutter sah forschend in das Antlitz des Pfarrers, der seiner kleinen Enttäuschung nicht Herr werden konnte und nicht ganz ohne Tadel sprach: ‚Aber, lieber Junge!‘

Da erkannte auch die Mutter, daß an der Antwort des Jungen nicht alles richtig sein könne, und um ihre eigene Ehre zu retten, rief sie entrüstet aus:

‚Du dummer Junge, ich habe dir doch schon oft gesagt, daß dies der heilige Joseph ist!‘

Die Roter Heinrichen soll dieses Stadium der religiösen Entwicklung nie überwunden haben, trotzdem sich der Pfarrer einige Mühe darum gab. Als sie zum Sterben kam, empfing sie die heilige Kommunion mit gefalteten Händen, und die Leute wollen dabei gehört haben, wie sie betete: ‚O heiliger Gervasius und Protasius, bittet für uns!‘ Der Pfarrer aber sagte nach ihrem Begräbnisse: ‚Das war eine tiefreligiöse Seele.‘ —

Diese Geschichte mußte ich vorausschicken, um die Anfänge meines eigenen religiösen Lebens verständlich zu machen. Es war eine Zeit, in der Christus noch beim Vater war und die heilige Dreifaltigkeit noch wie eine verschlossene Knospe ihre Einheit und Dreiheit, ihr Wesentliches und Persönliches verhüllte. ‚Im Anfange war das Wort und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort.‘

Wenn ein neugeborenes Grafschafter Kindlein von der Taufe heimgebracht wird, nimmt es der Taufpate noch einmal auf den Arm und schwenkt es lustig und spricht: ‚Jetzt bist du ein Christ!‘ Und wenn die Taufleute dann genügend gegessen und getrunken haben und heimgegangen sind, dann deckt die Mutter das Linnentuch vom Kopfe des Kindleins auf, und es wird auf einmal ganz hell über ihrem Antlitz. Sie will's nicht sagen, sie will's nicht einmal denken, aber es ist etwas Heiliges in dem Kinde geworden, ‚das Heilige‘. Und wenn sie erst von ihrem Lager aufstehen kann, dann trägt sie das Kind, wenn niemand da ist und zusieht, zu irgendeinem Bilde in der Stube und sagt ihm: ‚Gelt, das ist das Herrgottlein, gelt, das ist das Herrgottlein.‘ Sagt es mehr fragend als belehrend. Und wenn das Kindlein irgendeine Bewegung macht oder auch gar keine Bewegung macht, dann ist es ihr, als hätte es ganz deutlich und aus tiefstem Wissen heraus bestätigt, was sie angedeutet hat. Und wenn die große Schwester einmal allein ist in der Stube mit

dem Kinde, da geht sie hin, nimmt es in die Hände und trägt es zu irgendeinem Herrgottsbilde in der Stube und spricht: ‚Gelt, das ist das Herrgottlein, gelt, das ist das Herrgottlein!‘ Und das Kind fängt schon an zu lächeln und patscht mit den Händlein und zeigt nach dem Bilde; und ich glaube, die Schwester hört so etwas wie das Wort des ersten Christuszeigers Johannes: ‚Sieh das Lamm Gottes, das da trägt die Sünden der Welt!‘ Dann kommt der Vater und nimmt das Kind auf seinen Arm, und wenn er nicht sogleich den Weg an den Wänden herum geht, kann es vorkommen, daß sein kleiner Sohn zum ersten Male den eigenen Willen durchsetzt. Denn es ist in ihm ein Bild geworden, gewoben aus der Freudigkeit im Antlitz der Mutter und der Schwester, aus dem Wohlgefühl des Getragenwerdens, aus dem Glanz der Bilderscheibe und aus den bunten Farben des Bildes, vielleicht auch aus dem stillen Klang des Glaubens, der in dem Worte liegt: ‚Gelt, das ist das Herrgottlein.‘ Das Heilige, das in der Taufe des Kindes geworden ist, hat Gestalt und Klang angenommen, so wie es zum ersten Male im jungfräulichen Schoß Mariens bei der Verkündigung des Engels Gabriel Gestalt und Namen anzunehmen begann.

In jener Zeit wurde der Engel Gabriel in eine Stadt von Galiläa namens Nazareth zu einer Jungfrau gesandt, die mit einem Manne namens Joseph verlobt war und aus dem Hause Davids stammte. Der Name der Jungfrau war Maria. Der Engel trat bei ihr ein und grüßte: ‚Heil dir, Begnadigte, der Herr ist mit dir!‘ Sie erschrak über diese Worte und sann nach, was dieser Gruß bedeuten sollte. Da sprach der Engel zu ihr: ‚Fürchte dich nicht, Maria! Du hast Gnade gefunden bei Gott. Vernimm: Du sollst Mutter werden und einen Sohn gebären und ihm den Namen Jesus geben. Er wird ein großer Mann werden und vom Herrgott den Thron seines Vaters David empfangen. Ja, er wird herrschen über das Haus Jakob in alle Ewigkeit, und seines Reiches wird kein Ende sein.‘

Sprach Maria zum Engel: ‚Wie soll das geschehen, da ich doch keinen Mann erkenne?‘

Da gab der Engel zum Bescheid: ‚Heiliger Geist wird über dich kommen und die Kraft des Allerhöchsten wird dich beschatten. Darum wird auch das Heilige, das geboren werden soll, Sohn Gottes heißen. Höre: Auch Elisabeth, deine Anverwandte, hat trotz ihres hohen Alters einen Sohn empfangen. Sie, die als unfruchtbar galt, steht jetzt im sechsten Monate. Denn bei Gott ist kein Ding unmöglich.‘

Sprach Maria: ‚Ich bin eine Magd des Herrn, mir geschehe nach deinem Worte.‘ Und der Engel schied von ihr. —

Da bin ich nun ganz in den Text des alten heiligen Evangeliums geraten. Das paßt schlecht zu der Geschichte von der Roter Heinrichen, aber ich kann es wirklich nicht anders machen. Verleitet worden bin ich durch das Wort: ‚Das Heilige‘. Wenn ich nämlich sagen soll, wie

sich ‚das Heilige' einnistet in der menschlichen Natur und wie es Gestalt und Namen annimmt, so muß ich daran erinnern, wie es einst in der Jungfrau Fleisch geworden ist und den Namen Jesus empfing.

Dasselbe Heilige, das in der Jungfrau Maria Fleisch und Gestalt annahm, nimmt bei der Taufe des Grafschafter Jungen nicht bloß Fleisch an, sondern nimmt gleich den ganzen Jungen und will wirklich, daß dieser Junge ganz genau so werde, wie Jesus selber war, ein rechtmäßiges Kind Gottes, ein heiliger Mann, ein Erbe des Reiches Davids in Ewigkeit, das heißt: des Himmelreiches.

Es steckt in dieser Rechnung noch ein Fehler, den ich in einem der nächsten Kapitel noch ausgleichen will. Darum soll niemand schreien: ‚Da ist doch noch ein großer Unterschied!' Es ist ein Unglück, daß wir immer erst den Unterschied ansehen und darüber ganz die Gleichheit vergessen.

Da hat es ein Grafschafter Bettler besser gemacht, der ungefähr alle Vierteljahre einmal in unser Häuslein kam, aber vor der Stubentür stehen blieb und, ohne anzuklopfen, zu beten begann: ‚Vater unser, der du bist in den Himmeln . . .' Wenn dann die Mutter mit einem Schüsselchen Mehlsuppe oder einer Schnitte Brot hinausging, sagte er: ‚Der himmlische Vater gibt's euch wieder.' Wenn ihn aber jemand fragte: ‚Wer sind Sie denn?', dann antwortete er: ‚Ich bin der Sohn Gottes.' Das wußten aber schon alle, und wenn dann einer sagte: ‚Ich denke, Sie sind der Beiernaz aus den Falkenbergen,' dann erklärte er demütig: ‚Das bin ich einmal gewesen. Aber als ich getauft wurde, siehe, da kam eine Stimme vom Himmel und sprach: Das ist mein geliebter Sohn, an dem ich mein Wohlgefallen habe.'

‚Das war eben ein Verrückter,' meint ihr. Ja, wenn ihr alle für verrückt halten wollet, die ein wenig anders denken als ihr, dann leset doch gleich nicht weiter! Denn sonst komme auch ich bei euch noch in schlechten Ruf.

Aber damit ihr das Buch nicht umsonst gekauft habt, wollen wir uns vorderhand dahin einigen, daß ‚das Heilige', welches in Taufe und Glaube von uns Besitz ergreift und in uns zu wirken beginnt, genau dasselbe ist wie das Heilige, das aus der Jungfrau geboren wurde, und daß in unserem Glaubensleben wahrhaftig das wahre Leben Jesu Christi seine Fortsetzung findet. Der Unterschied, den ihr gleich gemerkt habt, besteht nur darin, daß er von uns nicht nur Leib und Seele, wie aus der Jungfrau Maria, sondern die ganze Persönlichkeit mit Strunk und Stiel an sich genommen hat. So groß und wunderbar das Geheimnis der Menschwerdung aus Maria ist, — hier ist ein noch viel unbegreiflicheres Geheimnis. Und selbst unserer heiligen Theologie steht der Atem still, wenn sie uns die Verbindung des ‚Heiligen' mit einem Grafschafter Jungen etwas deutlicher erklären soll. Sie wird noch viel lernen und forschen müssen, ehe sie dies kann. Es gehört zu den Geheimnissen, von

denen der Apostel gesagt hat: ‚Kein Auge hat es gesehen, und kein Ohr hat es gehört, und in keines Menschen Herzen ist es gedrungen, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben.‘

### 3. Daß ich in dem sein muß, was meines Vaters ist.

Manche Menschen glauben, daß, wo etwas Heiliges oder Göttliches lebt, auch sogleich irgendein Leuchten hervorbrechen müsse. Zum mindesten verlangen sie eine ganz außerordentliche Tugend, engelgleiche Artigkeit, Zartheit und Sanftheit. So etwas muß auch immer gut gewaschen und gekämmt sein. Man macht besonderer Umstände halber höchstens einige Ausnahmen, so bei der heiligen Büßerin Magdalena, bei einigen Eremiten. In der Regel sehen die Heiligen, und sogar unser lieber Jesus mit dem Gottesherzen, in der Vorstellung des christlichen Volkes und in der heutigen kirchlichen Kunst so aus, als ob sie frisch vom Theaterfriseur kämen. Wieder muß ich alles Heilige und Göttliche auf Erden und im Himmel um Verzeihung bitten für diese Ausdrucksweise. Aber es ist eben einmal so, und eine fromme Klosteroberin erklärte mir: Das müsse auch so sein, denn es sei doch jetzt eben alles Heilige und Göttliche in der Verklärung vorzustellen. Ach, und die Augen! Immer so fromm wie bei ganz frommen Klosterschwestern. Und die Hände! Immer so fein und zart wie richtige Künstlerhände, oder wie man sie beim Klavierspielen oder bei Häkelarbeiten bekommt. Und die Füße! Immer künstlerisch gestellt, oft wie im Tanzschritt vorwärtsschreitend.

Ich sage aufrichtig: Das tut mir leid. Das ärgert mich. Das Heilige und Göttliche ist nun einmal nicht so. Und auch die ewige Verklärung wird nicht wie Frisierarbeit und bengalische Beleuchtung wirken. Um den Jesusknaben hat es ganz gewiß nie geheimnisvoll geleuchtet. Er war ganz gewiß wie ein richtiger Junge; denn er hat uns ja ‚in allem, außer der Sünde, gleich‘ sein wollen.

Weil aber die Menschen meinen, das Heilige und Göttliche müsse immer gleich leuchten und unendlich fromm und brav sein, so vermögen sie es gar nicht auf der Erde zu erkennen. Sie gehen daran vorüber und haben nichts davon. Insbesondere merken sie an einem Grafschafter Jungen gar nichts Heiliges und Göttliches, wenn es sich nicht zufällig um ein Musterkind handelt. Daß bei der Taufe die ganze Heilige Dreifaltigkeit von dem Jungen Besitz genommen hat und nun wirklich in ihm wohnt, niemand denkt daran, weil die Strahlen fehlen, weil das Gesicht öfters ungewaschen ist, weil die Füße nicht in heiligmäßiger Gravität einherschreiten — und weil die Beine in Hosen stecken. Überhaupt: ein Heiliger in Hosen! Heilige zeigen ihre Beine nicht. Sie haben lange, griechische Tuniken. In Hosen darf sich höchstens der heilige Florian, der heilige Moritz oder sonst ein heiliger Krieger zeigen.

Schade, daß ihr so sehr dumme Vorstellungen habt. Ihr würdet

Richard Seewald/Holzschnitt aus „Hirtengedichte des Vergil“



sonst das Heilige und Göttliche öfters sehen, sogar in Hosen und Hemdsärmeln.

Die meisten Menschen sagen es ja nicht, aber es erscheint ihnen doch recht merkwürdig, daß das Göttliche, das aus Maria geboren wurde, dreißig Jahre lang so ganz wie ein gewöhnlicher Mensch gelebt hat, nachdem das Gloria der Engel und das Gefunkel des Dreikönigssternes vorüber war. Sie trösten sich mit der Geschichte vom zwölfjährigen Jesus, in der doch wenigstens etwas Außergewöhnliches vorkommt. Aber es bleibt doch halt merkwürdig, denken sie. Und manche sagen: Es wird schon etwas vorgekommen sein, es ist bloß nicht aufgeschrieben. Und manche denken sich alles mögliche Wunderbare aus und erzählen es. Und wer an Märchen Freude hat, mag seine Freude behalten. Wer aber an der Wahrheit Freude hat, lasse sich sagen, daß nach der Meinung aller ernsten Bibelerklärer die Kindheit und das Jünglingsalter Jesu mit Ausnahme des Jerusalemer Vorkommnisses gar nichts Außergewöhnliches an sich hatte. Wenn man sich dessen ganz klar bewußt bleibt, wird man viel besser verstehen, daß Jesus wirklich in einem Grafschafter Jungen lebt, ohne daß besondere Zeichen der Heiligkeit bemerkbar sind.

Aber was in Jerusalem vorkam, das muß auch einmal im Leben eines jeden Getauften vorkommen, nämlich daß der Mensch mit seinem neuen göttlichen Leben einmal plötzlich auf Vaterhaus und irdischer Eltern treue Liebe ganz vergißt und nur in dem sein will, was seines Vaters ist. Denn das ist die Offenbarung des Göttlichen im Menschen, daß der Mensch den Herrgott als Vater erkennt und bei ihm sein will. Nicht Wunder, nicht Erscheinunng, sondern nur dies!

Darum hat auch das Evangelium sonst gar nichts aus den ersten dreißig Jahren Jesu erzählt, als nur dies. Nicht, was er in Ägypten gesehen und erlernt, nicht wie er Zimmerlehrling, Zimmergesell und vielleicht gar Zimmermeister geworden ist, nicht, was er alles gezimmert hat, Stühlchen für seine liebe Mutter, Sessel und Tische, Holzschuppen und Dachgerüste, sondern nur dies!

Das war aber auch wieder so einfach, daß es jedem hellen, aufgeschlossenen Jungen ähnlich passieren konnte. Wir wissen von manchem christlichen Kinde, daß es durch eine Antwort die gelehrtesten Männer ein wenig perplex gemacht hat. Das Besondere aber war hier, daß die Fragen und Antworten zum ersten Male die Weisheit des Göttlichen im Kinde offenbarten.

Zum ersten Male war es aber so, wie der Evangelist Lukas es beschrieb:

**Das Kind wuchs heran und ward kräftig. Es nahm zu an Weisheit. Und Gottes Wohlgefallen ruhte auf ihm. Alljährlich zogen seine Eltern zum Osterfest nach Jerusalem hinauf. Als nun Jesus zwölf Jahre alt war und sie wieder nach ihrer festlichen Gewohnheit hinaufgingen, da blieb der Jesusknabe in Jerusalem zurück, während die Eltern, ohne es**

zu merken, nach den Festtagen die Heimreise antraten. In der Meinung, er sei bei der Reisegesellschaft, legten sie eine Tagesreise zurück und suchten ihn bei Verwandten und Bekannten. Als sie ihn aber nicht fanden, kehrten sie, um ihn zu suchen, nach Jerusalem zurück. Erst nach drei Tagen fanden sie ihn im Tempel. Er saß mitten unter den Lehrern, hörte ihnen zu und fragte sie. Alle, die ihn hörten, staunten über sein Verständnis und über seine Antworten. Jene aber waren tief ergriffen, als sie ihn sahen, und seine Mutter fragte ihn: ‚Kind, warum hast du uns das getan? Siehe, dein Vater und ich haben dich mit Schmerzen gesucht.‘ Da sprach er zu ihnen: ‚Wie konntet ihr mich suchen? Wußtet ihr nicht, daß ich in dem sein muß, was meines Vaters ist?‘ Aber sie verstanden nicht, was er ihnen sagen wollte. Dann zog er mit ihnen nach Nazareth hinab und war ihnen untertan. Doch seine Mutter behielt alle die Vorgänge treu im Gedächtnis. Dann nahm Jesus zu an Weisheit und Körpergröße und ward Gott und den Menschen immer wohlgefälliger.

Da der Evangelist hier ausdrücklich von dem treuen Gedächtnis der Mutter Maria spricht, will er wohl damit bekunden, daß dieser Bericht aus dem Munde Marias stammt — und wohl alle die Berichte aus Jesu erster Jugendzeit, wie er sie dem christlichen Volke erzählt. Man hört ordentlich das Mutterherz darin klopfen. Die Mütter erfahren zuerst, was Heiliges und Göttliches in einem Kinde ist. Sie horchen und horchen, beobachten und beobachten. Sie verstehen nicht alles, aber sie verstehen genug. Da rufen manche Bibelleser verwundert aus: ‚Wie konnte Maria das nicht verstehen, was Jesus sprach: Wußtet ihr nicht, daß ich in dem sein muß, was meines Vaters ist? Wie konnte sie das nicht verstehen, da ihr doch der Engel verkündigt hatte, daß das Heilige, das sie gebären würde, Sohn des Allerhöchsten genannt werden würde!‘ O du Lieber, was du davon verstehst, hat Maria auch verstanden. Damals schon. Aber später, als sie zum zweiten Male drei Tage lang mit Schmerzen ihren Jesus suchen mußte, als er nämlich drei Tage lang im Grabe war, da verstand sie erst ganz richtig, was Jesus damit sagen wollte. Denn damals fragte sie nicht erst: ‚Kind, warum hast du uns das getan?‘ Da neigte sie ihr Dolorosahaupt demütig, denn sie wußte: ‚Er muß den Willen seines Vaters tun‘ — und hoffte wohl, daß sie ihn wiederum finden werde am dritten Tag.

Mütter, so horchet, so fügt euch, so versteht das Heilige und Göttliche, das in euren Kindern ist! Es kommt einmal über jedes christliche Kind die geheimnisvolle Gewalt, die es emporhebt über seine natürliche Zugehörigkeit zu Vater und Mutter auf Erden. Es kommt einmal die Stunde, in der Gott im Himmel seine Vaterrechte geltend macht. Da sieht die Mutter in des Kindes Auge, und siehe, etwas Fremdes und Heiliges blickt ihr entgegen. Es ist die Stunde, in der das Kind Mutterherz und Vaterhaus vergißt und nur in dem sein will, was seines Vaters ist.

Ein erleuchteter Mann — ich weiß wirklich nicht mehr, wer es war —

hat einmal die Worte niedergeschrieben: ‚Wenn in einem katholischen Jungen nicht wenigstens eine Zeitlang der Entschluß ist, Priester oder Ordensmann zu werden, oder in einem Mädchen der andächtige Wunsch, einmal ins Kloster zu gehen, dann muß irgendetwas nicht in Ordnung sein.‘ Nun, ich will nicht so weit gehen. Aber irgendeinmal muß das Heilige im katholischen Menschen im Tempel zu Jerusalem bleiben wollen, eigensinnig, wenn nicht gar hinterlistig.

Das Heilige in mir wollte einmal durchaus im Pfarrhause von Schlegel bleiben und durchaus nicht mehr nach Neusorge zurückkehren. Aber davon habe ich schon früher öfters erzählt. Damals wurde es von meinen Tanten überlistet.

Ganz ähnlich dem Gange des zwölfjährigen Jesus nach Jerusalem war meine erste Wallfahrt nach Albendorf. Auch davon habe ich schon erzählt. Aber damals machte das Heilige in mir weiter keine Schwierigkeiten mit dem Heimgehen, obwohl die Albendorfer Wallfahrtskirche dem Tempel von Jerusalem ähnlich gebaut ist.

Überhaupt hat das Heilige in mir bei Gottesdiensten und Kirchenbesuchen stets mit einer Stunde und darunter genug gehabt. Es ging gern mit, aber es kehrte auch immer gern wieder in unser Neusorger Häuslein zurück. So blieb es bis zum heutigen Tag. Und es war selbst in der Peterskirche in Rom nicht anders. Das hat mir schon oft Bedenken gemacht.

Dagegen wollte es durchaus einmal in der Einsiedelei auf dem Schlegler Kirchelberge bleiben. Ich war nach der Schule zu meiner Tante ins Pfarrhaus gegangen, weil es in den letzten Vormittagsstunden so stark zu regnen angefangen hatte, daß ich noch ein wenig mit dem Heimweg warten wollte — doch ich mag nicht lügen, ich war ins Pfarrhaus gegangen, weil ich bei dem starken Regen eine Ausrede hatte, daß ich nicht gleich aus der Schule heimkam. Tante sagte gleich: ‚Nein, bei dem Regen kannst du nicht heimgehen; ich schreibe einen Zettel für deine Mutter, daß sie dir nicht böse ist.‘

Da blieb ich im Pfarrhaus, das ich immer zu den ‚heiligen Stätten‘ gerechnet habe. Das Schlegler Pfarrhaus war auch eine heilige Stätte. Da war immer eine so große Güte, eine so heilige Liebe, eine tausendfältige Barmherzigkeit gegen alle Armen, eine Freude in allem Kreuz und Leid. Der stille, sanfte Pfarrer, der unsagbar Geprüfte, der ein fressendes Krebsgeschwür am rechten Auge so himmlisch still trug wie eine Braut die Rose, die ihr der Liebste ins Lockenhaar gesteckt, ging wie ein Segen durch Flur und Räume und blieb so gern bei mir stehen, und da er gerade vor einigen Tagen sein rechtes Auge verloren hatte und nun sah, wie es mich erbarmte, sprach er zu mir, mit der Hand zum Kreuze weisend: ‚Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen, der Name des Herrn sei gebenedeit!‘

Tante sah mir's wohl an, daß ich wieder das Heimgehen vergessen

würde. Als der Himmel draußen ein wenig heller wurde, sagte sie mir: ‚Du, der Einsiedler hat heute früh seinen Schirm hier vergessen. Morgen früh regnet es sicher wieder; da wird er ganz naß, wenn er zur Messe kommt. Trage ihm doch den Schirm auf den Berg! Ich schreib's mit auf den Zettel.‘

Wenn der Heiland damals in den Ostertagen hätte auf den Schlegler Kirchelberg zum Einsiedler gehen dürfen, wäre er sicher nicht drei Tage bei den alten Schriftgelehrten sitzen geblieben, sondern wäre sofort auf den Berg gegangen, besonders mit einem Entschuldigungszettel von meiner Tante.

Wie so ein Schirm von einem Einsiedler aussieht, könnt ihr euch ja denken. Aus Seide war er nicht. Seide ist überhaupt für die Grafschaft Glatz bei ihren ehrlichen Regengüssen durchaus ungeeignet. Aber wie vornehm kam mir dieser Schirm vor. Meine Großmutter hatte noch Schirme aus blauem Stoff mit Rohrbeigen. Meines Vaters Schirme hatten doch wenigstens Drahtgestell, aber er kaufte sie immer bei dem ‚Pläkjuden‘ auf dem Kunzendorfer Königsschießen für 1 Mark 20 das Stück, worauf sie schon beim Heimwege ihre schöne schwarze Farbe merklich in Grau verwandelten, wenn es ein wenig regnete. Aber Einsiedlers Schirm, den hatte der Einsiedler von dem vorvorigen Pfarrer geerbt, und man sah ihm seine vornehme Herkunft noch deutlich am Griffe an. Ich kam mir schon wie ein halber Geistlicher vor, als ich ihn die drei Viertelstunden auf den Berg trug. Der Himmel hatte sich ein wenig geklärt, und mitunter brach die Sonne aus dem Gewölk. Die Felder standen in ihrem Junigrün ganz frisch gewaschen und duftend vor lauter Reinheit. Bäume und Büsche am Berg lachten wie badende Jungen am sonnigsten Ufer und spritzten mir die nun überflüssige Feuchtigkeit ins Gesicht. Es war wunderschön und wunderlustig. Aber was war das gegen den vornehmen Schirm, den ich tragen durfte! Lacht nicht! Manch anderer Affe übersieht die gesamte Herrlichkeit der Erde und des Himmels über irgendeinem Gegenstand seiner Eitelkeit. Ihr auch manchmal.

Der Einsiedler wohnt in einer kleinen, gewölbten Zelle, die an die Allerheiligenkapelle angebaut ist wie ein Schwalbennest. Er gehört dem Dritten Orden des hl. Franz an und trägt, wenn er zur Kirche geht, Habit und Rosenkranz. Daheim aber nur Handwerkerkleidung und eine lange Tischlerschürze. Nein, darauf kommt es nicht an, — man merkt gar nicht den Unterschied zwischen seiner offiziellen und seiner privaten Kleidung. Denn er trägt darüber oder darunter, weiß Gott, ein anderes, kaum durchsichtiges oder, im anderen Falle, ganz deutlich durchscheinendes Gewand wie aus Sonnenstrahlen und Himmelsluft gewebt, ein Etwas, woran ich immer denken muß, wenn ich vom ‚Gewand der heiligmachenden Gnade‘ lese oder höre, oder wenn ich das Wort betrachte: ‚Ziehet an den Herrn Jesus Christus!‘ Was er darunter oder darüber trägt, kommt einem schier gar nicht zum Bewußtsein.

Ich traf ihn daheim an, denn wegen der Feuchtigkeit konnte er weder in seinem Gärtlein arbeiten noch im Busche Reisig oder sonst was sammeln.

‚Ah, du bringst mir meinen Schirm,' rief er freudig. ‚Bist du ein guter Junge!'

Da sieht man doch ganz deutlich, daß man, um gut zu sein, bloß einen vergessenen Schirm heimzutragen braucht. Wie leicht ist das Gutsein! Der Heiland hat bloß verlangt, daß man dem Dürstenden ein Glas Wasser reicht. Das ist noch viel leichter. Was seufzt ihr da bloß so, wenn man von euch verlangt, daß ihr gut seiet!

Das war ein wirkliches Gutsein: Der Einsiedler war mir gut, ich war ihm gut; die Zelle, das Kreuz an der Wand, der blechbeschlagene Tisch, der knisternde Kachelofen, der dampfende „Körnelkaffee" auf der Ofenbank — alles sah so wirklich und so absolut gut aus. Und der Säger an der Wand schwang seinen Perpendikel und sagte immerfort: ‚'s ist gut, 's gut, 's gut.'

Wenn ich nun ein richtiges Erbauungsbuch schreiben wollte, würde mir die Versuchung kommen, hier ein gar frommes Gespräch über Gott und seine Heiligen einzudichten. Aber ich glaube, wir haben überhaupt nichts von Gott gesprochen außer dem ‚Gott bezahl's' und ‚Gott lohn's' bei der Honigschnitte, die mir der Einsiedler gab. Nun habe ich aber an der Honigschnitte sicher bloß eine Viertelstunde gegessen. Es verging jedoch eine Stunde nach der andern, und es war immer noch so schön, als ob wir beim Herrgott selber wären, — so muß ich wohl sagen, wenn ich alles sagen will. Ich war von der Wahrheit der katholischen Religion so fest überzeugt und zur vollkommensten Tugendübung so aufrichtig entschlossen wie nach der allerlängsten Predigt, — nur Einsiedler wollte ich nicht werden, denn ich wollte ja heiraten; aber auch das erschien mir jetzt in einem ganz heiligen Glanze. Und ich war so gottvereint wie kaum einmal später, wenn ich den kostbaren Leib des Herrn empfangen durfte. Die frömmsten Lieder meinte ich gehört zu haben. Nein, im Tempel Salomons konnte es nicht schöner sein, konnte es überhaupt nicht einmal halb so schön sein, sonst hätte sich Jesus vor dem sechsten Tage nicht finden lassen.

Hätte nun der Einsiedler gesagt: ‚Du mußt wohl jetzt nach Hause gehen, die Mutter wird auf dich warten,' so hätte ich es als eine tiefe Beleidigung aufgefaßt. Denn heimschicken, das erträgt kein Grafschafter Junge. Da können jahrelange Feindschaften daraus werden. Aber er sagte bloß: ‚Jetzt werde ich dich wohl nicht mehr sehr lange dabehalten dürfen; die Mutter bekommt am Ende Angst um dich!'

‚Die Mutter —?' — Wer war denn die Mutter? Nun, es fiel mir ja im selben Augenblicke ein, wie es einem Gefangenen frühmorgens beim Erwachen wieder einfällt, wo er eigentlich ist. Ich fühlte auch gleich nach dem Entschuldigungszettel meiner Tante, sah aber ein, daß er eigentlich seit drei Stunden verfallen sei.

Es war ein schwerer Abstieg vom Berge nach Neusorge hinunter. Den

steilsten Abhang sprang ich hinunter, hart vorüber an den gähnenden Abgründen alter Steinbrüche.

Die Mutter spielte auch diesmal nicht die Rolle Marias. Ich sah es ihr nicht an, daß sie mich mit Schmerzen gesucht. Sie lachte mir sogar entgegen und rief: ‚Na, wärst du mir ganz beim Einsiedler geblieben!‘ Wie konnte sie wissen, wo ich gewesen war? Denke niemand von meiner ganz naturhaften Mutter, daß sie etwa ein Geheimwissen besaß. Wohl war auch in ihr das Heilige. Aber sie war damals noch so jung und frisch, daß bei ihr alles natürlich zuging. Meine Tante hatte einen von den ‚alten Männern‘ aus dem Krankenhause herausgeschickt, der ihr angesichts einer Schale Kaffee gern die Nachricht brachte: Tante Agnes lasse ihr sagen, der Joseph wäre zum Einsiedler geschickt worden und würde wohl vor dem Dunkelwerden nicht heimkommen.

Diesen Nachmittag also war das Heilige in mir wie damals am Jerusalemer Osterfeste ‚in dem, was seines Vaters ist‘.

## 4. Wovon das Evangelium schweigt.

Das erste Wort, das uns aus dem Munde Jesu Christi erhalten geblieben ist, war das Wort des Zwölfjährigen: ‚Wußtet ihr nicht, daß ich in dem sein muß, was meines Vaters ist?‘ Es war eine demütige Gegenfrage des Göttlichen auf das menschlich-mütterliche ‚Warum?‘ Mariens. ‚Warum?‘ Das ist die uralte Frage der Menschheit an die Gottheit. ‚Warum hast du uns das getan? Warum so viel Leid und Schmerz und Tod? Warum dieses Schicksal und jenes Schicksal? Dieses Erlebnis und jenes Erlebnis?‘ In Jesu Gegenfrage stehen zwei Worte, an denen ich mein ganzes Leben lang nicht vorbeikommen kann; ich muß davor stehen bleiben und muß sie anschauen wie zwei unendlich tiefe Augen, die in mein Leben blicken. Es sind die beiden Worte: ‚Muß‘ und ‚Vater‘. Der heilige Evangelist schrieb diese Worte nieder — und begann zu schweigen. Achtzehn Jahre des Lebens Jesu gehen an ihm vorüber — und er schweigt. Er ist wie von einem Banne getroffen, so schweigt er.

Wenn die Evangelien schweigen, muß etwas ganz Heiliges und Unaussprechliches sein. Es sind später falsche, geschwätzige Evangelisten gekommen und haben versucht, dieses Schweigen der achtzehn Jahre zu durchbrechen, indem sie allerhand Kuriositäten erzählten: Jesus sei in Ägypten gewesen und habe in diesem uralten Lande der Weisheit geheimnisvolle Kraft und geheimnisvolles Wissen erlernt. Aber sie waren Träumer und Lügner. Unser ehrliches Wissen über jene achtzehn Jahre beschränkt sich auf die schlichte Mitteilung des wahren Evangeliums: ‚Jesus zog mit Maria und Joseph hinab vom Tempel und kam nach Nazareth und war ihnen untertan. Und er nahm zu an Weisheit und Körpergröße und ward Gott und den Menschen immer wohlgefälliger.‘ Er hatte auch sicher kein geheimes Getue an sich. Er gefiel den Menschen gut. Sie liebten ihn, wie man einen ehrlichen und freundlichen Zimmermannsjungen liebt. Er selbst wurde Zimmermann.

Dank einer gütigen Führung Gottes weiß ich, was Zimmermannsarbeit für eine schöne Arbeit ist. Tausend Freuden erlebt der Zimmermann an einem einzigen Tag. Wenn er früh in die Werkstatt tritt, duften ihm all die Hölzer entgegen, und die schönen Werkzeuge grüßen ihn. Da biegt sich und schmiegt sich alles in seiner Hand. Und es ist eine so reinliche Arbeit. Seht doch nur die weißen Hobelspäne an! Winkelmaß, Schmiege, Lot und Zirkel wissen, daß Zimmermannsarbeit nicht eine grobe, körperliche Arbeit ist, sondern eine ganz feine, geistige Arbeit. Wag's kein Dummer, Zimmermann zu werden! Ehe die Mathematiker alle die herrlichen Gesetze ihrer Wissenschaft entdeckt hatten, wußte sie schon der Zimmermann. Die alten Mathematiker hatten eine so große Seligkeit in ihrer Wissenschaft, daß einer von ihnen sagte: Die Götter im Olymp treiben Mathematik. Das war wie eine Prophetie: Wenn Gott einmal Mensch wird, muß er Zimmermann werden. Und wie reckt sich da der junge Körper! Zimmerleute sind schlanke, große Leute. Blickt in ihre Augen! Sind sie nicht viel klarer als anderer Menschen Augen? Wie sie die gerade Linie treffen! Wie sie die kleinste Abweichung vom rechten Maße erkennen! Wie sie die Tiefe und Weite erfassen! Und erst die Höhe! Der First des Hauses, das ist die schönste Linie des Zimmermanns. Dort oben befestigt er den bekränzten Baum.

Es war wirklich so, als sei der Gottessohn nur deshalb auf die Erde gekommen, um Zimmermann zu sein. Es regte sich gar nichts, was auf eine Änderung schließen ließ. Achtzehn Jahre lang!

Hatte Jesus nicht im Tempel gesagt, er müsse in dem sein, was seines Vaters ist? Und jetzt war er Zimmermann und blieb und blieb es. Was ist das für ein ‚Müssen', wenn es auch anders sein kann! Ist er seinem ‚Müssen' untreu geworden? Hat er es aus Gehorsam aufgegeben? Das kann nicht sein, denn einem solchen ‚Müssen' gegenüber wäre jeder Gehorsam Sünde. Wohl zog Jesus, da er nun seit seinem zwölften Jahre zu den Männern zählte, wenigstens alle drei Jahre, wahrscheinlich aber jedes Jahr, nach Jerusalem zum Osterfeste. Aber er blieb nie länger dort als andere Männer. Wenigstens hören wir gar nichts davon. Er kam immer wieder zurück zu der schönen Zimmermannsarbeit. Wohl fabeln manche, er habe dabei sehr oft an seine zukünftige Lehrtätigkeit gedacht und manchmal sogar wie in träumerischer Vision ein Kreuz gezimmert. Aber wer so fabelt, versteht Jesus nicht. Er war eben, was er war: Er war Zimmermann. Das war sein ‚Müssen', das war ‚das, was seines Vaters ist'!

Beim Zimmermannsberuf verstehe ich dies. Das Heilige in mir hat sich immer wohlgefühlt bei Zimmermannsarbeit. Da war es stark gegen alle seine Feinde, da herrschte es in mir, wie es ihm zukam. Und ich muß auch erwähnen, daß meine Mutter immer, wenn mich jemand von solcher Arbeit wegholen wollte, dies wehrte, indem sie sagte: ‚Laßt ihn!' Bei anderen Handwerken würde ich es weniger gut verstehen, daß Jesus in ihnen gewesen wäre wie ‚in dem, was seines Vaters ist'. Schrecklich

stelle ich mir's vor, wenn St. Joseph Schneidermeister gewesen wäre und seinen göttlichen Pflegesohn als Schneidergesellen beschäftigt hätte. Ich will auf dieses ehrsame Handwerk nichts bringen, kein spöttisches Wort von ihm sagen oder sagen lassen. Aber ein Schneidermeister selber, dem ich dieses theologische Problem vorlegte, sagte mir: Nein, das könne er sich selber nicht vorstellen! Und doch muß ich gestehen, daß das Göttliche auch im Schneiderberufe ebenso göttlich ist wie im Zimmermannsberufe, ganz in dem, was des Vaters ist. Es kommt nur immer darauf an, was Gott will. So wäre es auch denkbar, daß Jesus unter anderen Umständen im bunten Studentenmützlein aufs Gymnasium gegangen wäre und dort Sprachen, Mathematik, Geschichte, Geographie, Physik die helle Menge studiert hätte — bis zum Abitur. Und daß er dann die Universität bezogen hätte, zehn Semester lang, wie es heute die katholische Kirche von ihren Priesteramtskandidaten verlangt. Und er hätte wohl nie gesagt: ‚Was brauche ich diesen Krimskrams für meinen eigentlichen Beruf,' sondern er hätte einfach studiert und studiert, bis ‚die Stunde' gekommen wäre, in der sein Vater im Himmel etwas anderes von ihm verlangt oder ihm etwas anderes gegeben hätte. Was brauchte er von St. Joseph einen geraden Schnitt sägen zu lernen oder die Balken kunstgerecht verzapfen zu lernen, um später ‚sein Volk zu erlösen von seinen Sünden'? Und dennoch lernte er es!

Wenn ich ihn recht verstehe, so hat er wohl mit seinem menschlichen Denken immer gedacht, dem Zimmermannsberufe treu zu bleiben, solange es der Wille des himmlischen Vaters wäre. Denn durch nichts anderes kann man die Welt erlösen als allein dadurch, daß man Gott als Vater erkennt und gar nichts anderes will, als seinen Willen vollbringen.

Maria wußte wohl, daß einmal ‚seine Stunde' kommen werde. Sie hatte nicht vergessen, was ihr vom Engel Gabriel und dann von den Hirten und dann von den morgenländischen Weisen gesagt worden war. Manche meinen, Jesus müsse wohl schon in jenen stillen achtzehn Jahren manches Wunder gewirkt und manche Not wunderbar behoben haben. Sonst hätte Maria bei der Hochzeit zu Kana nicht so vertrauensvoll zu ihm sagen können: ‚Sie haben keinen Wein mehr.' Ich weiß es nicht, aber ich kann es mir nicht so denken. Wenn die Eltern oder andere Leute in Nazareth einmal in Not waren, hat ihnen Jesus sicher geholfen, aber eben so, wie es ein guter Sohn und Nachbar tut, wie es ein richtiger Zimmermann tun kann, wenn die göttliche Vorsehung dazu ihr Ja und ihren Segen gibt. Für Maria war es genug, daß sie wußte: Er kann alles, wenn nur eben erst seine Stunde gekommen ist.

Wann diese Stunde kommen sollte, überließ Jesus ganz seinem himmlischen Vater. Man merkt dies ganz deutlich auf der Hochzeit zu Kana. Da hatte er eben gesagt: ‚Meine Stunde ist noch nicht gekommen,' und siehe da, kaum ein paar Atemzüge später war sie schon gekommen!

Manche denken, diese verschwiegenen achtzehn Jahre seien eigentlich ganz überflüssig gewesen, eine dumme Wartezeit. Die eigentliche Tätigkeit Jesu habe erst in seinem dreißigsten Lebensjahre begonnen. Dann erst habe er die Erlösung gewirkt. Ich will ja niemandem widersprechen, der irgendetwas Frommes und Wahres sagt, aber ich will auch meine eigene Meinung nicht aufgeben. Ich denke, daß Jesus die Welt auch durch seine Zimmermannsarbeit belehrt und erlöst hat, einfach dadurch, daß er sich so gern und so klar dem ‚Muß' fügte, in dem zu sein, was seines Vater ist, was seinem Vater gehört, was sein Vater will. Schon dadurch hob er auf den jahrhundertealten Trotz der Menschheit gegen das Muß des täglichen Lebens, der Wege Gottes, der Führungen und Fügungen des Vaters. Schon dadurch zeigte er den Menschen, wie sie zeitlich und ewig glücklich werden können, und machte all die falsche und stolze Philosophie der Erde zunichte. Was er in den drei letzten Lebensjahren noch gelehrt und getan und gelitten hat, war eigentlich im Wesen dasselbe. Es war nur noch deutlicher und ergreifender für alle, die nicht still genug sind, um aus den stillen achtzehn Jahren schon Lehre und Erlösung überreich zu schöpfen. Es war nur die Übertragung aus dem Verborgenen und Wesentlichen ins große Weltgeschichtliche. Es war nur die Krönung durch das Kreuz. Als ihn dann einer fragte, warum das Schreckliche am Karfreitag geschehen ist, sprach er wieder das Wort vom ‚Müssen' aus: ‚Mußte nicht Christus dieses erleiden und so in seine Herrlichkeit eingehen?'

Probiert es erst einmal! Fügt euch nach der Kinder Gottes Art in dieses geheimnisvolle Müssen, jeden Tag, jede Stunde, — tut immer das, was gerade zu tun ist, — bleibt im Tempel, solange es der Vater von euch will, bleibt an der Hobelbank, solange ihr dazu berufen seid, immer mit dem Gedanken: ‚Muß ich nicht in dem sein, was meines Vaters ist?' Dann werdet ihr schon auf Erden wahrhaftig erlöst sein und glücklich sein, und im Himmel werdet ihr sagen: ‚Mußte ich nicht alles dies erleiden und so in meine Herrlichkeit eingehen?' So und nur so allein wird die alte Sünde der Menschheit zuschanden gemacht und der Teufel auf den Kopf getreten.

Nein, in diesem Kapitel erzähle ich keine Geschichte, wie ihr sie gern leset. Wer in dem stillen Tun zu Nazareth nicht die allerwunderbarste Geschichte findet, für den möchte ich gar nicht weiterschreiben.

(Fortsetzung folgt.)

# Otto Brües / Von Joseph Sprengler

Außerhalb des Rheinlands, das seine Heimat ist, werden ihn bislang wohl nicht allzu viele kennen. Er ist ja ein Junger, kaum weit abgerückt von den akademischen Jahren, strömenden Herzens, trotzdem sehr gereift, vollendet sogar in Gesicht und Anschauung.

Ich habe immer erwartet, daß dieses Drama käme; ich habe immer geglaubt, daß es kommen müsse; und siehe, „die Füchse Gottes"* sind es. Auf Hasenclever, Toller, auf die Stürmer und politischen Expressionisten alle endlich das deutsche Antirevolutionsstück, konservativ nicht im Sinne begrenzter Partei, konservativ aus einem umfassenden Lebensgefühl, aus einer innersten Notwendigkeit heraus, religiös konservativ. Dergestalt ist auch sein Bau. Bei anderen Dramen mag man schlankhin von Spiel und Gegenspiel reden. Hier indessen kommt es nicht so sehr auf den Widerstreit an, wiewohl die Züge der Handlung durchweg dramatisch lebendig, kämpferisch gesteigert und voll pulsierenden Theaters sind; hier kommt es vielmehr darauf an, daß das eine besteht und alles andere fließt. Statik heißt die Idee des Dramas, und sein Widerspiel: Zeitlichkeit, Auflösung, Relativität.

Die Söhne einer Mutter streben auseinander, streben gegeneinander. Der Jüngste, Hans Hermann, revolutionärer Student, setzt sich für die Zukunft ein; Arnold, der Maler, ist mit der Vergangenheit der Feudalen verknüpft; den Ältesten, Michael, aber rührt weder das, was abstirbt, noch das, was eine Zeitstrecke lang auflodert, er hat den Sinn auf das Dauernde, eben auf die Statik geheftet. Es ist nun das Innendrama im sehr bewegten Außendrama, daß dieser Dombaumeister Michael sich selber erst das Ewige erringen muß, für das er kämpft, daß ihm das Symbol erst wahrhaft leuchtet, wenn er daran fast verbrennt.

Während der Pariser Schreckensherrschaft sind die Jakobiner auch in Straßburg eingezogen. Um den ragenden Turm des Münsters zu retten, den ihr Gleichheitsfanatismus sprengen will, läßt der Dombaumeister eine rote, phrygische Blechmütze darauf setzen. So viel ist geschichtliche Erzählung. Der Dichter umkreist sie mit seinen Szenen in einer Technik, die er teils von den klassischen Franzosen, teils von dem großen Briten nimmt. Französisch ist die Einheit der Zeit: zwar nicht ausgerechnet in vierundzwanzig Stunden, aber vielleicht in zwei- oder dreimal vierundzwanzig Stunden. Fast lückenlos spinnt er die Handlung der fünf Akte, eigentlich der siebzehn Szenen, von der Mitternacht zum Morgen, vom Morgen zum Abend, vom Stand der Sterne wieder zum Tagesgrauen. Um so sprunghafter der Wechsel des Ortes. Shakespearisch und nicht. Meister William setzte nämlich über Königreiche und Meere. Hier indessen vollziehen sich die plötzlichen Änderungen des Ortes in verhältnismäßig engem Raum. Ob Zimmer des Meisters, ob Bauhütte, ob Sakristei, ob Pfeiler mit den

---

* Verlag des Bühnenvolksbundes, Frankfurt a. M.

vier Evangelisten: sie stehen sämtlich im Schatten- und Lichterwurf des Doms. Ihre Menschen leiden jeder, wenn das Münster leidet. Und daß sie alle Schmerz und Schicksal tragen, manche bis übers Ende fort, ist ebenso ein Wesentliches für dieses Drama, wie daß fast überall ein Flecken Schuld zu finden ist, selbst an denen, die nur lieben und der Liebe nur dienen. So fällt Johanna, des Baumeisters Base und dann seine Braut, weil sie beim Rettungswerk in die Händel der Männer eingreifen muß. ‚Ich denk', Vetter, wir Frauen sollten daheim am Herd bleiben. . . Ich denk', Vetter, ob Jakobiner, ob Aristokraten: Unser Leid steigt aus viel tieferen Schächten.' Aber es ist nun einmal ihre Schuld?, ihr Schicksal?, daß sie nicht daheim zu weilen vermag, daß ihr Herz sie über die Schwelle drängt. ‚Wenn ich dir helfen kann, und gilt es das Leben; wenn ich dir Stab sein kann oder Schwert: Nimm mich und tu' mit mir, was du willst! . . . Ich bin deine Magd.'

Claudels Violäne hat das ebenso schlicht, evangelienhaft schön, doch gewiß nicht aus einer reineren Seele gesagt; denn der Franzose streift die Sinnlichkeit des Eros, auch wo er fromm ist. Er schildert mit der Liebe zugleich die Liebende und die Geliebte. Brües, der Deutsche, gibt nur die Liebe. Nicht daß er dabei abstrakt würde. Aber er zeigt jene Liebe, die nicht die Geschlechter, sondern durch die Geschlechter die Menschen verbindet. ‚Ehret die Frauen, sie flechten und weben himmlische Rosen . . .' Drum stellt er neben und über die Geliebte die Mutter der drei Söhne. Sie wäre bestellt, zu flechten, in ihrem Schoße zusammenzuhalten.

Es ist wohl die ergreifendste Szene, wenn der Ältere den Deckel von ihrem Sarg reißt und zu den uneinigen Brüdern ruft: ‚Wollt ihr eure Mutter zehnmal töten? Wagt es, sie anzuschauen!' . . . Sie wagen es nicht, sondern stürzen auf die Straße, wo von den Barrikaden die Schüsse knattern. Michael aber schluchzt: ‚Mutter, nun erst bist du tot. Und das Münster stirbt über dein Grab.' Das ist mehr als die Tragik einer einzelnen Familie. Es ist Deutschlands Weh, und wächst auch wieder über das Vaterländische hinaus, da es zu den Ankern des Menschen überhaupt stößt: Mutter, Münster — Familie, Gott. ‚Wo sind meine Brüder? . . . Nun sind sie vom Herzen losgerissen in den Tod und in Leben, das kein Leben ist,' lautet die erste, die letzte Klage.

Keine Szene, kaum ein sprachliches Bild, woraus nicht Tiefen spiegelten. Weib und Mann, Gefühl und Wille tauchen in solchen Grund. Nachdem Johanna von feindlichem Dolch getroffen ist, bleiben ihr noch ein paar Worte: ‚Sollst ihm sagen (dem Michael), in dieser Stunde war mir das Sterben schwer . . . soll von ihm lassen. Michael sagt . . .' Ja, was Michael sagte, dafür hat sie gelebt. Weil es Michael sagte, dafür ist sie gestorben. Anders der Meister selber. Der hat lange gar nicht gewußt, daß er geliebt wird, geschweige, daß er lieben kann und soll. Das Münster allein war seine Liebe, nein, seine Idee, seine Glut, seine fixe Idee, die ihn zuerst zum Listenerfinder und schließlich zum Narren Gottes macht.

Wenn auch nicht Genarrte, Gejagte sind die Männer alle, wem sie jagen: die Schwärmer für das Alte und die Apostel der kommenden Freiheit, die nüchternen Wäger und die Berauschten. Es ist ein Muß in ihnen, das in der Psychologie und Ethik vielleicht Leidenschaft zur Sache heißt; bei Brües indessen führt es noch einen höheren Namen.

In den ersten Akten des Schauspiels scheint es allerdings, wie wenn der Dichter ein reines Charakterdrama schreiben wollte. Dieser rückgrat- und seelenfeste Dombauer Michael, der mit dem Kommissar der Jakobiner um jeden Stein von Turm und Domschiff hadert: ‚Hier ist mein Reich‘, er hat von seinem halben Namensvetter Michael Kohlhaas das Mark, vom Erbförster das Blut, von Florian Geyer das durch sein Herz fließende brennende Recht. Und hätte er alles dies und sonst nichts, er stünde damit auf der bloßen Erde. Daß er aber nicht nur einen eigenen Sinn, sondern auch eine besondere Sendung hat, daß er, wie er selber sagt, ein ‚Fäserchen in der Achse‘ ist, daß er, just er, auf diesen Punkt der Erde beordert ist, um mit der List des Fuchses, in der Narrheit seiner Schmerzen den Bau Gottes zu wahren, das stellt dieses Stück erklecklich höher, das stellt die Irrenden in einen Plan, das wölbt um die Erde der Menschen einen Himmel.

Es ist merkwürdig, wie oft es Dichtern in holder, reicher Unbewußtheit gelingt, eine Form zu schaffen, um die alle ästhetische Theorie vergebens gegrübelt hat. So zeigte uns die Ilse von Stach an ihrem Genesius, daß tragisch-antike Strenge und christliche Milde sich wohl paaren ließen. Sie goß in das Schicksal einen Strahl der Gnade von oben. Brües geht ungefähr denselben Weg, nur von der anderen Seite, will sagen, von unten her. Sein Schauspiel verklingt fast wie der Schrei um Rose Bernd: ‚Das Mädel, was muß die gelitten han!‘ Nachdem der Baumeister vor Weh und Verzweiflung schier tot zu Boden gefallen ist, sagt der Kommandant zu den Soldaten: ‚Laßt den Turm steh'n . . . Wir haben Wichtigeres zu tun. Was sind wir vor dem Leid dieses Menschen da? Er hat den größeren Schmerz erlitten.‘ Trotzdem sagt Brües nicht wie Strindberg: ‚Es ist schade um die Menschen‘, sondern er mahnt: Es ist schade um die Menschen, denn sie nehmen sich zu wichtig. Das heißt nichts anderes, als daß er die Distanz, die Spannung zwischen Geschöpf und Gott von unten, vom Geschöpf aus sieht. Und da gibt es nur ein Wort, die Lose hinzunehmen. Es nennt sich Demut, wohlgemerkt: nicht Schwäche. Es ist die labende Mischung in diesem dramatisch-dichterischen Prosastück, daß seine Figuren weich und dennoch voller Kraft, biegsam und dennoch voller Leidenschaft sind. Möglich, daß sie für eine Tragödie nicht das Maß des Heroischen haben. ‚Die Füchse Gottes‘ sind keine Tragödie. Der Dichter bezeichnet sie als ein Schauspiel. Ich nenne sie ein Glockenspiel, eine Schicksalssymphonie. Christentum und Schicksalsdrama: auch sie schienen unvereinlich. Hier sind sie vereint. Die Form ist gefunden. Wann der Herr die Glocken schlägt, dann laßt uns getrost zittern und schwingen. Zwar der ‚Blick in Gottes Labyrinth ist furchtbar. Den möcht' ich nicht noch

einmal tun', gesteht Michael Hermann zum Ende. Aber die Evangelisten am Pfeiler raunen: ,Er konnte sich nicht stellen außer Gott.' ,Da ist er sein Werkzeug worden.' Er blieb in Gott.

Ja, er blieb an Gottes Brust, als er ihn suchte, als er ihn nicht fand, als er ihn völlig verlor, als er ihn schmähte, als er ihn verleugnete und verneinte. In das moderne religiöse Drama hat das Gebet wieder bedeutsamen Einlaß erlangt. Die Stach läßt damit den Himmel öffnen. Weinrich hat in seinem ,Spiel vor Gott' ein Bühnenwerk geschaffen, das fast ganz Gebet ist, Lyrismus der Heilandsseele. Aber Otto Brües erst dramatisiert das Gebet. Er vermenschlicht es. Er spaltet es in Glaube und Zweifel. Er füllt es heiß und macht es erkalten. Er füllt es mit Seligkeit und zerreißt es in einem Schrei, in einem Sturz, denn er hat nicht bloß die Pfingstfeuer des Wortes, er hat auch die Beredsamkeit des Körpers hinzu. Und er ist nicht bloß Dramatiker; selbstverständlich, daß er damit auch Architekt ist, der gliedert und stuft. Als Michael in der Gipfelszene des Dramas, am Schluß des dritten Aktes, den Rat Gottes erfleht, da steht er zuerst, dann kniet er, und endlich richtet er sich auf. Es sind die Skalen der Seele: vom heimlichen Stolz und Trotz zur Demut, von der Demut zur Kraft.

,Nun beug' ich mich vor dir; denn bist du nicht schon groß, da du einmal dies Werk (das Münster) hast wachsen lassen? Einmal wie die Wasgen und den Schwarzwald, einmal wie den strömenden Rhein? Und daß du es in einem Menschen hast wachsen lassen. Der nahm den Wald und den Vogelsang und schmolz sie um in Stein. Das hast du gewirkt in einem Menschen, in einem Menschen.'

Noch mächtiger ist der körperliche Ausdruck in der Katastrophe. Wie Michael da die Arme hochwirft, sobald er hört, daß der Turm trotz der Jakobinerhaube gesprengt werden soll, wie er hinausgröhlt, wie er Gott aus seinem Munde stößt, wie er das Krauseste redet, wie er im Veitstanz niederfällt, wie dann die einen sagen, er hat getrunken, und die andern, er hat sich Beulen gerannt, und die dritten, er ist ein armer Narr, das mag shakespearisch sein, im Wahnwitz Bilder zu finden, die tiefer sind als Menschensinn und blutender als Philosophenweisheit. Doch es ist nicht minder fromm und christlich, schon in der Linienführung. Wieder einmal hat das Geisteswunder die Form der Person gesprengt. ,Sie sind voll süßen Weines', sagten sie spottend von den Aposteln.

Technisch ist es von Reiz, wie mit den gotischen Düsterungen immer die Helle wechselt, nach einer Regel, so zu sagen. Es überschleicht uns zunächst eine Ahnung. Ein Traum etwa wird erzählt. Sternschnuppen schießen. Ein Bibeltext wird von Schicksalsbefragern aufgeblättert. Ein sonderbares Wort, ein Bild hebt sich aus den Reden empor. Und schon ist damit das Motiv erklungen, schon ist in den Gang der Handlung, in das Dunkel der Geschehnisse vorgestrahlt, die sich nun bloß zu entrollen brauchen. Weil aber, was unserem Auge sichtbar wird, oft für Sinn und Herz unfaßbar bleibt, so legt der Dichter auf die Handlung hinterher stets

einen Schimmer, gleichsam ein Fensterlicht des Verstandes. Er meißelt dann wie je ein Chor bald die Idee, wie je ein Räsoneur des Dumas bald den Titel heraus.

Kein Zweifel, daß Brües als Szeniker sehr viel kann und sehr viel von anderen gelernt hat. Er kennt zum Beispiel von den Franzosen die Art, ein Wort wiederholt aufzugreifen. Er kennt von den Franzosen und Ibsen die Stichworttechnik. Er weiß vielleicht von Schönherr, warum nicht auch von Ibsen, wie wirksam auf den Brettern dingliche Sinnbilder und Requisiten sind. Aber es sei nebensächlich, was er von anderen hat. Wichtiger ist schon, daß ihm die Szene, die er so geschickt handhabt, einmal gefährlich werden könnte, Theater um des Theaters willen, gleich seinem Landsmann Konen, der freilich von vornherein innerlich leer war, oder dem bewunderten Burte, der aber nicht genial, sondern brutal ist. Merkwürdig, so klug die Dialoge in den ‚Füchsen Gottes' gefügt sind, so vollkommen sie sich schließen, gerade in dem Augenblick, wo sie geschlossen sein müssen, weil ihr Inhalt gesagt, ihr dramatischer Zweck erfüllt ist, die Kraft des dramatischen Forttreibens haben die Worte für sich nicht. Es bedarf immer erst eines Anstoßes von außen her, sei es, daß Schüsse fallen, daß Trommeln wirbeln, daß ein Bote auftritt, daß ein Befehl einmündet usw. Ein Drama aber sollte sein wie ein gewachsenes Wesen, aus sich selber, aus dem Innersten, aus dem Herzen sprießend. Immerhin ist dieses Dichters Sprache so mit Gefühl und Energien geladen, daß es scheint, als ob das Straßburger Münster noch einmal zu den Wolken geführt werden sollte, statt aus Stein, aus Wort und Bild, aus der Kreaturen Leid und rotem Saft.

‚Hier ist mein Reich. So weit die Sonne den Schatten des Münsters auf den Platz wirft. So weit (tief!) dieser Stein in den Boden wurzelt. So hoch der Turm in die Bläue schneidet.'

Um kein Jota anders mag ein Bauwerker sprechen, da ihm jegliches Richtung und Maß, Lot und Ausdehnung gewinnt. Wieder anderswo rundet der Dichter die Sätze wie ein Logiker oder Rhetoriker seine Conclusio.

‚Bruder, kannst du ein Tier zertreten? Eine Katze, wenn sie feingliedrig um den Stuhl schleicht? Bruder, kannst du eine Pflanze zerreißen? Eine Wicke, wenn sie dir bunt und zarten Flaums ihren Kelch öffnet? Bruder, kannst du einen Stein zermahlen, der Adern und Schichten hat, gewachsen und angereift? Und willst das Münster zertrümmern lassen, das ein Tiergarten, das ein Urwald und ein kristallenes Gebirge ist?'

Wie innig bereits die Anrede, paulinisch, franziskanisch: ‚Bruder'! Wie innerlich dieses Vortasten von der Gattung zur Art, von der Art zum Lebensgeheimnis. Und endlich das Aufgehen im großen Dom, der wohl in Wahrheit für die Stadt, für das Überreich Gottes gesetzt ist.

Es ist nicht ausgemacht, ob seit Hebbel und Otto Ludwig einer in Gleichnissen deutscher geschrieben hat. Wenn ich für das vergangene Jahr einen Kranz zu verleihen hätte, ich wüßte, an wen.

# Evangelischer Objektivismus*
## Von Alfred von Martin

### I.

Es ist gelegentlich gesagt worden, daß der Höhepunkt jeder religiösen Bewegung an ihrem Anfang liege, und ihre Geschichte stets nur die Geschichte ihres Abstiegs von dieser Höhe sei. Nun verläuft freilich die Geschichte niemals geradlinig, sondern immer in Wellenbewegungen; aber daß jede extensive (kirchliche) Entfaltung nur zu leicht auf Kosten der Intensität des persönlichen religiösen Lebens geht, wird nicht zu leugnen sein und bildet ja auch die Ursache der überall wiederkehrenden (innerkirchlichen) Reform- und der (außerkirchlichen) Sektenbewegungen.

Verweltlichung ist die Gefahr alles Kirchentums. Wie der Katholizismus auf verschiedenen Stufen seiner Geschichte, so ist auch der Protestantismus ihr nicht entgangen (nur daß hier der Pietismus sich nicht in demselben Maße als wirkender Sauerteig zu bewähren gewußt hat wie dort das Mönchtum). — Aber der Protestantismus ist noch einer besonderen Gefahr (die der Katholizismus stets siegreich abzuwehren vermocht hat) in immer zunehmendem Maße erlegen: der Gefahr des reinen religiösen Individualismus, — so daß es intra muros et extra zur Vulgärmeinung geworden ist, eben der religiöse Individualismus sei ‚das' Prinzip ‚des' Protestantismus** im Gegensatz zu dem objektiven, wahrhaft kirchlichen Denken des Katholizismus.

Die Frage ist: Handelt es sich dabei wirklich um die Auswirkung der inneren Konsequenz der Lutherschen Grundidee in einer folgerichtigen Entwicklung? Um die Aufhellung dieser Frage nun hat sich einer der schärfsten und geistvollsten Köpfe der liberalen protestantischen Theologie, Ernst Troeltsch, ein ganz besonderes Verdienst erworben durch den überzeugenden Nachweis, daß Luther und der ‚Altprotestantismus' noch dem ‚Mittelalter' angehören, und daß der sich von jenem fundamental unterscheidende ‚Neuprotestantismus' nicht aus der Dialektik des ursprünglichen protestantischen Gedankens selbst, sondern nur aus seiner Überflutung

---

* Dieser Aufsatz wurde durch den Artikel von Friedrich Hünermann, ‚Die hochkirchliche Bewegung im deutschen Protestantismus' im Dezemberheft veranlaßt. Der Verfasser ist Mitglied der ‚Hochkirchlichen Vereinigung'.

** So urteilen auch wieder zwei allerneueste katholische Stimmen. Wenn dabei für Engelbert Krebs (‚Die Protestanten und wir'; Theatiner-Verlag, München 1922), der den heutigen Gesamtprotestantismus überschaut, jene Meinung nur allzu nahe liegen mußte, so zeigt ihre Annahme auch in Hünermanns speziell der hochkirchlichen Bewegung gewidmetem Artikel, wie sehr sie bereits communis opinio ist. Im übrigen berühren die Ausführungen beider dadurch so sympathisch, daß sie — fern aller übertriebenen Exklusivität, die vom positiven Luthertum bis zur religionslosen Moral des Atheismus alles zusammenwirft und da überall nur vom Boden des Naturrechts aus gewisse Werte anerkennt — ein Gefühl der Gemeinschaft mit allen gläubigen Christen bekunden.

und Überwältigung durch die — ihm gerade scharf entgegengesetzten — Ideen des Täufertums und der humanistischen (sozinianischen und arminianischen) Theologie zu erklären ist. Aus dem Humanismus stammt die Inthronisierung der menschlichen Vernunft, aus dem Täufertum die Idee der Souveränität des religiösen Gefühls und Gewissens. Erst mit der Abwendung von aller konfessionellen Norm (die für die Neuzeit das eigentlich Charakteristische, der Anschauung der Reformatoren aber gerade entgegengesetzt ist) konnte sich jener moderne extreme und schrankenlose Individualismus entwickeln, der alles zersetzt und zur Anarchie der Werte führt. Erst indem die Neuzeit sich von der den Reformatoren noch selbstverständlichen christlichen Wertung aller Dinge emanzipierte, konnten die Dinge der Welt zu isolierten Selbstzwecken werden.

Auf diese historischen Zusammenhänge kann indes hier nicht näher eingegangen werden,* da es uns hier nur um prinzipielle Klärung zu tun ist.**

## II.

Wenn ‚Subjektivismus' Innerlichkeit bedeutet, so ist er das Herzstück jeder Religion. Auch nach katholischer Auffassung ist die Kirche doch nicht schlechthin Zweck in sich — als Selbstdarstellung des mystischen Leibes Christi —; sie ist doch schließlich um des Heiles der Einzelseelen willen da, die ohne diese ‚Anstalt' des Heils nicht den Weg der Rettung finden können. Die christliche Gestaltung der ‚Welt', ihrer sozialen Ordnungen und ihrer geistigen Kultur, ist erst recht letztlich nur Mittel zum Zweck der Christianisierung der Menschen. Darum scheidet sich ja die katholische Frömmigkeit auf ihrer höchsten — asketisch-mystischen — Stufe, in der Form des Mönchtums, von der ‚Welt', um rein den personalen religiösen Werten zu leben. So wurde das Mönchtum immer wieder — darin liegt sein tiefstes Recht und höchster Wert — der Jungbrunnen einer inneren Erneuerung des Katholizismus. Die ewige Aufgabe der Kirche aber ist es (gegenüber dem reinen religiösen Individualismus der Sekte), das

* Es genüge ein Hinweis auf den großen Aufsatz von Troeltsch über ‚Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit' in der ‚Kultur der Gegenwart', — ohne daß diese Beschränkung auf solchen Hinweis eine restlose Zustimmung zu allen Darlegungen bedeuten soll.

** Darum wird hier auch, wo von Luther die Rede ist, von den Inkonsequenzen, die sich gerade bei ihm in starkem Maße finden (ist er doch, als historische Persönlichkeit, wie wenige ein Mensch der Widersprüche), bewußt abgesehen, da es sich ja hier nicht um die biographische Herausarbeitung einer komplexen psychischen Eigenart handelt, auch nicht um Art und Motive eines Handelns (unter dem Einfluß bestimmter äußerer Verhältnisse) — denn keinerlei Menschlichkeit soll hier kanonisiert werden —, sondern nur um die Herausstellung der überzeitlichen Idee, deren Träger Luther war, wenn sie auch in ihm selbst nur zeitlich bedingt und beschränkt in die Erscheinung trat.

subjektive mit dem objektiven Element der Religion, d. h. mit den Prinzipien der einen objektiven Wahrheit, der einen objektiven heiligen Gemeinschaft und der einheitlichen christlichen Gesamtkultur, in das rechte Gleichgewicht zu bringen.

## III.

In all diesen drei Richtungen aber strebt auch die Reformation zum Objektivismus. In diesem Sinne ist sie wirklich eine bloße ‚Reformation' der Kirche — gegenüber deren damaliger Verweltlichung sie nur den Rechten der religiösen Innerlichkeit wieder unbedingte Geltung erobern wollte —, in vollem innerem und äußerem Gegensatz zu dem ‚revolutionären', den Gedanken der Kirche überhaupt negierenden religiösen Subjektivismus des Sektentums (der Täufer und Spiritualisten), den die Reformatoren radikal bekämpften und verwarfen. Demgegenüber haben sie die Ideen der Einheit der Lehre und der Objektivität der Offenbarungserkenntnis, des objektiven Kirchentums und der einheitlichen christlichen Kultur immer festgehalten.

Sie haben zunächst den absolut eindeutigen Wahrheitsbegriff als selbstverständlich weitergeführt. Im Gegensatz zu den Schwärmern lebt in ihnen der echt kirchliche Sinn für feste Wahrheit und bestimmt formulierbare Erkenntnisse. Darum halten sie sich auch an die objektiven Träger der Wahrheit. Nur soll, das ist ja das reformatorische Grundprinzip, diese Autorität eine rein göttliche, über alles Menschliche erhabene sein. Daher die alleinige Autorität der Schrift und die Ablehnung der Autorität der Tradition. Lediglich dem religiösen Interesse, das Göttliche vom bloß Menschlichen zu scheiden, um überall nur dem rein Göttlichen zu folgen, sollte auch die ‚Kritik', als rein religiöse Kritik der Scheidung des reinen Worts von der bloßen Tradition, dienen.*

Die religiöse Wahrheit selbst also ist eine einzige, schlechthin feststehende, eindeutig und unerschütterlich verbürgte und alle verpflichtende. Nur die Wirkungsweise ist eine rein innerliche, der Weg zu ihr der der freien persönlichen Überzeugung. Solche Aneignung aber ist keine individuell-menschliche, denn es ist der Heilige Geist, der den Glauben wirkt, und Gott selbst ist es, der in unserm Gewissen spricht. So folgen wir immer nur der einen Autorität Gottes. Ihr in Freiheit sich zu beugen, ist der Sinn des Glaubens.

Es war dabei Luthers Voraussetzung, das von Gott erleuchtete Gewissen werde jeden das Gleiche aus der Schrift herauslesen lassen. Aber angesichts der auf die individuelle Erleuchtung sich berufenden eigenwilligen Schriftdeutung der Täufer wurde die Notwendigkeit offenbar, die eindeu-

* Freilich hat sich Luther durch die Zeitpolemik zu einer überschroffen Haltung gegen die Tradition bestimmen lassen. Gegenüber der Exklusivität des reinen Schriftprinzips haben daher Neuluthertum und Hochkirche das altkirchliche Gut wieder zu Ehren gebracht.

tige und einheitliche Auslegung der Bibel in normativer Weise festzulegen. Das geschah vor allem auf Grund der drei Symbole der ungeteilten Kirche, in denen die gemeinsame Wahrheit der allgemeinen (‚katholischen') Kirche niedergelegt ist; an ihnen hat Luther unverbrüchlich festgehalten, und das Augsburgische Bekenntnis stellt sie an seinen Anfang. Es geschah weiterhin auf Grund der Augustana selbst und ihrer offiziellen Interpretation in der Konkordienformel, der anderen Bekenntnisschriften und mehrerer wichtiger Reformationsschriften. Auf die Bibelauslegung durch die Kirche hat dann auch das Neuluthertum des 19. Jahrhunderts wieder entscheidenden Wert gelegt, den religiösen Objektivismus im Lutherschen Sinne klar herausbildend: Nicht der Glaube des einzelnen religiösen Subjekts allein verleiht das Verständnis der Bibel, sondern der Einzelne versteht die Bibel erst durch die Kirche und ihre objektive Bibelauslegung, — die Bibel ist also nur in der Hand der Kirche wirksam. Danach ist also der Glaube an die Bibel zugleich Glaube an die Kirche und an die Wunderkraft der kirchlichen Wortverkündigung. (Nur daß hier, umgekehrt wie nach dem bekannten Worte Augustins, der Glaube an das Evangelium das Prius, der an die Kirche das Posterius ist.)

## IV.

Das Wort Gottes — so betont Luther scharf gegenüber den Schwärmern — wird überliefert durch die geschichtliche Gemeinschaft der objektiven kirchlichen Heilsanstalt, durch ‚die rechte alte christliche Kirche'. Sie ist den Individuen vorgeordnet und bringt alle persönliche Religion erst hervor, indem aus ihr erst dem Einzelnen die religiösen Kräfte zufließen — wenn er sie sich auch persönlich anzueignen hat. Das haben die Reformatoren (gegenüber der Auflösung des Kirchenbegriffs durch die Sekten) von Anfang an grundsätzlich festgehalten.

Allerdings ist dieser Kirchenbegriff unabhängig von jeder Autorität einer (auf die Stellvertretung Gottes sich berufenden) Priesterschaft; eben dies aber sollte nur der Erhöhung des (gereinigten) Kirchenbegriffs dienen: denn auf Grund des Lutherschen Ergebnisses, daß Papst und Konzilien, Bischöfe und Tradition irren können, mußte die Hierarchie als eine bloß menschliche Einrichtung erscheinen und somit preisgegeben werden, also die äußere, organisatorische Suprematie einer hierarchischen Kirche fallen. Aber in alledem wollte die reformatorische Idee der nur als die Gemeinschaft der Gläubigen in Wort und Sakrament sichtbaren Kirche nichts als eine Verinnerlichung der römisch-katholischen sein: die wahre Kirche des reinen Worts und Sakraments, universal und alleinseligmachend, weil in ihr das Wunder der Erlösungswirkungen fortdauert, — und nur ohne Hierarchie.

Und dieses Wunder ist, wie an die objektive Wirkung des von der Kirche gepredigten Wortes, so an die objektive Wirkung der von der Kirche gespendeten Sakramente geknüpft, die für Luther durchaus objektive göttliche

Mysterien sind. Das objektive Sakrament der Taufe (und nicht der subjektive Glaube) bewirkt die Zugehörigkeit zur Kirche: Durch die nach der Ordnung und Einsetzung unseres Herrn Jesu Christi vollzogene hl. Taufe werden die Getauften zu Gliedern am Leibe Christi. Und wenn Luthers Abendmahlslehre das Transsubstantiationsdogma ablehnt, so nur, weil ihm jede dingliche Sakramentsauffassung eine Beeinträchtigung des jedem philosophierenden Erklärungsversuch unzugänglichen reinen Geheimnisses der Realpräsenz Christi bedeutet.* Sein tief mystisch angelegtes, auf das absolute irrationale Wunder begründetes Christentum scheidet sich aufs schärfste nicht nur von Karlstadt, sondern auch von Zwingli und Calvin. Es war wirklich ‚ein anderer Geist' als der irgendeines religiösen Rationalismus. Daß seine Auffassung der Abendmahlslehre der römisch-katholischen wesentlich näher stehe als der reformierten, hat Luther selbst noch zwei Jahre vor seinem Tode in seinem ‚Kurzen Bekenntnis vom hl. Sakrament' festgestellt, während er zwischen sich und den ‚Sakramentierern' nochmals alle Brücken abbrach: ‚So müßte ich mich selbst im Abgrund der Höllen samt ihnen verdammen, wo ich's mit ihnen sollt halten oder mit ihnen Gemeinschaft haben.'

Ein Objektives ist ihm das Wort, ein Objektives das Sakrament, ein Objektives die kirchliche Heilsanstalt, die beides verwaltet.

## V.

Mit dem Begriff der Kirche ist für ihn aber endlich auch ganz unmittelbar und selbstverständlich ihre Bestimmung zur Leitung und Formung des Gesamtlebens gegeben. Auch hier sollte es nur gelten, die mittelalterliche Idee strenger, reiner durchzuführen. Die Kirche, als Anstalt des reinen Worts und Sakraments, sollte, in voller Freiheit und Selbständigkeit (diesen Punkt hat Luther immer aufs stärkste betont), die Gesamtkultur einheitlich leiten; die Kirche sollte herrschen über die Welt. Die Obrigkeit hat den christlichen Beruf, der Kirche zu dienen, und hat von der Kirche Belehrungen über ihre religiösen Pflichten anzunehmen. Und das Ideal der freiwilligen Harmonie der Obrigkeit und der Kirche in gemeinsamer Anerkennung des göttlichen Wortes entsprach — als Ideal — wiederum ganz dem des Mittelalters. Aber dies Ideal glaubte der junge Luther in seinem hochfliegenden supranaturalistischen Idealismus, seinem Vertrauen auf die innere Kraft des Wortes und der Heilsanstalt, ohne allen Zwang verwirklichen zu können; darum genügte ihm die nur ideelle Überordnung der Kirche über den Staat. Von einer Christianisierung der Gesellschaft rein von innen heraus erwartete er sich eine tiefere Wirkung,

* Den von Luthers übertreibendem Eifer verworfenen Begriff des eucharistischen Opfers haben — in anderem Sinne als dem der römischen Kirche — die anglikanische und die Hochkirche wieder aufgenommen. (Vgl. darüber ‚Die Hochkirche' 1922, S. 223—233.)

sie schien ihm das bessere Mittel zu dem alten Zweck. So zuversichtlich glaubte er an die freie innere Wunderwirkung des Wortes, daß er erwartete, sie allein werde eine christliche Einheitskultur — in der freien Liebeskonkordanz von Staat und Kirche — schaffen, aus Liebe zum Evangelium allein würde die christliche Obrigkeit, im Bewußtsein ihrer Verantwortung vor Gott, von sich aus das christliche Kultur- und Gesellschaftsideal der von der Liebe beseelten christlichen Gemeinschaft zur Ehre Gottes verwirklichen, freiwillig werde das Weltleben sich der Herrschaft der Kirche unterwerfen.

Einem alten christlichen Problem hat Luther damit eine neue Lösung gesucht. Die Religion muß auf der einen Seite, aus einer Notwendigkeit ihres Wesens heraus, nach Durchdringung (‚Beherrschung') der Welt trachten, auf der andern Seite aber, um der eigenen Reinerhaltung willen, doch auch immer einen gewissen Trennungsstrich gegenüber der Welt ziehen (sie im Innersten und Tiefsten ‚verneinen'). Diese im religiösen Gedanken selbst beschlossene ewige Spannung bricht auch bei Luther immer wieder auf: einerseits bleibt er seinem Willen zu einer kirchlichen Kultur stets treu, andererseits ist es ihm doch immer wieder ein innerstes Anliegen, den Gegensatz des Religiösen gegen alles Weltliche zu betonen.* Mit dem Problem der Vereinigung beider Tendenzen hatte schon das Mittelalter dauernd gerungen. Luther verwirft die mittelalterliche Lösung des Problems, um an ihre Stelle einen konsequent idealistischen Lösungsversuch zu setzen: Erneuerung von Welt und Gesellschaft durch das Evangelium rein von innen heraus, aus der verinnerlichten, gereinigten Religiosität. Er zerschlägt die mittelalterliche Verquickung des Geistlichen und Weltlichen, um von dem Boden ihrer grundsätzlichen schroffen Scheidung aus an das schwere Werk ihrer aus dem reinen Ideal geborenen Wiedervereinigung zu gehen. Wo er ein christliches Kulturprogramm entwirft,** warnt er doch zugleich und ausdrücklich vor dem Vertrauen auf weltliche Mittel, auf Menschen oder Organisation, auf irgendwelches künstliche Machen: das Evangelium muß von innen heraus wirken.

Diesem Vertrauen auf die rein von innen heraus wirkende Kraft des göttlichen Worts sollte die ungeheuerste Enttäuschung nicht erspart bleiben. Luthers idealistische Erwartungen scheiterten, und er selbst mußte sich schließlich damit abfinden, daß es ohne die Anwendung der äußerlichen, praktischen, weltmäßigen Mittel von Zwang und Gewalt nicht abgehe.

Das Staatskirchentum aber, d. h. die Herrschaft des Staates über die Kirche und die Organisation der Kirche durch den Staat, war nicht nur eine durch den Zwang der Verhältnisse den Reformatoren ganz gegen ihren

* Man vgl. die Programmschrift von 1520 ‚An den christlichen Adel deutscher Nation' mit der Schrift aus dem gleichen Jahre ‚Von der Freiheit eines Christenmenschen'.

** Siehe den Schluß der Schrift an den Adel.

Willen abgerungene Unvermeidbarkeit, sondern es lag überdies auf der Linie einer allgemeinen historischen Entwicklung, die schon aus dem Spätmittelalter datierte und mit der immer stärkeren Herausbildung des landesherrlichen Absolutismus auch die landesherrlichen Rechte über die Kirchen stark entfaltete. Der Idee und dem Ideal nach aber schwebt auch dem Luthertum nicht ein Nebeneinander isolierter Staaten und Landeskirchen vor, sondern die ‚allgemeine' Kirche und die christliche Staatenfamilie.

## VI.

In dem Auseinanderklaffen von Intentionen und Resultaten liegt die ganze Tragik der reformatorischen Bewegung beschlossen. Aber um noch so betrüblicher Resultate willen Ideen verwerfen und andere Ideen annehmen, nur weil sie zu guten Resultaten geführt haben, — das wäre nicht religiös gedacht, das wäre Pragmatismus, wie ihn F. X. Kiefl mit Recht einem Fr. W. Foerster vorgeworfen hat.

Wohl aber wird der Anblick dessen, was aus einer groß gedachten und ideal gemeinten Idee tatsächlich geworden ist, zu der nachdenklichen Frage hinführen müssen, worin diese Resultate ihren Grund haben, um so zu den nötigen Korrekturen zu kommen.

Daß die Ablösung des ‚Altprotestantismus' durch den völlig und grundsätzlich anders gearteten ‚Neuprotestantismus' nicht eine auf der Konsequenz eigenen inneren Wesens beruhende ‚Entwicklung' ist, sondern eben Ablösung eines Alten durch ein Neues, wurde schon hervorgehoben. Das Problem ist hier die Frage nach den Gründen der geringen Widerstandsfähigkeit des Alten gegenüber dem Neuen (im Gegensatz zu der bewunderungswürdigen Widerstandsfähigkeit des Katholizismus).

Hier hat sich zunächst die übersteigerte Idealität gerächt, welche alle Organisation (als menschliches Machen) glaubte ablehnen zu dürfen. Aber das ist doch nicht das Ganze. Die praktischen Konsequenzen einer richtigen Idee müßten wir in Kauf nehmen, — aber die hier zugrunde liegende Idee der schroffen Scheidung des Religiösen von allem Weltlichen ist nicht nur eine Überspannung, sondern sie beruht auf einem überspitzten grundsätzlichen Standpunkt.

## VII.

Luther gehört (das hat Troeltsch treffend herausgestellt) mit seinen Intentionen noch durchaus dem ‚Mittelalter' an. Sein Wollen ist ein Wollen ‚mittelalterlicher' Prägung, aber — von einem schon nicht mehr ‚mittelalterlichen', d. h. von einem nach- und antithomistischen Boden aus. In den weltanschaulichen Grundlagen, von denen er ausgeht, gehört Luther jenem schon nicht mehr im vollen Sinne ‚mittelalterlichen' Mittelalter an, das mit dem Voluntarismus des Duns Scotus und dem Nominalismus Occams einsetzt und Opposition gegen das (im hl. Thomas repräsentierte) Hochmittelalter bedeutet.

Die ‚mittelalterliche' Weltanschauung ist charakterisiert durch die Aufnahme der höchsten geistigen Errungenschaften der (platonisch-neuplatonischen, stoischen und aristotelischen) Antike in das Christentum und durch die darauf aufgebaute Vereinigung von Welt und Überwelt, in dem platonisch-christlichen Sinne, daß die Überwelt, als die Welt der göttlichen ‚Ideen', die eigentliche (metaphysische) Wirklichkeit, und die diesseitige Welt nur deren Widerspiegelung, ihr Abbild und Symbol sei. So waren Welt und Überwelt zusammengefaßt zu einem großen einheitlichen Kosmos, dessen Ordnung die des göttlichen Weltplans und eben damit eine gute und schöne Ordnung ist. Diese Ordnung ist eine objektive, auf den ewigen Gedanken Gottes beruhende.

Luthers rein religiöser, durch und durch antiphilosophischer Glaube aber, der auf schroffstem Ausschluß aller Vernunft aus den Bereichen der religiösen Erkenntnis (die allein aus der Offenbarung fließt, reines Empfangen ist) beruht, kann Gott nur als den unbedingt souveränen grundlosen Willen denken, wie die occamistische Theologie seiner Zeit ihn sah. Die Welt ist ihm nicht (auf dem göttlichen Weltplan beruhende) Gesetzesordnung, sondern lediglich positive Setzung Gottes (darum dem Menschen als zufällig erscheinend). Gottes Wesen aber ist die grundlose Gnade. Hier münden Einflüsse des Augustinismus und der Mystik in Luthers Denken ein.

Keinerlei Einlaß gestattet Luthers Glaube dem menschlichen Subjektivismus; aber all sein Objektivismus mündet — als Glaube an das reine göttliche Wunder — in einer Vorstellung von Gott, nach der dieser der Inbegriff des Subjektiven ist, nicht nur weit erhaben über Natur und Vernunft, sondern ihnen entgegengesetzt. Von diesem schroff einseitigen, rein mystischen Gottesbegriff aus gibt es in der Religion nur das Innen, kein Außen mehr, muß die innere Kraft alles machen, als reines Wunder alles wirken. Solches reine Wunder ist die iustificatio sola fide, solches reine Wunder ist die Bibel als Offenbarung der Heilsgeschichte, solches reine Wunder ist die Fortdauer der Erlösungswirkungen in der heiligen Gemeinschaft der Kirche, und als solches reine Wunder war auch die Christianisierung der Gesellschaft durch die bloße Wirkung des reinen Wortes gedacht.

Nur von solchem reinen Wunder aber konnte nach Luthers Lehre die Rettung erhofft werden, weil nach ihr — in grundsätzlichem Gegensatz zu der katholischen Lehre — die menschliche Natur durch die Erbsünde nicht nur getrübt, sondern bis auf den Grund verderbt worden ist. Die Kluft zwischen dem Menschen und Gott, der Zwiespalt zwischen der natürlichen Welt und der Gotteswelt wird dadurch so weit aufgerissen, daß allein der völlig irrationale Glaube an die reine Gnade und die ebenso irrationale freie göttliche Verleihung der Gnade noch das Heil verbürgen kann.

Diese radikale Erbsündenlehre bedeutet den grundsätzlichen Dualismus und Weltpessimismus, die schroffe Wendung gegen die Natur, welche die katholische Lehre vermeidet. Sogar bei Augustin wird den dualistisch-

asketisch-pessimistischen Elementen durch die Lehre von der Natur, die als göttliche Schöpfung an sich gut und auch in sich sinn- und wertvoll ist, das Gegengewicht gehalten. Zwar wird diese Position theoretisch auch von Luther nicht geleugnet, aber seine dem Metaphysisch-Objektiven völlig abgewandte, nur von der Frage nach dem inneren Verhältnis der Seele zu Gott und der Erlangung des Heils bestimmte Frömmigkeit* läßt in dem Bilde der (ursprünglich gewiß guten und göttlichen) Welt die Schatten der Erbsünde derart alles verdunkeln, daß diese Welt der Sünde völlig in der Hand des Teufels, nicht mehr in Gottes Hand zu sein scheint. Die katholische Lehre, klassisch ausgeprägt in der Hochscholastik, erkennt (nach dem Vorgang der Stoa) an, daß in der Natur stets der von Gott stammende vernünftige Kern erhalten bleibt; Natur und Gnade in einem kosmischen Stufenbau zu einem Weltsystem vereinigend, läßt sie die Natur nur überhöht sein durch die Gnade, lehrt sie ein stufenweises Aufsteigen von der Natur zur Gnade. Die Gesetzesordnung ist der Unterbau der Erlösung und die natürliche Voraussetzung der Offenbarung: ‚Gratia non tollat naturam, sed perficiat.' Der Schüler des Nominalismus aber hat für die thomistische Vermittelung von Vernunft und Offenbarung nur Hohn. Luthers reiner Wunderstandpunkt kennt nur absolute, keine relativen Gegensätze. Ihm zerfällt die Welt seit dem Sündenfall in zwei Teile: die Welt des Teufels und der Sünde und die Welt des (den Teufel besiegenden) Gottessohnes und der Gnade (so, wie es für ihn auch nur den absoluten Gegensatz von Himmel und Hölle, aber kein Fegfeuer gibt).

Eine solche Einstellung zur Welt — sehr verständlich, wo nur ein unmittelbares christliches Gefühlserlebnis spricht — vermag ein prinzipielles christliches Denken nicht zu befriedigen. Ohne ein solches aber bleibt unser Christentum (das doch den ganzen Menschen ergreifen soll) Stückwerk. Hier werden die großen Werte der (darin dem christlichen Humanismus vorarbeitenden) Scholastik, hier die harten Einseitigkeiten der Lutherschen Anschauungsweise sichtbar, die auch Melanchthons humanistische Theologie und Ethik, welche die radikale Erbsündenlehre und den ausschließlichen, die Notwendigkeit der guten Werke leugnenden Gnadengedanken erreichte, nur noch mildern, aber nicht mehr beheben konnte.**

* Von Luthers induktiver, vom Empirischen — d. h. ganz von dem persönlichen religiösen Erlebnis (des Zwiespalts zwischen dem sündigen Menschen und seinem Gott) in der eigenen Seele — ausgehenden und nur nach der Gewinnung eines ganz persönlichen Gottesverhältnisses trachtenden Frömmigkeit und seinem ganz von da, vom Sündenbewußtsein und Heilsverlangen aus bestimmten und daher eigentlich unsystematischen theologischen Denken unterscheidet sich in sehr charakteristischer Weise Zwinglis mehr deduktive und spekulative Art, die von dem gottgewollten Zweck des Weltganzen ihren Ausgang nimmt, um erst von da zum Einzelnen herabzusteigen.

** Der christliche Humanist Zwingli, der von der Einheit aller Dinge in dem göttlichen Weltplan ausgeht und der ratio mehr (nur dann freilich wieder zuviel) Rechte einräumt, steht hier charakteristisch anders, — während Calvin

## VIII.

Jene Grundanschauung ist aber nicht nur als theoretische Einstellung zur Welt unbefriedigend, sondern auch als Leitlinie für das praktische Wollen und Handeln in der Welt. Indem Gott und Welt gespalten bleiben, das Natürliche schroff abgelehnt und aller ethische Selbstwert der innerweltlichen Kulturzwecke aufgehoben wird, entsteht eine dem Postulat christlicher Weltgestaltung denkbar ungünstige Situation. Eine rein auf die Innerlichkeit beschränkte und sich in einem prinzipiellen Gegensatz zur Welt fühlende Frömmigkeit muß notwendig zu einem gewissen Passivismus und Quietismus gegenüber den Weltdingen führen, die der Christ dann leicht meint, gehen lassen zu dürfen, die Welt sich selbst und dem Teufel überlassend, wenn sie dem reinen und absoluten religiösen Ideal sich nicht fügen will*. Nur eine einheitliche ethische Lebensanschauung, der auch die sündige Welt noch Gottes und nicht des Teufels ist, kann zu einer positiven Weltgestaltung gelangen.

Hierin hat das Neuluthertum des 19. Jahrhunderts einen Schritt vorwärts getan. Friedr. Jul. Stahl entwarf vom lutherischen Boden aus das Programm des ‚christlichen Staats' und entwickelte aus dem Protestantismus das System einer aktiven Politik — wohlverstanden: einer Politik nicht etwa gegen den Katholizismus, in dem er vielmehr den gegebenen Bundesgenossen sah, sondern gegen den rationalistischen Zeitgeist. Er suchte damit den Nachweis zu führen, daß Katholiken und Konvertiten wie Adam Müller und Karl Ludwig von Haller im Unrecht waren, wenn sie meinten, die moderne Verbindung von einem persönlichen Christentum und einem politischen Heidentum sei typischer Protestantismus, oder — anders gewendet — der Protestantismus, als reiner Individualismus und Freiheitsgedanke, sei das verkörperte Prinzip der Revolution, im Gegensatz zu dem katholischen Prinzip einer objektiven Autorität. Für Stahl ist der Protestantismus vielmehr nur diejenige ‚Freiheit' des Gewissens, die sich erst erhebt auf dem festen Grunde der Glaubensgebundenheit, des Bekenntnisses, der Kirche — also auf dem Grunde des ‚bindenden Haltes göttlicher Wahrheit und göttlichen Gebotes',** der Gebundenheit auch ‚durch die Ehrfurcht vor

---

die antinomistische Fassung des Gottesgedankens als des reinen Willens bis in ihre letzten prädestinatianischen Konsequenzen verfolgt.

* Hier steht nun sowohl der Zwinglianismus wie der Calvinismus auf einem ganz anderen Boden, — was bei dem ersteren (von seinem humanistischen Einschlag aus) ohne weiteres begreiflich ist, bei dem letzteren dagegen nur durch eine sehr antilogische Psychologik — durch die an die Erwählten ergehende Forderung der aktiven Bewährung der Prädestinationsgnade — erreicht wird. Und eben von diesem theozentrischen Aktivismus, aber auch von seiner ausgebildeteren theologischen Systematik aus gelangt der Calvinismus trotz seiner dogmatischen Prämissen zu einer weit näheren Verbindung mit der Weltkultur als das Luthertum.

** Wider Bunsen (1856) S. 21, 28. Vergl. für das Folgende auch S. 16, 120, 124, 130, 156 und Der Protestantismus als politisches Prinzip (2. Aufl. 1853) S. 75, 83.

dem Glauben der Jahrhunderte und vor dem Zeugnis der besonders erleuchteten Männer und Zeiten'. Und zwar ist es eine fortlaufende, kontinuierliche Linie im ‚Verständnis des Wortes Gottes' und in der ‚christlichen Würdigung für alle Lebensverhältnisse, für Hausstand, Staat, Kunst, Wissenschaft, die von der apostolischen Zeit her bis jetzt durch die Kette der Jahrhunderte geht'. ‚Allgemein und von frühester Zeit an nahm die evangelische Kirche es in Anspruch, die katholische Lehre zu haben, d. h. die allenthalben und zu allen Zeiten geglaubt worden und namentlich von den Kirchenvätern bezeugt ist.' Und dafür darf sich Stahl auf Luther selbst (im Unterschied von Zwingli) berufen. Sein Urteil über den Gegenwartsprotestantismus fällt freilich notwendigerweise sehr hart aus: ‚Wir haben es erlebt, daß im protestantischen Deutschland der Unglaube . . vom Kirchenregiment selbst gepflegt und sanktioniert wurde. Ja selbst jetzt ist in manchem Lande die sogenannte protestantische Kirche großenteils nichts anderes als eine Protestation gegen das Christentum.' Für Stahl bedeutet der richtig — nämlich im Sinn der Reformatoren und insbesondere Luthers — verstandene Protestantismus nicht einen Gegensatz zum Katholizismus, sondern nur eine Korrektur. Von dem rationalistischen Aufklärungsprotestantismus läßt Stahl sich dafür gern ‚nicht halbkatholisch, sondern ganz katholisch, ganz papistisch' schelten, denn von jenem Standpunkt aus muß das gleiche Urteil folgerichtig auch die reformatorischen Bekenntnisschriften treffen. Sein Urteil über die Konfessionen aber geht dahin, daß jede von ihnen eine ‚besondere Mission im Reiche Gottes' habe, daß sie alle ‚Sendboten Gottes' seien und wir daher ‚ihre Zusammengehörigkeit in einer uns unerforschlichen göttlichen Ökonomie ahnen' dürfen. (Rede ‚Über christliche Toleranz'.)

Dieser Gedanke war der Mittelpunkt, um den die religiös-kirchlichen Ideen von Stahls Mitstreiter Ludwig von Gerlach kreisten. Sein evangelisch-ökumenisches Denken führte ihn — bei aller bleibenden Unterscheidung — in ein nahes Verhältnis zum römischen Katholizismus,* vor allem in eine politische Verbindung mit ihm, die naturgemäß um so enger wurde, je mehr dieser von heiligstem Ernst erfüllte evangelische Vorkämpfer einer politischen Verwirklichung des ‚Königreichs Christi' erkennen mußte, daß in der bismärckisch gewordenen Zeit für eine prinzipiell christliche Politik allein noch innerhalb der Zentrumspartei der Boden vorhanden sei. In ihren Reihen kämpfte er den Kulturkampf für die ewigen Rechte der Kirche (nicht nur der römischen) gegen die falschen Allmachtsansprüche des modernen Staates mit. Die kirchlichen Grundanschauungen aber, von denen er und sein — freilich an Zahl immer kleiner werdender — Kreis getragen war, leben heute wieder auf in der Hochkirchlichen Vereinigung.

---

* Siehe die Losung der November-Rundschau der ‚Kreuzzeitung' von 1852 ‚Einig mit den Römern . . . gegen die negativen Protestanten . . ., einig mit den Jesuiten gegen die Lichtfreunde.' Vgl. auch Ludwigs posthum von Jakob v. Gerlach herausgegebene ‚Aufzeichnungen' I 423, II 161.

# England nach dem Kriege
## Reisebetrachtungen von Werner Picht

(Schluß.)

Man wird im Ausland mißtrauisch gegen völkerpsychologische Verallgemeinerungen. Denn so sicher es eine Kollektivpsyche gibt, so berechtigt es an sich ist, von ‚dem' Engländer, ‚dem' Deutschen zu reden, so ungeheuer schwer ist es doch, diese Abstraktion vorzunehmen, bei der so leicht ein Schlagwort, eine vorgefaßte Meinung, ein Zufallseindruck an die Stelle der Wahrheit tritt. England ist uns gezeigt worden als das ‚Land ohne Musik', will sagen als ein Land, das die Musen verlassen haben. Aber wenn es auch keine großen Komponisten hat, hat es nicht Sänger wie Robert Burns und Shelley und Keats und Byron und Browning, und ist nicht Musik der Seele in der melodischen Kunst eines Burne-Jones wie in den hymnischen Gemälden eines Watts oder den gewaltigen Rhapsodien eines Blake? Ist es billig, ein Land amusisch zu nennen, das die innige Lyrik des blütenumwucherten Cottage geschaffen hat und jene Symphonie ohnegleichen aus grauer Gotik, grünem Rasen, Staudengärten und Baumpracht: Oxford?

Man hat England ein Krämerland gescholten. Aber hat der ‚Händler' sich nicht, wie einst Napoleon, so heute uns, als Held gezeigt, der sich nicht scheut, die eigene Haut zu Markte zu tragen, wenn er erst einmal aus der Unbekümmertheit des Insulaners aufgeschreckt ist? Haben wir nicht diese Verkennung seines Wesens schwer gebüßt? Ist es zulässig oder nicht vielmehr heillos professoral, dieses unphilosophische Volk, wie es ein berühmter deutscher Wissenschaftler tut, nach seinen Philosophen beurteilen zu wollen? Wie würde es selbst uns ergehen, wenn man unser Bild nach unserem Professorentum zeichnen wollte! Ist die Leichtfertigkeit erlaubt, mit der derselbe Verfasser die Behauptung aufstellt, England könne schlechterdings keine geistigen Kulturwerte hervorbringen, und alles, was dieser ungeheuerlichen These im Wege steht, entweder als ‚Ausnahme' (Carlyle!) oder als ‚irisch' abtut (die Entdeckung, daß z. B. Ruskin Ire sei, hat immerhin den Reiz der Neuheit)? Man verfahre einmal so mit dem deutschen Geistesleben. Man streiche Kant als Schotten, man streiche die Juden aus der deutschen Wissenschaft und Musik, man streiche Schweizer und Slaven, und man wird staunen über die Lücken, die man in unseren Besitz gerissen hat.

Und jedermann weiß endlich, wie der Engländer in der deutschen öffentlichen Meinung aussieht: steif, nüchtern, anmaßend, heuchlerisch, langweilig.

Es ist in öffentlicher Meinung meistens ein Körnchen Wahrheit. Aber mein ungefärbter Tatsachenbericht über dieses und jenes, was mir in England widerfahren ist, wird schon gezeigt haben, daß mit so einfacher (und negativer) Schablone bei der Beurteilung des Engländers nicht auszukommen ist. Die landläufigen Urteile fordern den Kenner Englands geradezu heraus, das genaue Gegenteil zu behaupten und zu belegen, was erstaunlich wenig Schwierigkeiten macht. Denn nichts ist England so sehr als das Land der

Kontraste. ‚En Angleterre, à peine regarde-t-on une chose avec quelque soin, sa contradiction apparaît à côté d'elle et débusque l'esprit affamé d'absolu. C'est là un des irritants plaisirs que fournit cette terre admirable' (Jacques Bontade).

Man denke an den bei aller Welthaltigkeit so englischen Shakespeare: unvergleichliche Beherrschung der Form neben chaotischem Gestrüpp, blumenhaft zarte Lyrik neben Blut und Brutalität. Die größte Konzeption des Lebens als Drama, als ein Ringen gegensätzlicher Kräfte hat uns ein Engländer geschenkt — sollte man sich da nicht fragen, ob die Gehaltenheit und scheinbare Kühle dieser distanzierten Menschen nicht vielleicht nur eine Maske ist, ein Damm für gefährliche und unausgeglichene Kräfte? Die Blätter der englischen Geschichte mit ihrer wilden und düsteren Romantik zeugen von einer Dämonie des Volkscharakters, der sich nichts in Europa an die Seite stellen läßt, und woneben sich die leicht erregbare Leidenschaftlichkeit des Romanen harmlos ausnimmt.

Man hat sich mit diesen unserer üblichen Auffassung des Engländertums widersprechenden Tatsachen abzufinden gesucht durch die These, der Puritanismus habe dem merry and bloody Old England den Garaus gemacht. Nicht sehr wahrscheinlich. Die Leidenschaften mögen verdrängt, mögen umgeformt sein, sie sind dadurch nicht geringer und vielleicht noch gefährlicher geworden. Es genügt, an die Gordon Riots von 1780 zu erinnern, jenen Höllenbreughel des Londoner Volksaufstandes gegen den Katholizismus, dessen meisterhafte Schilderung wir in Dickens' ‚Barnaby Rudge' besitzen. Dieser Blutrausch und Zerstörungstaumel, der von heute auf morgen den Londoner Mob erfaßte und ganze Stadtteile in Flammen aufgehen ließ, Tausende von Menschenleben kostete, erinnert an die Schreckensszenen der französischen Revolution. Aber der bezeichnende Unterschied ist, daß es sich in Frankreich um den Sturz einer Gesellschaftsordnung, um den Racheakt einer verelendeten und tausendfach herausgeforderten Masse handelte, um ein Ungewitter der Leidenschaften im Gefolge des Zusammenbruchs einer Welt. Und um die Inthronisation einer Idee: die blutige Krönung der Göttin Freiheit. In London aber konnte ein schwacher und unbedeutender, innerlich unsicherer Schwärmer nur mit dem Schlachtruf ‚No Popery', mit dem die Masse kaum einen Sinn verbinden konnte, ein allgemeines Morden und Plündern entfesseln, als hätten aufgestaute Kräfte nur auf einen Vorwand gewartet, um sich blindwütend auszutoben — in demselben London, in dem ein Polizist ganze Wagenreihen zum Halten bringt, um ein Kind oder eine alte Frau sorglich über die Straße zu führen, und in dem für das Wohl der Tiere gesorgt wird wie in kaum einem anderen Lande Europas, in dem Land der zartesten und kultiviertesten Kinderbücher und der Antivivisektion.

Das Nebeneinander so kontrastierender Züge ist nur scheinbar ein Paradox; Zucht und Leidenschaft sind ursächlich miteinander verbunden. Wenn der südliche Mensch vegetativer ist, mehr seinen Trieben und den Einflüssen des Augenblicks unterworfen, also auch erschlossener, blühender, mit

allem Reiz der bewegten Oberfläche und der Hingabe an die Situation, bietet der Engländer das Bild — das Vorbild — des Menschen, der im Kampf gegen sich selbst über sein natürliches Wesen hinauswächst.

Das bedeutet es, wenn dieses ganze Volk sich an einem selbstgeschaffenen Ideal hochgezüchteter Männlichkeit, dem des Gentleman, orientiert, wenn ein ‚so solltest du sein' ohne Unterschied des Glaubens und Standes jedem Engländer vor Augen steht.

In einem Buche von 1652 (R. Brathwait, ‚The English Gentleman') findet sich diese heute noch gültige Definition: ‚A Gentleman. — Is a man of himselfe, without the addition of either Taylor, Milliner, or Haberdasher. Actions of goodnesse he holds his supreme happinesse. He scornes basenesse more than want; and holds Noblenesse his sole worth . . . Hee scornes pride as a derogation to Gentry; and walks whit so pure a soule, as hee makes uprightnesse the honour of his family . . . His disposition is so generous, as others happinesse cannot make him repine, nor any occurrent, save sinne, make him repent. Amongst men hee hates no lesse to be uncivile, then in his feare to Godward to be servile . . . No object can withdraw him from himselfe; or so distract his desire as to covet ought unworthily; or so intraunce his thoughts as to admire ought servilely . . . Hee grieves no lesse at another's losse than his owne; nor joyes lesse in another's successe than his owne peculiar . . . Hee fixeth his minde on some other subjecte when any pleasure begins too strongly to worke upon him; Hee would take it, but not bee taken by it . . . A true and generous Moderation of his affections hath begot in him an absolute command and conquest of himselfe* . . .'

Ganz entsprechend lautet eine Umschreibung des Begriffs aus dem 19. Jahrhundert: „The gentleman is the man who is master of him-

* ‚Ein Gentleman ist ein Mann aus eigener Kraft, ohne die Hilfe von Schneider, Putzmacher oder Posamentier. In guten Taten sieht er sein größtes Glück . . . Er verachtet niedrige Gesinnung mehr als Armut; und hält Edelmut für seine einzige Würde . . . Er verachtet Hochmut als unverträglich mit seiner Bildung; und wandelt mit so reiner Seele, wie er in aufrechtem Wesen die Ehre seiner Familie sieht . . . Er ist so großherzig, daß anderer Glück ihn nicht verdrießen, noch irgendein Vorfall außer Sünde ihm Reue einflößen kann . . . Im Verkehr mit Menschen haßt er es nicht weniger unhöflich zu sein, als servil in seiner Gottesfurcht . . . Kein Ding kann ihn sich selber untreu machen, oder seine Wünsche verführen, etwas unwürdig zu begehren, oder von seinen Gedanken so Besitz ergreifen, daß sie etwas knechtisch bewundern . . . Er empfindet nicht weniger Kummer über eines anderen Verlust als über seinen eigenen, noch weniger Freude über eines anderen Erfolg als seinen eigenen . . . Er konzentriert seinen Sinn auf einen anderen Gegenstand, wenn ein Vergnügen ihn zu sehr gefangen nimmt; er will es ergreifen, aber nicht von ihm ergriffen werden . . . Eine aufrichtige und adlige Mäßigung seiner Leidenschaften hat ihn zu einer absoluten Beherrschung und Überwindung seiner selbst befähigt . . .'

self, who respects himself and makes others respect him. The essence of gentlemanliness is self-rule, the sovereignty of the soul. It means a character which possesses itself, a force which governs itself, a liberty which affirms und regulates itself according to the rules of true dignity."*

Stets ist der Refrain: Haltung, Zügelung der Leidenschaft. Darin gipfeln die Forderungen des englischen Selbstbewußtseins.

Belege dafür bietet das tägliche Leben in Fülle. Der Engländer hat einen stärkeren Hang zum Alkohol als wir. Aber während der Deutsche auch bei einem leichten Rausch gern den Betrunkenen spielt, während man in unseren Straßen oft genug Leute sieht, die sich förmlich hineinsteigern in das geräuschvolle Laisser-aller des Berauschten und gerade in der Beseitigung der Hemmungen der äußeren Haltung bei aller Harmlosigkeit ihres Zustands ihre Befriedigung finden, reißt sich der betrunkene englische Arbeiter, der vielleicht dem Alkohol bis zum Laster ergeben ist, zusammen, denn — ein Gentleman taumelt nicht über die Straße. Einen Soldaten, dem man die Trunkenheit angemerkt hätte, habe ich in England überhaupt nie gesehen. Nirgends findet man wie dort die Extreme körperlicher Disziplinierttheit und völliger Verlotterung Seite an Seite, und man begreift, daß dieses Volk die Selbstzucht braucht wie kein anderes und es eben deshalb so weit darin gebracht hat. Wer in England hinter die Kulissen sieht, macht die überraschendsten Entdeckungen. Bad und Wasserklosett, das Abc moderner Körperpflege und Hygiene, haben wir von dort übernommen. Aber schon das Dienstmädchen des durchschnittlichen Mittelstandshauses ist Beweis dafür, daß dem Engländer die Reinlichkeit nicht im Blut liegt; auch sie ist errungen, erzüchtet, eine eroberte und ständig neu zu behauptende Position im Kampf wider das schlechtere Selbst.

Sollte es anders stehen mit dem Verhältnis der Geschlechter? Der Schein könnte dafür sprechen. Eine hübsche, junge Norwegerin äußerte mir ihr Erstaunen darüber, daß sie in London nie auf der Straße angeredet worden sei, während sie in Kristiania kaum ausgehen könne, ohne daß ihr das geschähe. Und wie wohlgesittet und gemessen drehen sich in den öffentlichen Tanzsälen die Paare im Kreise!

Aber wer an einem Sommerabend in den Hydepark gerät, lernt über die Leidenschaftslosigkeit wie über die Prüderie des Engländers anders denken. Hier sammelt sich, was liebt und keine andere Zuflucht hat, und liebt sich nach Herzenslust — nicht hier und da ein verstohlenes Pärchen, sondern Hunderte, ausgelassen, ungeniert, und niemand nimmt Anstoß daran. Ein Wächter geht ab und zu und erhebt eine Gebühr von denen,

* ‚Ein Gentleman ist ein Mann, der Herr seiner selbst ist, der sich achtet und sich die Achtung anderer erwirbt. Das Wesen des Gentleman liegt in der Selbstbeherrschung, der Souveränität der eigenen Seele. Das bedeutet einen Charakter, der sich in der Hand hat, eine Kraft, die sich beherrscht, eine Freiheit, die sich bezeugt und regelt nach dem Vorbild wahrer Würde.'

die einen Stuhl dem Rasen vorziehen. Sonst keine Störung. Hier ist nach Sonnenuntergang eine Freistatt der Liebenden — wie auf den bebuschten Hängen von Hampstead Heath und wo sonst auf dieser Insel ein Fleckchen freien Landes grünt, jeden lieben langen Bank Holiday hindurch. Aber die Straße hat ihr ungeschriebenes Gesetz wie der Ballsaal, und es wird gehalten. Denn in diesem Lande ist das Verhalten des einzelnen noch durch Konventionen — das Korrelat der Freiheit — geregelt.

Dazu kommt noch entscheidender ein zweites, innerliches Moment: diese merkwürdigen Menschen tragen auch in Geschlechtsdingen ein moralisches Gesetz im Blut. Davon ist bei den Deutschen als Volk — seien wir ehrlich — keine Rede mehr. Bei uns ist — von Ausnahmen abgesehen — ein sittliches Gewissen entweder ein persönlich errungenes Gut des einzelnen oder die Frucht eines bestimmten, meist religiösen Einflusses des Erziehers, der Familie, auch ganzer Lebenskreise. Darüber hinaus findet sich bei den Ernstesten eine tiefe Unsicherheit, bei der Menge das Fehlen jeglichen Skrupels. Wie weit diese Desorientierung geht, zeigt sich deutlich an dem Beifall, den der Libertinismus Frenssens (‚der Pastor von Poggsee'!) auch in ehrbarsten Bürgerhäusern findet. Die englische Praxis mag nicht wesentlich anders aussehen, aber — man hat dabei ein schlechtes Gewissen. Man ist sich keinen Augenblick im Zweifel darüber, was gut und böse ist. Wieweit das ein Wert ist, ist eine Frage für sich. Aber man versteht den Engländer nicht ohne ein Wissen um diese seine innerliche Gebundenheit.

Der Krieg hat auch darin manches geändert, und zwar — das wird Frankreich nicht verziehen — wesentlich durch die Berührung mit dem Franzosentum. Schon das eine bedeutet in seinen Folgen eine Änderung im Verhältnis weiter und gerade der führenden Schichten zur Frau, daß Jahre hindurch Sonntag für Sonntag Tausende englischer Offiziere von der Front nach Paris fuhren, um sich zu ‚erholen'. Dazu kommt eine Invasion französischer Halbwelt in England selbst. Ein erfahrener Polizist erzählte: ‚Wenn ich eine Engländerin aufgreife, um sie zur Feststellung auf die Wache zu führen, jammert sie über die Schande, als ginge es ihr ans Leben. Die Französin sagt: ‚Mais avec plaisir, Monsieur.' Es wird nicht lange dauern, bis unsere Mädchen es ebenso machen.'

* * *

Vor diesen unwillkürlichen Regungen der Volksseele versteht man auch den englischen ‚cant'. Cant entsteht, wo ein ausgesprochenes Selbstbewußtsein mit einer Inkongruenz von Wollen und Sein zusammentrifft. Auf dem Grunde der englischen Seele lebt eine Unruhe, eine Unzufriedenheit mit sich und der Welt, die sich aber nicht wie etwa beim Russen in melancholischer und passiver Weltschmerzlichkeit oder in einem Aufruhr gegen die unzulängliche Wirklichkeit äußert, sondern dem eminent männlichen Charakter des Engländers gemäß zur — überlegten und zäh durchgeführten — Tat drängt. Dem ‚Ideal' des Deutschen, an dem er sich bildet, ohne unmittelbar

dadurch zur Aktivität genötigt zu werden, entspricht bei jenem ‚the cause‘, die Sache, für die er sich einsetzt: jeder bessere Engländer verfügt über mindestens eine. Damit aber wird seine Aufmerksamkeit von dem Zustand der eigenen Seele abgelenkt, und so kommt der Tatendrang seinem ausgesprochenen Bedürfnis entgegen, sich von dem demütigenden Gefühl der Unzulänglichkeit des eigenen Seins zu befreien durch die Hinwendung auf ein Tun, das die eigene Vortrefflichkeit bestätigt. Denn neben jener Unruhe des durch das eingeborene Gesetz zur Selbstüberwindung Verurteilten ist die zweite wesentlichere Komponente des englischen Charakters ein grenzenloses Selbstbewußtsein, ein Selbstgefühl von einer Unbedingtheit und Blindheit, die immer wieder anzieht und abstößt zugleich, die man in ihrer Naivität oft schwer ernst nehmen kann, und die durchaus nicht mit sich reden läßt. Das macht die Unterhaltung über nationale Fragen auch mit den gebildetsten Engländern, die den besten Willen zur Wahrheit haben, so schwer. Das hat den Engländer in den Ruf der Unaufrichtigkeit, der Heuchelei gebracht. Denn seine natürliche Seelenverfassung gleicht der eines Christen ohne Demut. Die Demut allein aber macht dem Christen, das heißt dem Menschen mit schlechtem Gewissen, Wahrhaftigkeit gegen sich und andere möglich. Obwohl die Gespaltenheit im Wesen des Engländers, oder vielmehr weil sie eine tief in seinen Anlagen begründete Tatsache ist, liegt darin allerdings ein Element der Täuschung, der Unwahrheit. Aber diese ist — von der nicht spezifisch englischen, sondern internationalen Verlogenheit der Politik abgesehen — unbewußt und richtet sich mindestens so sehr nach innen wie nach außen. Der Engländer macht uns nicht vor, daß es ihm ernst sei mit seiner Ethik. Sondern gerade weil es ihm unerbittlich ernst damit ist, besser, weil sie ihn am Kragen hat, weil er der eingeborenen sittlichen Forderung nicht entgehen kann und ebensowenig zugeben kann, daß er ihr nicht genüge, veredelt sich ihm alles, was englischen Namen trägt. Was den sehr klugen, aber doch im Grunde flachen Shaw (hier ist vom Denker, nicht von der tiefen, aber leider längst versiegten Intuition des Dichters die Rede) im Kriege und später in einzelnen Äußerungen zu fast prophetische Größe erwachsen ließ, war die einfache Tatsache, daß er als Ire diese Brille des Engländers nicht trägt und also die Dinge sah und zeigte, wie sie sind. Der Engländer ist der Aristokrat unter den Völkern Europas. An Vollendung der Formen nicht nur, sondern an wirklicher Gesittung steht diese, während vieler Jahrhunderte durch keine schweren inner- und außerpolitischen Störungen in ihrer Entwicklung gehemmte Nation heute an der Spitze unserer Zivilisation. Hier ist nicht in einer bevorzugten Schicht, sondern in der Masse des Volkes ein gesichertes Niveau nicht nur äußerer, sondern mehr noch innerer Kultur — allerdings weniger des Geistes als des Herzens, der Seele — erreicht, das in unserem Kulturkreis ohnegleichen ist. Diese Feststellung, mag sie uns angenehm sein oder nicht, ist durch tausendfältige Erfahrungen bestätigt. Man reise in England mit einem Kinde, man wende sich an einen Engländer in der Not, man komme

als siegreicher oder geschlagener Feind mit ihm in menschliche Berührung — stets wird man, wo nicht seine unmittelbaren Interessen im Spiel sind, auf eine unerhörte Feinheit des Takts, eine zartsinnige Hilfsbereitschaft von fast weiblicher Umsicht und Aufmerksamkeit, eine gütige Freundwilligkeit (‚loving-kindness' heißt das schöne Wort dafür) bei allen besseren Vertretern dieses Volks zählen können. Sie sind viel weniger ‚gutmütig' als wir, aber kultiviert im tiefsten Sinne, auch im menschlichen. Und diese Gepflegtheit und Verfeinerung des Wesens, diese nationale Gesittung verführt den Engländer zu dem Vergessen des Barbaren wie des Egoisten in ihm, stellt uns vor die erschütternd gegensätzlichen Erfahrungen, die wir mit dem Engländertum machen. Eine Gegensätzlichkeit, die bis in jede einzelne englische Seele hineinreicht. Man hat oft Ursache, sich der bewundernden Liebe zu erinnern, die den sentimentalen, sittenstrengen, zartherzigen David Copperfield unwiderstehlich dem skrupellosen Freibeuter Steerforth verbindet. Es war typisch englische Courtoisie, als in einem Gefangenenlager an der Front, das ich zu einer Zeit des Krieges leitete, englische Offiziere eines Abends, als musiziert wurde, um ‚Deutschland, Deutschland über alles' baten und das Lied strammstehend mitanhörten. Aber es waren auch Engländer, die am Waffenstillstandstag 1918 das für die Toten von 1900 errichtete deutsche Kriegerdenkmal in Tientsin zerschlugen, das Rolandstandbild darauf durch den Schmutz der Stadt zogen und seinen Kopf zur Verhöhnung im englischen Klub aufstellten, wo er bis 1922 stand. Als dann die deutsche Gemeinde um Rückgabe des Kopfes zur Aufstellung auf dem deutschen Friedhof bat, wurde er statt dessen unter spöttischen Zeremonien versenkt. Mir scheint, daß Deutsche kaum, sei es das eine oder das andere, getan hätten. Jener Vorgang in Tientsin aber war doch nur denkbar in einer solchen Entfernung von der englischen Zivilisationsbasis. In England wäre Ähnliches völlig unmöglich. Ja, es würde schwer sein, es einem Engländer glaubhaft zu machen, daß sich seine Landsleute so verhalten haben. Es geht nicht in seinen Kopf. So werden Mängel deutscher Gefangenenbehandlung noch heute erregt besprochen — es hat unserem Prestige sehr geschadet, daß wir so töricht waren, englische Offiziere, und zwar absichtlich Vertreter der ersten Familien und der vornehmsten Regimenter, als Repressalie gegen schlechte Behandlung unserer Soldaten (aber gar nicht notwendig durch Engländer!) in einem Lager zu sammeln, wo sie es in der Tat nicht gut hatten. So wurde gerade in der englischen Führerschicht ein kaum wieder auszulöschendes Vorurteil gegen deutsche Art erzeugt. Die unvergleichlich schlimmeren Vorgänge in den englischen Konzentrationslagern im Burenkrieg dagegen — die sich aber wieder fern von England abspielten! — sind, soweit sie je dem englischen Publikum bekannt wurden, längst bis zur Unglaubwürdigkeit vergessen. Um so gegenwärtiger aber ist dem Engländer die durchweg einwandfreie Behandlung der deutschen Gefangenen in England selbst. Man kann sich danach denken, wie sich das Bild der Kriegführung in diesen Köpfen malt, und wie aussichtslos es ist, etwa eine Rechtfertigung

des U-Boot-Kriegs zu versuchen. An unpropagandistischer Tatsachenmitteilung über Deutschland, über den Kriegsausbruch, die deutsche Not, die Wirkungen des Friedensvertrages, die Ursachen des Währungsverfalls, die Scheinblüte der deutschen Industrie könnte und müßte noch viel geschehen. Eine Aufnahmebereitschaft dafür besteht durchaus. Aber die Vorurteile sitzen tief. Und nur die fairness des Engländers, sein Bedürfnis, dem Gegner gerecht zu werden, bieten eine Handhabe, ihnen zu Leibe zu gehen.

Denn ‚fair play' gehört zum Ehrenkodex dieses Volkes, für das der Sport eine von uns selten verstandene Rolle spielt.

Man bezeichnet unsere wachsende Sportliebhaberei gern als ‚Engländerei'; aber wir sind nirgends greifbarer unenglisch als in unserem Verhältnis zum Sport. Für den Engländer ist durchaus nicht die Quantität seiner sportlichen Betätigung das Bezeichnende, sondern die Tatsache, daß für ihn der Sport nicht so sehr physische als sittliche Bedeutung, ja geradezu die Bedeutung einer Weltanschauung hat. Er verhilft ihm zur Selbstkontrolle, zur Beherrschung seines Egoismus, er ist das Ventil für seinen Überschuß an Tatkraft, und hat es ihm ermöglicht, seine Männlichkeit durch ein kulturelles Reifestadium hindurchzuretten, das zugleich bequem und vorsichtig macht. Wir haben es ja im Kriege gesehen, wie schwer diese Menschen zunächst einmal überhaupt zu dem Einsatz ihrer Person für das Vaterland zu bewegen waren, so daß man in Deutschland schon über die Unmöglichkeit triumphierte, ein nennenswertes englisches Heer aufzustellen. Und wir haben ferner erlebt, daß der englische Soldat bei allem persönlichen Mut im Gegensatz zu unseren Leuten stärker war in der Verteidigung als im Angriff. Seine Selbstdisziplin ist aufs höchste trainiert, er hält im Graben aus bis zum letzten, aber das hingebende Sich-in-den-Tod-stürzen, das den Deutschen zu einem so vorbildlichen Angreifer macht, hat er nicht. Dazu ist er sich zu kostbar. Er ist weniger Krieger als Sportsmann. Und so ist seine Ethik auch im Kriege die sportliche. Dazu gehört, daß man sich nicht über den Kampf hinaus befeindet — es ist bekannt, wie nach der Einnahme von Lüttich die gefangenen Engländer den Deutschen harmlos die Hand schütteln wollten, und wie das von diesen als Unverschämtheit mißverstanden wurde. Und dazu gehört auch die Forderung des ‚fair play'. Man hat ‚fair play' nicht mit Unrecht definiert als den bis zur Achtung des Gegners gesteigerten Stolz. Das eigene Selbstbewußtsein führt zum Bedürfnis, dem Gegner gerecht zu werden. Bei Froissart findet sich eine gute Illustration hierzu aus der englischen Geschichte. Am 31. Dezember 1348 kämpfte Eduard III. unter dem Schlosse von Calais, und fand sich immer wieder einem französischen Ritter, Eustache de Ribaumont, gegenüber, dem es zweimal glückte, den König aufs Knie sinken zu lassen. Schließlich aber siegten die Engländer, und der König selbst nahm Eustache de Ribaumont gefangen. Am selben Abend gab Eduard ein Fest, auf dem auch die Gefangenen glänzend bewirtet wurden. Als das Mahl abgetragen war, trat der König von England auf Ribaumont zu, löste eine Perlen-

kette, die er am Hals trug, und reichte sie ihm mit den Worten: ‚Edler Herr Eustachius, ich gebe Euch diese Kette als dem besten Kämpfer des Tages, und ich bitte Euch, sie dieses Jahr hindurch mir zuliebe zu tragen. Ich weiß wohl, daß Ihr fröhlich und verliebt seid, und daß Ihr Euch gern unter den Damen und Fräuleins aufhaltet. Erzählt also überall, wohin Ihr kommt, daß ich sie Euch gegeben habe. Ihr seid mein Gefangener! Ich entlasse Euch aus Eurem Gefängnis, und Ihr könnt am Morgen Euch entfernen, wenn es Euch beliebt.‘ So erhöhte der König sich selbst, indem er seinen Gefangenen ehrte. Und an anderer Stelle wird berichtet, daß nach der Schlacht von Poitiers die Engländer die Franzosen mit aller Courtoisie gegen Lösegeld entließen und sie in keiner Weise mit Forderungen bedrängten, sondern sie nur auf ihr Wort fragten, wieviel sie bezahlen könnten, und ihnen ohne weiteres glaubten, was sie sagten. Denn ‚man darf nicht Ritter noch Knappen so brandschatzen, daß sie nicht mehr gut leben und auf ihren Gütern haushalten und ihrem Herrn nach ihrem Stande dienen können, indem sie durch die Lande reiten zur Förderung ihres Leibes und ihrer Ehre‘. Man sieht, es ist ein großer Abstand zwischen damaliger und heutiger Kriegführung. Aber daß der Grundsatz des fair play noch Galtung hat, wird jeder erfahren, der die schwierige Aufgabe unternimmt, Engländer über Deutschland zu unterrichten.

* * *

Welche Rolle aber, fragt man sich, spielt die Religion bei diesen so sehr auf Selbstachtung und Selbstschonung bedachten Menschen? Darüber hier nur wenige Worte. Man klagt in England heute viel über die wachsende Irreligiosität, besonders auch als eine Folge des Krieges, über leere Kirchen, über eine Lockerung der religiösen Sitten. So wurde während meines Aufenthalts drüben ein erbitterter Kampf geführt um die Frage der Zulassung von Sport und Spiel in den Londoner Parks an Sonntagen, der mit der Freigabe der Parks endete. Der Deutsche lächelt über Bigotterie, und es ist bezeichnend, daß selbst bei der Diskussion jener Frage in der Londoner Presse das aufgeklärte Lager das eigentliche Problem gar nicht mehr sah und es schlechthin sinnlos und duckmäuserisch fand, daß man ein ‚harmloses‘ Vergnügen am Sonntag bedenklich finden könnte. Nun war freilich das Verbot der Volksvergnügungen am Sonntag nicht mehr zu halten, nachdem der Sonntagssport allgemein Sitte der Reichen geworden ist. Aber dieses langsame Sterben des englischen Sonntags ist eine sehr ernste Angelegenheit und von der weitreichendsten Bedeutung für die Stellung der Religion im Volksleben überhaupt.

In England ist Religion zwar zunehmend, aber doch noch in weit geringerem Maß als in Deutschland Privatsache. Religiöse Bedürfnisse und Traditionen werden beim einzelnen bis zum Beweis des Gegenteils ohne weiteres vorausgesetzt — also genau umgekehrt wie bei uns. ‚Man‘ geht zur Kirche, und zwar möglichst zweimal des Sonntags, ‚man‘ hält

Hausandachten ab, und ‚man‘ hat auch den Wunsch, einen Tag der Woche in Sammlung und Andacht zu verbringen. Diese Sitten, die bis in die jüngere Vergangenheit hinein durchaus der Seelenverfassung des Volks entsprachen, sind in neuester Zeit zunehmend inhaltsleerer und damit auch unwahrer geworden, und es ist unausbleiblich, daß früher oder später damit aufgeräumt wird und sich auch dort die Lebensformen vom Wirklichkeitskern her erneuern. Aber diese Zersetzung der Gefäße des religiösen Lebens ist für den Engländer gefährlicher als für uns. England lebt heute von seinen — allerdings ungeheuren — Reserven an hochgezüchteter Männlichkeit und an Religiosität. Und mag jene ihm auf unbeschränkte Zeit nicht nur körperliche Leistungsfähigkeit, sondern, wie wir gesehen haben, in gewissem Sinn sogar eine sittliche Struktur sichern, so sind die sittlichen Normen des Gentleman-Ideals doch nur formal. Ein Mann kam zu einem mir bekannten Priester und sagte, daß er seine Beteiligung an einem Einbruchsdiebstahl versprochen habe und das bereue. Die Antwort: ‚Du hast dein Wort gegeben, also gehe hin!‘ Dasselbe sagt jener Geistliche einem Jüngling, der sich mit einer Dirne verabredet hatte. Das ist sehr englisch. Die geistigen Inhalte aber bezog dieses Volk in allem Wesentlichen bis heute von der Religion. Es gibt in England kein außerreligiöses Geistesleben in unserem Sinne. Die Durchschnittsintelligenz des Engländers ist durchaus nicht gering, ja er besitzt viel mehr ‚Geist‘ im Sinne von esprit als wir. Das zeigt seine Journalistik. Das zeigt seine Freude an geistigen Ringkämpfen, einer in Deutschland ganz unbekannten Volksbelustigung: der öffentlichen Diskussion irgendeines aktuellen Themas durch zwei Antipoden, etwa Shaw und Belloc oder Chesterton. Aber der Engländer ‚denkt‘ nicht. Es fehlt ihm, wie Baumgarten sehr richtig in seiner Studie über ‚Religiöses und kirchliches Leben in England‘ (Teubner, Leipzig) bemerkt, der theoretische Eros. Es fehlt ihm der Trieb zur Erkenntnis, zur gedanklichen Bewältigung der Welt. Er ist kein Philosoph und hat keine großen Philosophen, und so auch kein Analogon zum deutschen Idealismus. Das heißt: es fehlt ihm alles an weltanschaulicher Orientierung und sittlichen Impulsen, was der Deutsche vom ‚Geist‘ her bezieht. Dieser Mangel einer Fähigkeit, dem Leben einen geistigen Überbau zu geben, bedeutete für ihn keinen Schaden, denn die dadurch entstehende Lücke war ausgefüllt durch die Bibel, die in England wie nirgends sonst das ‚Buch der Bücher‘ ist, die Grundlage des gesamten Geisteslebens. An ihr hat sich der Stil seiner großen Schriftsteller gebildet. Sie genau zu kennen, ist für jeden gebildeten Engländer, auch den unkirchlichen, ja ungläubigen, eine Selbstverständlichkeit. Von den biblischen Vorstellungen, und zwar fast mehr noch des Alten als des Neuen Testaments, nährt sich die Volksphantasie. Die Bibel dient in ebenso virtuoser wie unkritischer und unhistorischer Anwendung auch des Entlegensten auf die Fragen des Heute dem täglichen Leben auf Schritt und Tritt zur Richtschnur. (Nebenbei bemerkt: diese traditionelle, ganz protestantische Stellung der Bibel, das Verlangen nach

Selbstverantwortung und das Nationalgefühl des Engländers sind die Gründe, die auf jede absehbare Zeit größeren numerischen Erfolgen des römischen Katholizismus in England entgegenstehen.) Wenn diese Grundlagen ins Wanken kommen, so sind die Folgen gar nicht auszudenken.

Der Engländer ist von Natur gläubig. Er hat die eingeborne Fähigkeit zur metaphysischen Leidenschaft, die Unruhe der Seele ‚zu Gott', die Gabe, eine Welt des Glaubens als wirklicher zu empfinden als die der Sinne und sich bedingungslos auf sie einzulassen. Dabei wird sein religiöser Elan nicht wie bei uns durch kritische Erwägungen gelähmt. Andererseits aber besitzt wenigstens die Church of England dieselbe Vereinigung von Gebundenheit und Elastizität, die man auch bei anderen englischen Institutionen bewundert, und läßt, während sie Schätze christlicher Tradition in Form und Inhalt gewahrt hat, die dem Protestantismus sonst verloren gegangen sind, durchaus Raum für eine individuelle Deutung und kritische Revision des Dogmas. Den vielen anderen Ausprägungen des englischen Protestantismus, die zwar an Form und Inhalt ärmer sind, aber durch ihre Mannigfaltigkeit ein unerhört reiches Spiel der religiösen Kräfte und eine religiöse Durchdringung und Bindung aller Schichten, eine Befriedigung der verschiedensten Bedürfnisse ermöglichen, ist, auch wo ihre traditionelle Verankerung schwächer ist, das Fundament des heiligen Buches gemeinsam.

So hat sich dieses Volk bis in die neueste Zeit eine ideologische Geborgenheit bewahrt, von der wir uns kaum eine Vorstellung machen können. Und wenn freilich auch hier wieder — und hier am meisten — die Unfähigkeit, der an alle vom ersten bis zum letzten ergehenden sittlichen Forderung zu genügen, zum ‚cant', zu einem gewissen Grad von Scheinmoral führen mußte: dennoch bleibt typisches Merkmal der englischen Frömmigkeit der Zwang zur Tat, zur unmittelbaren praktischen Auswirkung, und nirgends so wie dort sind die guten Werke ein integrierender Bestandteil des Lebens aus Gott. Diese Werkfrömmigkeit entspricht dem Volkscharakter, und sie wurde auf die Spitze getrieben durch den Puritanismus mit seiner Bewährungslehre und systematischen Disziplinierung der ganzen Lebensführung. Es ist sehr deutlich zu spüren, daß noch heute in allen Kreisen des englischen Volkes die Reste der puritanischen Tradition das sittliche Rückgrat der Nation bilden. Ein Zerbrechen dieser Traditionen, ein Verlust dieser Geborgenheit muß bei der geringen ideellen Produktivität des Engländers zur geistigen Heimats- und Direktionslosigkeit nicht nur, sondern zu einer beispiellosen inneren Verarmung führen. Und die Entwicklung geht heute in dieser Richtung.

* * *

Es hängt mit diesen Dingen zusammen, wenn man heute von England den Gesamteindruck empfängt, daß es unter einer schweren Depression leidet. Es liegt gleichsam eine Wolke über dem ganzen Land. Die ersten Anzeichen dieses Zustands waren schon früher spürbar, aber der Krieg mit seinen Folgen hat ihn zur Reife gebracht.

Man hat mit schweren Opfern einen Sieg erkämpft, aber man wird dieses Sieges nicht froh. Das Volksvermögen ist gemindert. Man wird seine Schulden bezahlen müssen, ohne seine Forderungen eintreiben zu können. Der Aderlaß des Schlachtfeldes hat den Überlebenden nicht, wie man vielleicht hätte erwarten sollen, eine Erleichterung im Kampf ums Dasein gebracht, sondern ganz im Gegenteil sind die Existenzmöglichkeiten unendlich erschwert. Wäre der englische Arbeiter nicht so schwer beweglich, die Arbeitslosigkeit hätte längst zu schweren Revolten geführt. Man bedenke, was es heißt, daß sich in Städten mit kaum einer halben Million Einwohnern wie Birmingham und Leeds bis zu 60 000 Arbeitslose finden, das heißt also, daß etwa die Hälfte der Einwohnerschaft von der Arbeitslosigkeit betroffen ist. In Leeds kam mir ein als typisch bezeichneter Fall eines arbeitswilligen, hochqualifizierten Mechanikers vor, der seit über zwei Jahren kein Werkzeug angerührt hatte. Ende August 1922 wurden über 1 400 000 Personen, d. h. 12 Prozent der versicherten Arbeiter als arbeitslos angeführt. Man versteht, daß demgegenüber dem Engländer wenigstens aus der Entfernung selbst unsere Zustände in mancherlei Hinsicht beneidenswert erscheinen. Und wenn man durch die Straßen geht, so trifft man schäbig, aber sorgfältig gekleidete Männer und Frauen des Mittelstandes, die Streichhölzer verkaufen oder durch klägliches Musizieren die Aufmerksamkeit auf sich lenken. Man sieht bettelnde Invaliden und — ein typisches Bild im heutigen Londoner Straßenleben — ehemalige Militärkapellen in Uniform, die sich an den Straßenecken hören lassen und einen einarmigen oder einbeinigen Kriegskrüppel bei sich haben, der mit einem Rasseln seiner Büchse die Vorübergehenden um ein Almosen bittet.

Bei alledem ist man nicht einmal seines außenpolitischen Erfolges froh. Man findet Frankreich viel zu mächtig geworden und bedauert die Aufhebung des kontinentalen Gleichgewichts. Man beobachtet mit Sorge die zunehmende politische und wirtschaftliche Emanzipation der außereuropäischen Welt, insbesondere Asiens. Man hat ein gut Teil seiner kommerziellen Vormachtstellung an die Vereinigten Staaten abtreten müssen, und auch die Herrschaft über die Meere hat durch die Schaffung der amerikanischen Kriegsflotte einen starken Stoß erlitten. Man zieht Bilanzen, und man findet sich allenthalben ärmer geworden.

Und wenn auch die Staatsfinanzen dank der rigorosen Steuerpolitik gesund sind, so doch um keinen geringeren Preis als den einer Untergrabung der Gesellschaftsordnung. Vor allem der ungeheuren Einkommensteuer sind gerade die großen Vermögen, die vielfach in unproduktivem, ja kostspieligem Landbesitz angelegt sind, nicht gewachsen. Wer früher ein Land- und ein Stadthaus hatte, muß heute meist das eine oder das andere aufgeben. Und vor allem den großen, alten Herrensitzen ist die Axt an die Wurzel gelegt. Täglich sieht man in der ‚Times' mehrere von ihnen zum Verkauf angeboten. Entweder sie werden zerschlagen oder eine Beute der neuen Reichen. Und wenn diese Entwicklung auch gewisse volkswirt-

schaftliche Vorteile hat, so ist doch sehr die Frage, ob diese die Gefahr der unnatürlichen Beschleunigung des Untergangs einer Führerschicht aufwiegen, die nicht nur eine kulturelle und soziale, sondern — erst die jüngsten Ereignisse beim Sturze Lloyd Georges haben es wieder gezeigt — noch immer auch eine politische Aufgabe erfüllt. Hand in Hand damit wächst die Macht der Arbeiterschaft, vor allem auch im Parlament, und der Einfluß sozialistischer Ideen auf die Intelligenz und besonders ihren Nachwuchs an den Universitäten. Ohne aber — und das ist das Entscheidende — daß man sich starker gestaltender Kräfte bewußt würde, daß man das hoffnungsvolle Werden eines Neuen zu spüren bekäme. Man weiß nicht, was werden will. Aber soweit Änderungen sichtbar werden, überwiegt das negative Vorzeichen. Dazu kommen die internationalen psychologischen Folgen der Kriegsjahre, von denen auch England sein Teil zu tragen hat. Die Moral ist gesunken. Dem emotionellen Aufschwung vor allem während der ersten Zeit des Krieges ist eine Reaktion gefolgt, die noch keineswegs überwunden ist. Man ist nicht nur ärmer, sondern auch genußsüchtiger geworden. Nie war das Londoner Gesellschaftsleben eine solche fieberhafte Jagd nach Festen, nie waren die Toiletten kostbarer. Und wenn schon vor dem Kriege ernstes Theater in England selten war, heute kennt man, wie wir gesehen haben, fast nur noch den Schmarren (allerdings oft in hinreißender Aufmachung) und das Tingeltangel. Freilich, die meisten dieser Symptome sind nur ein schwacher Abglanz unserer Zersetzung. Es bleibt der Gesamteindruck des Wohlergehens, der Würde, des fast unerschöpflichen Bestands edler Tradition. Aber auch der einer bedrückenden Sterilität.

Und das ist wohl der tiefste Grund, warum man, abgesehen von nationalen Schmerzen, je länger je weniger in England glaubt atmen zu können und sich von den Fleischtöpfen der Briten zurücksehnt in unsere Not. Wir haben wahrlich wenig Grund zum Optimismus. Die Not hat uns weder beten noch arbeiten gelehrt, und wir haben am eigenen Leibe gelernt, daß es eine Form der schleichenden Verelendung gibt, die durchaus nicht reinigend wirkt — was manche sich wohl von einer ‚Zeit der Prüfung' erwartet hatten. Politik wie Wirtschaft wie kulturelles Leben bieten eine Serie wenig erbaulicher Bilder. Und wenn, was uns an Nerv geblieben ist, sich heute in das Wirtschaftsleben geflüchtet zu haben scheint, so ist auch diese Tatsache alles andere eher als erfreulich. Wir sollten keinen Augenblick vergessen, daß es nur eine Begleiterscheinung unserer Erkrankung, ja unserer Sklaverei ist, wenn heute wirtschaftliche Mächte und Motive bei uns auf der ganzen Linie im Vordergrund stehen.

Aber dennoch: die Mängel unseres *Seins* werden zwar in England besonders deutlich, aber gleichzeitig wird der Glaube an unser *Werden*, an unsere Berufung gestärkt. In Deutschland entbehrt das Leben des Reizes wie des Schutzes der geprägten Form, aber es ist auch nicht an sie gebunden. Wir können ungefährdeter unsere Formen zerschlagen, wo das Leben sie nicht mehr erfüllt, der Glaube sie nicht mehr trägt. Ja

wir müssen das tun. Denn wir haben weder das Selbstbewußtsein, etwas gut zu finden, weil es deutsch ist, noch die Selbstliebe, die sich vor Eingriffen in das eigene Fleisch scheut. Mitten inne zwischen Slawen und Normannen, zwischen dem Idiot Dostojewskis und dem Gentleman, dem Leiden offen und zur Tat geschickt, aber in keiner Form sich erfüllend, liegt dieses Land des schöpferischen Traums. Dies Land, das nicht zur Ruhe kommt, weil es eine Heimat des Musikers wie des Soldaten, des Denkers wie des Kaufmanns ist. Nie wird man uns, so gern man es möchte, von außen oder von innen auf die eine oder die andere Linie festlegen können; zuviel Ströme Bluts münden in diesem Herzen Europas.

England hat keine Revolution erlebt. Aber unaufhaltsam vollzieht sich auch an ihm das gemeinsame Geschick der Liquidation eines Zeitalters. Es erleidet dieses Geschick, mißmutig, unter Sträuben und ohne Nötigung zu entscheidender Tat, ohne das Bewußtsein der Wende. Es bleibt konservativ in einer Zeit, wo es nichts Hoffnungsloseres gibt, als die Energien auf das Erhalten zu konzentrieren. Wer will Menschenwerk erhalten, wenn die Erde in Bewegung geraten ist?

Der Deutsche aber, ‚den, ach, so vieles entstellt‘, und an dessen einmal — 1914 — erschauter Schönheit sich unser Herz bis an sein Ende wird ersättigen müssen, ist in dieser Generation einer Einschmelzung unterworfen. Daß dies allgemeine, dies unabwendbare Schicksal jeder einzelne zu dem seinen machte, daß wir es wollten, um es ganz zu erfüllen! Denn nur innerlich, nicht als Mißgeschick, sondern als Schicksal erfaßt und durchlebt, läßt es sich würdig tragen, bringt es die Frucht der Seele, die von uns gefordert wird. Müssen wir schon die Vornehmheit der Zucht und Züchtung entbehren, so sind wir doch zur Züchtigung begnadet, und auch darin liegt ein Auserwähltsein. Jeder tiefer blickende Engländer weiß, daß die Gefährdung seines Volkes heute in einem Wohlsein liegt, das nicht mehr fröhliche Blüte ist, sondern Hemmung in einer Zeit, wo der Fortschrittsglaube der Prosperität abgewirtschaftet hat. Diesen Wandel der Zeit erleben wir — und nur wir — in Europa als dramatische Handlung, in der jeder sein Stichwort hat und in den Kreis des Geschehens gebannt ist. Darin liegt unser Vorsprung und unsere Aufgabe, daß dieser Akt sich auf unserer Bühne abspielt, daß wir ihn zu spielen haben, nicht nur für uns, sondern für die Welt. Hier ist der gepflügte Boden für die neuen Erkenntnisse dieser Zeit, hier, wenn irgendwo, müssen ihre neuen Formen zumindest geschaut, gewollt, versucht werden. Der Rest ist Gnade.

So gilt unsere Bewunderung neidlos den Vollkommenheiten englischer Vollendung, während Glauben, Hoffnung und Liebe ihre Heimat haben bei dem Ringen des eigenen Volks um ein verhülltes Ziel.

# Kritik

## Der wahre Staat

## Von Karl Gottfried Hugelmann

Schon seit geraumer Zeit macht sich in den Staats- und Rechtswissenschaften, wie übrigens in allen Geisteswissenschaften, eine Überwindung der rein positivistischen, deskriptiven, empirischen bzw. historischen Richtung durch eine philosophisch, vielfach geradezu metaphysisch eingestellte Betrachtungsweise geltend. Man beschäftigt sich wieder, statt an der Ordnung des positiv gegebenen Rechtsstoffes Genüge zu finden, mit der ‚Rechtfertigung des Rechtes'. Schon vor dem Krieg war Stammlers Lehre vom ‚richtigen Recht', welches man allerdings nicht mit dem Naturrecht verwechseln darf, ein Wegzeichen dieser neuen Richtung. Es liegt auf der Hand, daß bei dieser Neueinstellung die durch nahezu ein Jahrhundert verschollene Wissenschaft der Politik, die Mutter aller Staatswissenschaften, wieder zu Ehren kommen mußte; ist doch die Wertung eines gegebenen an einem als Ideal gedachten Rechtszustande ihre Voraussetzung und ihr Lebenselement. Die Erlebnisse des Weltkrieges und der Nachkriegszeit, in der gerade im staatlichen, politischen Leben unseres Volkes so vieles zusammenbrach, was uns fest und unerschütterlich begründet dünkte, in der jene Staatsformen, die, von einer starken geschichtlichen Überlieferung getragen und im Bewußtsein der Nation verankert, einer kritischen Nachprüfung und einer theoretischen Rechtfertigung kaum bedürftig erschienen, zusammenbrachen, in der unser Volk nach seinem Wesen entsprechenden und zweckmäßigen Neuformungen seines politischen Lebens ringt, mußten begreiflicherweise gerade auf diesem Gebiete dem oben angedeuteten Wandel, der sich auf allen Gebieten der Geisteswissenschaften bemerkbar macht, besonders mächtigen Vorschub leisten. Fast unübersehbar ist die Zahl der in das Gebiet der wissenschaftlichen Politik einschlagenden Schriften, welche die Verfassunggebung im Deutschen Reich hervorgerufen hat. Ein starkes Bedürfnis nach metaphysischer Vertiefung kennzeichnet die soziologische und staatswissenschaftliche Literatur der Nachkriegszeit. Charakteristisch in dieser Hinsicht ist es, wenn in jüngster Zeit ein Buch unter dem Titel ‚Die Philosophie der Politik'* erscheinen konnte und wenn ein hervorragender deutscher Soziologe und Nationalökonom es unternimmt, dem parlamentarisch-demokratischen Staat der Gegenwart das Bild des ‚wahren Staates'** gegenüberzustellen.

Das Buch von Othmar Spann, ‚Der wahre Staat', verdient eine eingehende Würdigung, zumal es sich seiner ganzen Anlage nach nicht an die wissenschaftlichen Fachkreise allein richtet und bei aller theoretischen Vertiefung in seinem

---

* Bibliothek der Weltgeschichte, herausgegeben von Karl Alexander von Müller und Otto Westphal. Philosophie der Politik, Einheiten und Mächte der Universalgeschichte von Otto Westphal. 1921, Rösl u. Cie., München. 8° 339 S. In Wirklichkeit bietet dieses Buch allerdings keine Philosophie der Politik, sondern eine — vielfach anfechtbare — Geschichtsphilosophie.

** Der wahre Staat; Vorlesungen über Abbruch und Neubau der Gesellschaft, gehalten im Sommersemester 1920 an der Universität Wien; von Dr. Othmar Spann, o. ö. Professor der politischen Ökonomie und Gesellschaftslehre. 1921, Verlag von Quelle und Meyer in Leipzig. 8° IV u. 300 S.

Endziel dem praktischen Leben, der politischen Gestaltung unserer Zukunft zugewendet ist. In strenger Gliederung führt uns Spann seinen kühnen Gedankengang vor. Ein erster ‚vorbereitender‘ Teil bildet die philosophische Grundlegung und behandelt in zwei Abschnitten das Wesen und die Gliederung der Gesellschaft. Ein zweiter ‚prüfender‘ Teil bringt, auf der philosophischen Grundlegung des ersten fußend, eine tiefeindringende Kritik des Zeitgeistes und sucht in scharfer Auseinandersetzung mit Liberalismus und Demokratie sowie mit dem Gedankengebäude des Marxismus über die Krisen unseres Zeitgeistes Klarheit zu gewinnen und zu einer zusammenfassenden Betrachtung der inneren Richtung und des politischen Ideengehaltes unseres Zeitalters zu gelangen. Daran schließt sich, das Ganze krönend, ein dritter ‚aufbauender‘ Teil, der als Baugesetze des wahren Staates ‚Gleichheit unter Gleichen‘ und ‚Unterordnung des geistig Niederen unter das geistig Höhere‘ bezeichnet und nach diesen Baugesetzen den Abriß einer ständisch gegliederten Gesellschaft und des ihr eine politische Form gebenden ständischen Staates (mit monarchischer Spitze, die aber wohl kaum als etwas Wesentliches in der Konstruktion Spanns erscheint) entwirft.

Der philosophische Grundgedanke Spanns, der mit überwältigender Kraft im ersten und zweiten Teile des Buches dargelegt ist, kann wohl dahin zusammengefaßt werden, daß es ein auf sich selbst gestelltes, in sich selbst ruhendes und sich selbst genügendes menschliches Individuum nicht gibt, daß die Gesellschaft eine sich aus der Natur unserer Geistigkeit selbst ergebende Realität ist: ‚Immer nur in Berührung mit einem anderen Geist ist Geistigkeit, niemals in dem reinen Fürsichsein.‘ ‚Geistige Bindung ist Lebensbedingung.‘ ‚Der Zwang ist nur die Vorstufe wahrer Freiheit als bildender, schaffender Zwang, der die künftige geistige Gemeinschaft vorbereitet.‘ Aus dieser grundlegenden philosophischen Einstellung ergibt sich jene große Ehrfurcht, die kein Geringerer als Goethe gefordert hat, vor den die Individuen beherrschenden Lebensmächten, dagegen eine kritische Einstellung zu allen rationalistischen Utopien vollständiger Freiheit und Gleichheit der Individuen. Wir möchten uns die philosophischen Formulierungen Spanns nicht durchwegs zu eigen machen, insbesonders nicht, wenn er an verschiedenen Stellen das Ganze nicht nur als Realität, sondern als das Primäre, die Individuen gleichsam nur als Bestandteile des Ganzen, wirklich Vorhandenen, als das Abgeleitete bezeichnet. So überzeugend Spanns Nachweis von der Realität und Notwendigkeit höherer, die Individuen umfassender Ganzheiten geführt ist, so hat daneben doch die hohe Lehre von dem Eigenwert jeder menschlichen Seele Bestand und Berechtigung. In dem tieferfaßten Bewußtsein von der Wirklichkeit des Ganzen, nicht in der Verneinung der Wirklichkeit der Individuen als Trägern von Selbstzwecken innerhalb eines höheren Ganzen, das allerdings auch wieder als Träger eines besonderen Zweckes, keineswegs nur der zusammengefaßten Zwecke aller es umfassenden Individuen gedacht werden darf, liegt — wie übrigens Spann selbst zugibt — das Wesen der universalistischen im Gegensatz zu der die Wissenschaft bis auf die jüngste Zeit beherrschenden individualistischen Gesellschaftslehre. Es scheint übrigens, daß Spann selbst jene Folgerungen, welche sich aus der nach unserer Ansicht zu weit gehenden Formulierung leicht ergeben könnten, nicht zieht, denn er sagt ausdrücklich: ‚Die Wirklichkeit kann im Ganzen liegen, ohne die Einzigartigkeit des einzelnen zu vernichten.‘ Wir würden, wenn dies richtig ist, die Formulierung vorziehen, daß Wirklichkeit im Ganzen und im einzelnen, in ihrer konstitutiven Verbundenheit liegt.

Auf dieser philosophischen Grundlage erhebt sich, wie von vornherein nicht anders möglich, eine vernichtende Kritik des Liberalismus und der ‚Demokratie‘.

Um diese Kritik richtig zu würdigen, muß man sich immer vor Augen halten, daß Spann unter Demokratie nur dasjenige versteht, was wir in dieser Zeitschrift vor Jahren als mechanische Demokratie bezeichnet haben,* und er ist dazu insofern berechtigt, als die Wortführer und Bannerträger der heutigen Demokratie das Wort tatsächlich fast ausschließlich in diesem das Volk in Einzelindividuen atomisierenden Sinne aufgefaßt haben. Auf diese mechanische seelenlose Auffassung wuchten Spanns kritische Betrachtungen allerdings wie Keulenschläge nieder. Der Beweis, daß diese Demokratie, wenn ein Volk durch eine längere Periode mit ihr wirklich Ernst macht und sie sich im Staatsleben ohne starke Gegengewichte ausleben läßt, geradezu kulturtötend wirken muß, ist unseres Erachtens lückenlos erbracht, wenigstens für jeden, der Augen hat, zu sehen, und Ohren, zu hören. ‚Wer Individualist ist, Mechanisierung und Gleichheit wirklich will, kann Demokrat sein; wer aber den Kulturstaat will, wer aber Geistiges vom Staat verlangt, kann nicht mehr Demokrat sein.' Als Auswirkungen der fehlerhaften individualistischen — und materialistischen — Weltanschauung erklärt Spann sowohl Kapitalismus wie Marxismus, sosehr sie äußerlich als Gegensätze erscheinen und miteinander in Kampf treten. Die wesenhafte Krise unseres Zeitgeistes aber erblickt er darin, daß in dem Augenblick, da in unserem politischen Leben durch den Umsturz die mechanisch-demokratischen Tendenzen fast restlos zum Durchbruch gekommen sind, sich unser Volksgeist innerlich über die individualistische Denkweise zum Bewußtsein universalistischer Zusammenhänge wieder durchringt. Von diesem Grundgedanken aus zergliedert Spann die Teilkrisen, in denen diese große Geisteskrise sich auswirkt, die staatenpolitische Krise, die politische Krise der Demokratie, die wirtschaftliche Krise des Kapitalismus und endlich die Krise des Sozialismus selbst, ‚derjenigen geistigen Macht, die, kaum im Aufstieg begriffen, schon den Zerfall und die Zersetzung in sich beginnt'. ‚Kapitalismus, als die ungehemmt ausgenützte Möglichkeit des wirtschaftlich Stärkeren, den wirtschaftlich Schwächeren zu übertreffen, ist in der Tat (trotz größter wirtschaftlicher Vorteile) eine barbarische Lebensform, ist derselbe brutale, blutrünstige Individualismus, der in der Renaissance mit Gift und Dolch auftrat.' Es mag auf den ersten Blick befremden, daß auch der Marxismus als eine individualistische Lehre behandelt wird. Es scheint uns aber, daß der Beweis des Überwiegens individualistischer Grundelemente im Marxismus, die unorganisch mit kollektivitischen Konstruktionen zusammengekoppelt sind, gelungen ist. Gegenüber dieser kritischen Stellungnahme zur philosophischen Grundeinstellung des Marxismus halten wir selbst die — allerdings sehr gelungene — Widerlegung der Irrlehre von der angeblichen Güterfülle der kommunistischen Gesellschaft für minder wichtig. Was wir an dem Buche Spanns am höchsten schätzen, ist gerade, daß darin von einem Nationalökonomen der Wirtschaft unerbittlich ihre Stellung im Bereich der Mittel menschlichen Lebens angewiesen und sie aus der angemaßten Stellung einer letzten treibenden Kraft wie eines bestimmenden Selbstzweckes vertrieben wird. ‚Mit Armut kann sich die Menschheit abfinden, arm wird sie auch immer sein und bleiben. Aber mit Standlosigkeit, Existenzunsicherheit, Entwurzeltheit, Nichtigkeit können sich die betroffenen Volksteile niemals abfinden.' ‚Dieser Mangel im Geistig-Moralischen, sohin das Loslösen aller von allen, die Atomisierung und die damit geschaffene Veräußerlichung des Lebens, das ist die eigentliche Krise des Kapitalismus, die Krise in der Wurzel.' ‚Das Geistige ist Ziel und Führer, das Wirtschaftliche ist Mittel und Diener.' ‚Überblickt man die Geschichts-

* Parlamentarismus oder organische Demokratie? Hochland, Jahrg. XV, Heft 2.

theorie Marxens, so tritt als beherrschender Grundzug eines hervor: die Verwirtschaftlichung des Lebens. Alles dreht sich nur um die Achse der Wirtschaft: Leben, Gesellschaft und Geschichte. Diese Lehre ist die größte, allgemeinste und zugleich die unglücklichste, die beklagenswerteste Wirkung des Marxismus; sie ist das eigentliche Kulturgift, das der Marxismus dem modernen Zeitgeist eingeträufelt hat und an dem unsere ganze Politik, unser Recht, unser Staat, unsere Gesellschaftswissenschaft, ja selbst unsere Sittlichkeit und ganze Lebensordnung und Lebensauffassung krankt und von dem die deutsche Volksseele am allermeisten in Mitleidenschaft gezogen wurde.' Aus universalistischer Betrachtungsweise, welche konsequent bis zu einem letzten Zentrum vorschreitet — zur göttlichen Wahrheit —, ergibt sich für Spann der Primat des Geistigen auch in der Gesellschaft und die Notwendigkeit organischer Gliederung als unentbehrliches Mittel für die stufenweise Zusammenfassung oder besser Verknüpfung der Individuen in immer höheren Ganzheiten. ,Wer organisch denken gelernt hat, weiß, daß das lebendige Leben immer Mittel genug besitzt, um seine Mannigfaltigkeit, Differenzierung und Einzigartigkeit zu bewahren, und daß es immer auszuweichen versteht, um dem Eingepreßtwerden in eine einzige Schablone zu entgehen.' Von diesem Standpunkt aus ist der Marxismus entstanden ,als Verrat an der Wahrheit, als Sturz des Erzengels, als Abfall von dem erhabenen Kant-Fichte-Hegelschen Idealismus zu rohem Positivismus und Materialismus'. Man hat Spann vorgeworfen, daß er, insbesondere in der Kritik des Marxismus, von einer einseitigen, ja bis zur Beleidigung des Gegners fortschreitenden Ungerechtigkeit erfüllt ist und dem schönen Wort untreu wird, welches er selbst aufstellt: ,Man soll jede große Lehre mit innerem Schweigen anhören und ihr mit Hingabe die guten Seiten abgewinnen.' Wir würden die Wahrheitspflicht des Berichterstatters verletzen, wenn wir leugnen wollten, daß der Verfasser sich stellenweise von der Leidenschaft für die Wahrheit und von der Erbitterung über die Verwüstung, die der Marxismus in unserem Volkstum angerichtet hat, zu einzelnen Äußerungen hinreißen läßt, die wir in einem Buch von der Höhe des hier besprochenen lieber nicht sehen würden. Anderseits muß aber betont werden, daß die Forderung des inneren Schweigens und der Hingabe an die guten Seiten auf jede große Lehre eingeschränkt ist und daß es Spann an der Erfüllung dieser Forderung gegenüber der von ihm bekämpften philosophischen Grundlehre des Individualismus an sich nicht fehlen läßt, daß die Vorlesungen, die das Buch wiedergibt, im Sommersemester 1920 gehalten wurden, als der geistige — und manchmal auch physische — Terror des Marxismus einen mutigen Mann zu scharfer Gegenwehr herausfordern mußte. Daß die scharfen Urteile Spanns nicht einen Angriff oder auch nur eine Geringachtung gegenüber den Personen bedeuten, welche die von ihm bekämpfte Lehre guten Glaubens vertreten, das zeigen die ergreifenden, an seine Hörer gerichteten Worte, mit denen er seine Einleitungsvorlesung schließt: ,Der Rechtsstehende, der in dem Tun der Linkssozialisten die bloße Zerstörung sieht, wie umgekehrt der Linksstehende, der in dem Tun der Rechtsseitigen das schwarze Unheil erblickt, sie alle dürfen und müssen einander die Überzeugung entgegenbringen, daß jenes gleiche hohe Streben sie leite, das Eichendorff so schön ausgedrückt hat und das unseren Untersuchungen als Leitspruch vorausgesetzt werden darf: Ich möcht' euch alles geben, und ich bin fürstlich reich: Mein Herzblut und mein Leben, ihr Brüder, alles für euch.'

Aus allem bisher Gesagten ergibt sich, daß schon die kritischen Darlegungen Spanns im vorbereitenden und im prüfenden Teil seines Buches sich keineswegs in der Verneinung erschöpfen, sondern bereits die grundlegenden Elemente seines

Gesellschafts- und Staatsbaues enthalten: die Herrschaft des Geistigen über das Materielle, des Ganzen über die Teile, womit die organische Gliederung von selbst gegeben ist. Es ist für die Stellung zu Spanns Lehre von untergeordneter Bedeutung, ob man seinen Vorstellungen von dem Aufbau der zukünftigen Gesellschaft im einzelnen zustimmt, ob man die ständische Gliederung, die er entwirft, gerade in dieser Weise für notwendig oder auch nur für wahrscheinlich hält. Daß Familie und Stand die Gliedstufen zur Wiederaufrichtung einer Ordnung in der atomisierten Gesellschaft darstellen, steht für jeden, der mit Spann auf das tiefste Wehen des Geistes in der Geschichte zu lauschen versteht, außer Zweifel; und an dem wesentlichen Punkt der konkreten Gestaltung hat Spann unseres Erachtens recht, wenn er in den Kartellen einerseits und in den Gewerkschaften anderseits die Ansatzpunkte für eine neue ständische Durchorganisierung der Wirtschaft und der Gesellschaft erblickt, von denen aus das Chaos in einer neuen Ordnung gemeistert werden kann. Einzelne polemische Formulierungen, wenn man sie aus dem Zusammenhange reißt, mögen als übertrieben erscheinen und den Eindruck erwecken, als ob über der Betonung des Standes gegenüber den atomisierten Individuen die geistige Gemeinschaft des Gesamtvolkes einerseits und das geistige Recht jeder einzelnen Menschenseele anderseits zu kurz kämen. Solchen Auffassungen gegenüber muß nachdrücklich betont werden, daß nach Spann der ständische Staat der Zukunft sich von dem ständischen Staat des Mittelalters gerade durch eine feste Eingliederung der Stände in eine gesamtstaatliche Ordnung unterscheiden soll, daß auf die Möglichkeit des Überganges von einem Stand in den anderen ein besonderes Gewicht gelegt wird und daß gerade im stufenweisen Aufbau der Gesellschaft eine Gewähr für eine im Rahmen des Möglichen verbleibende Anteilnahme aller an dem Geistigen im Leben, dem die Führerschaft gebührt, erblickt wird. In diesem Zusammenhange fällt das schöne und große Wort: ‚Die unbedingte Verehrung vor einem großen Geiste, die Hingabe, ist eines der größten Geschenke, die der Mensch erhalten kann.‘ Es kann nicht wundernehmen, wenn Spann ein tiefes Verständnis für das Große im mittelalterlichen Staats- und Gesellschaftsleben zeigt. ‚Wo diese Einheitsbeziehung in so überwältigendem Maße hergestellt ist wie im Mittelalter, da ist Kultur, da ist eine vollkommene Gesellschaft; wo sie fehlt — wie die heutige Kluft zwischen Bildung und Unbildung zeigt —, da ist die unvollkommenste Gesellschaft, da ist Barbarei.‘ ‚Auch im Mittelalter war ja das kirchliche Leben eine tausendfältige Bildungsstätte. Wahre Kultur, Vertiefung, Ruhe, Gediegenheit, treue Sitte gedeihen nicht im Zeichen des Emporkömmlingtums, sondern nur im Zeichen der Beständigkeit.‘ Und gerade wer unbefangen die atomisierte Gesellschaft der jüngsten Vergangenheit mit der organisch gegliederten des Mittelalters vergleicht, wird Spann beipflichten, wenn er sagt: ‚Ruhe, Innerlichkeit, Sammlung werden daher die Geistigkeit der ständischen Gesellschaft unendlich viel mehr bestimmen, als dies heute der Fall ist.‘ Mit der von Spann vertretenen organischen Staatslehre scheint es uns nicht ganz vereinbar, wenn er dem Staat als der Gesamtorganisation der Gesellschaft allein die Aufgabe zuschreibt, ‚nach einem jeweils herrschenden Wertungsgrundsatz die Wertschichtung, nach welcher sich der Stufenbau der Gesellschaft richtet, in großen Zügen durchzuführen und zu befestigen‘. Hier scheint uns eine Überschätzung des Staates — wohl unter dem Einfluß Hegel'scher Gedankengänge — vorzuliegen. Spann selbst definiert den Staat als die Gliederung der Stände, die er als eine (gedachte oder leibhaftige) Stufenfolge von Organisationen ansieht, und betont, daß der ständisch gegliederte Staat, der dieser Wesenheit des Staates bewußt entspricht — daher der ‚wahre Staat‘ genannt —, wie jeder Organismus

wieder aus Organismen besteht. Alles Organische aber muß natürlich wachsen. Dieses Wachstum kann und soll durch bewußte menschliche Tätigkeit — dies ist Politik in des Wortes höchster Bedeutung — gepflegt, gefördert, reguliert, allenfalls in wilden Trieben beschnitten werden, es hat aber seinen letzten Grund im Geistigen, so daß sich unseres Erachtens der Staat als letzte zusammenfassende Formung der Gesellschaft, nicht aber als letzter geistiger Grund ihrer Schichtung darstellt. Anderseits möchten wir Spann, so sehr wir ihm darin beistimmen, daß ein Ständehaus (wozu die Weimarer Verfassung im Reichswirtschaftsrat übrigens einen bedeutsamen Ansatz besitzt) ein der organischen Natur des Staates entsprechendes Element staatlicher Willensbildung darstellt, nicht folgen, wenn er neben diesem Ständehaus einem Volkshaus jede innere Berechtigung abspricht. In dieser Beziehung möchten wir uns mehr den Gedankengängen anschließen, welche seinerzeit der soviel geschmähte und verkannte, vielleicht erst heute in seiner vollen Bedeutung gewürdigte Soziologe Schaeffle vertreten hat.

Noch einmal faßt Spann in den Schlußvorlesungen sein universalistisches Glaubensbekenntnis mit hinreißender Wucht zusammen: ‚Die Vernichtung der Mitgardschlange des Marxismus und der Demokratie, die Schöpfung gesunder ständischer Bindungen und eines ganzheitstrunkenen Geistes, das sind die Aufgaben, die unseres Geschlechtes harren. Wir Heutigen dürfen unserem Schicksal danken, wir haben den Tiefpunkt überschritten. Es geht von der Mitternacht dem Morgen zu; schon leuchten die ersten Strahlen seiner purpurglühenden Röte auf am Himmel des Vaterlandes.‘ Es wetterleuchtet aus diesen Reden an die deutsche Nation etwas vom Geiste Fichtes. Spann schließt seine Vorlesungen mit den Worten: ‚Dann werden dem Deutschen seine Leiden nur Zeichen und Bilder sein; ein Höheres schließen sie uns auf, das wir erst verstehen sollen. Rechter Stand und rechtes Leben erstehen vor uns, wenn wir das Höhere heraufheben über das Niedere, das Niedere beglücken durch die Anteilnahme am Höheren. Das Niedere macht dem Höheren Grund, das Höhere beseelt und erhebt das Niedere. So will es das Wesen der Dinge, das da ist die göttliche Wahrheit.‘

# Rundschau

## Zeitgeschichte

### Wie Frankreich sein Schicksal ahnt.

In der französischen Revue ‚Le Correspondant' (25. Januar 1923: S. 228) steht folgender Satz: ‚Wir sind, Gott sei's geklagt, auf dem besten Weg, uns als Nation umzubringen. Es gibt keine Anzeichen dafür, ob die Katastrophe unserer Entvölkerung zum Stillstand führen oder sich doch wenigstens verlangsamen wird. Immerhin können wir uns mit einer vernünftigen Politik noch durch einige Jahrhunderte gegen sie verteidigen.' Wie diese Verteidigung vor sich geht, das zu lesen ist das Neue und Eigenartige an dem Aufsatz, der von der französischen Sprache und den Ursachen ihrer Verbreitung handelt. Der Verfasser gibt sich keiner Täuschung darüber hin, daß die an Frankreich angrenzenden Nationen an Volkszahl ständig zunehmen. Aber dieses Wachstum ist durch die Ausdehnung ihrer Gebiete und durch deren Erträgnisse verhängnisvollerweise eingeengt. Es gibt ein Maximum, über das sie nicht mehr hinaus können. Hier beginnt die unvermeidliche Auswanderung. ‚Diese Auswanderung wird sich zum Teil über unsere Grenzen ergießen und da die leeren Plätze ausfüllen. Das ist zweifellos eine gefahrvolle Lage, die von seiten der Regierung viel Klugheit und Energie verlangt.' Aller Wahrscheinlichkeit nach gerate Frankreich in die gleiche Lage, in der sich Venedig und Rom befunden hätten. Die Franzosen würden dann allmählich aufhören, ein Volk zu sein, und statt dessen eine Oligarchie werden, die durch Söldner verteidigt wird. Diese Söldner, so wähnt der Verfasser, würden Frankreich allerdings ergebener sein, als es bei den Söldnern Venedigs und Roms der Fall gewesen wäre, denn sie hätten eben kein anderes Vaterland als Frankreich, und da sie aus den Kolonien kämen, wären sie stolz darauf, im Sinne des Gesetzes Mitbürger der Franzosen zu sein. Auf diesem Weg werde sich ein sehr eigenartiger Staat herausbilden, der ein wenig auf jene athenische Demokratie hinauslaufe, die über ein Metökenvolk geherrscht habe. Wenn Frankreich seine Sitten nicht ändere, werde es in fünfzig Jahren zwanzig Millionen Franzosen und dreißig Millionen Fremde beherbergen. Das sagt der Verfasser genau mit diesen Worten, wahrscheinlich in der Hoffnung, dieses drohende Schicksal werde sich doch noch wenden; aber wie gering die Aussichten sind, erhellt aus einem die deutsche Jugendbewegung im ganzen freundlich und objektiv behandelnden Aufsatz in der von den französischen Jesuiten herausgegebenen Zeitschrift ‚Les Etudes', worin der Bevölkerungszuwachs in Deutschland trotz der äußeren, von Frankreich bewußt vermehrten Not im Jahre 1921 auf 1 590 000, das ist das Dreifache der Geburtenziffer in Frankreich, angegeben wird.

Aber die überlebenden Franzosen, so tröstet sich der Verfasser doch wieder, die zweifellos die besten und lebendigsten wären, da ja die unfruchtbaren Familien ausgestorben seien, hätten ‚vielleicht' (!) dann einen solchen Überschuß an Lebenskraft und schlössen sich so eng zusammen, daß sie doch die Herren im eigenen Haus blieben, ja noch darüber hinaus den Einfluß und Willen Frankreichs zur Geltung bringen könnten. ‚Vielleicht' (!) gelänge es sogar der Kraft und dem Gewinnenden der französischen ‚Zivilisation', eine gewisse Anzahl dieser Fremden zu wirklichen Franzosen zu machen. Seien doch die Piemontesen, Belgier, Schweizer, Rheinländer, Katalanen ohnehin schon nahezu Franzosen. Das Beispiel Amerikas beweise, wie eine Nation ihre ursprüngliche Begabung bewahren und doch den gegensätzlichsten Elementen rasch und nach-

drücklich ihr Gepräge verleihen könnte. Die Franzosen seien ja keine reine Rasse, sondern eine Mischrasse. Nur müsse die weitere Vermischung umsichtig und in sorgfältig abgewogenen Verhältnissen vonstatten gehen.

Die weiteren Ausführungen des Verfassers darüber, wie das Klima eines Landes, seine Bodenverhältnisse die Anpassung der Fremden unterstützen, wie es notwendig sei, daß nicht sowohl die Einbildungskraft der Fremden erregt als vielmehr das Herz durch die unsichtbaren Bande der Gewohnheit langsam eingefangen werde, sind mit kluger Berechnung — denn es steckt bei aller Resignation Berechnung in diesen Gedankengängen — vorgebracht, haben aber für uns hier keine Bedeutung. Die dabei einfließende Bemerkung, der Franzose habe eine große Fähigkeit der Anpassung an das ‚soziale Milieu', in das er hineingestellt sei, nimmt sich angesichts der Erfahrungen in dem besetzten Gebiet und auch im Elsaß etwas komisch aus und muß jedenfalls dahin berichtigt werden, daß, wenn er sie einmal gehabt hätte, er sie jedenfalls heute nicht mehr hat. Ihre Grenze beginnt jedenfalls, wie der Verfasser richtig sieht, da, wo der Franzose nicht mehr einzelnen Individuen, sondern großen geschlossenen Gruppen von Fremden gegenübersteht. Aber auch hier gebe es ein allmählich wirkendes Mittel der Umbildung, und dieses Mittel ist die Sprache, mit deren Hilfe die geistige Formung sich vollzieht, ‚und hat man erst einmal den Geist in seiner Gewalt, so folgt der Körper willig. Die Sprache ist eine ständige Suggestion. Ist sie erst einmal durch das Genie eines Volkes zum Ausdruck seiner Gedanken und seines Willens geschaffen und ausgebildet worden, so gewinnt sie Gewalt über das Gehirn eines jeden, der sie spricht, indem sie ihm ihre Denkmethoden, ihre eingeborene Logik und ihre eigentümlichen Schlußfolgerungen auferlegt.' Das Hauptmittel für die Behauptung seiner nationalen Existenz ist dem Franzosen die Ausbreitung seiner Sprache. Alle anderen Methoden müssen diesem Zweck dienend untergeordnet sein. ‚Die unsichtbare Eroberung durch die Sprache ist die einzig wirksame und dauerhafte.' Aber auch hier bringt der nationale Selbstmord durch Ausgeborenwerden verhängnisvolle Gefahren mit sich, nämlich wenn eine Überschwemmung durch die Fremden einträte. Aber da die Fremden aus allen Ländern und Rassen stammen, werde doch am Ende keine Gruppe von ihnen die herrschende werden, und so sei es doch wieder das Französische, das als einigende Sprache dienen müsse. Nur auf eines sei zu achten, nämlich daß die französischen Randlandschaften nicht überflutet würden. Wenn von Osten und Norden die Flamen, Holländer, Skandinaven sich mit den Elsässern zusammenfänden, so sei es fast unvermeidlich, daß sie im Deutschen ihre gemeinsame Sprache sähen. Das gleiche könne dort, wo man in Frankreich provençalisch spreche, mit dem Italienischen und Spanischen passieren. Auch nach Mistral und Roumanille könne das Provençalische doch nicht viel mehr denn als die Sprache einer naiven Zivilisation von Bauern und Fischern gelten, und um eine Sprache zurückzuweisen, die so fein und kräftig zugleich durchgebildet sei wie das Italienische, bedürfe es schon der ganzen Überlegenheit des Französischen. Daher sei nichts wichtiger als der sprachliche Widerstand.

Ich denke, wir Deutschen tun gut, uns solche Offenherzigkeiten zunutze zu machen. Aber wir wollen doch auch unsererseits nicht vergessen, daß ein Volk sich behauptet nicht allein durch seine geistige, sondern vor allem durch seine sittliche Kultur, denn auch eine noch so vollkommen durchgebildete Sprache als Instrument des Geistes wird es dazu niemals befähigen, wenn man, wie in Frankreich, die durch das Versagen der sittlichen Volkskräfte gerissenen Lücken mit Ne-

gern und Angehörigen anderer farbigen Rassen ausfüllt. Und so wird vielleicht doch wahr werden, was der Biologe Hermann Muckermann S. J. in seinen Münchener Vorträgen über die Bevölkerungsfrage sagte: ‚Die französische Nation wird an sich selber sterben, wenn nicht, was wir auch unseren Peinigern nicht wünschen wollen, jene Schwarzen und Gelben, die uns behüten sollen, dort den Boden bebauen und ein neues Volk gründen.'

Angesichts dieser Tatsachen und Betrachtungen drängt sich die Parallele auf, mit der Woodrow Wilson den soeben erschienenen ersten Band seiner ‚Memoiren und Dokumente' (hrsg. von R. N. Baker, deutsch von Kurt Thesing, Leipzig, Paul List) schließt: ‚Unwillkürlich wird man an das römische Kaiserreich zur Zeit seines Niederganges erinnert, wie es in dem Bewußtsein, die höchste Stufe der Zivilisation zu repräsentieren, die wüsten Hilfsquellen des Dschungels herbeirief, um sich gegen seine stärkeren, roheren, aber lebenskräftigeren Nachbarn zu verteidigen. Die Römer selbst, erschöpft und entkräftet, warfen ihre barbarischen Legionen an die europäischen Grenzen — Äthiopier, Araber, Perser und viele andere Völkerschaften —, so daß die Kulte der Isis von Afrika und die des Mitra von Asien jenseits des Rheins und des Kanals ihre Altäre errichteten. Doch die von außen herbeigerufenen, nicht im Innern erwachsenen Kräfte vermochten Rom nicht zu retten; nur um so schneller kam der Untergang.'

--th.

**Marschall Foch, wie ihn Wilson sah,** ist ein Bild, das hier aus den soeben erschienenen Memoiren des amerikanischen Präsidenten einer Wiedergabe verlohnt. Es ist jedenfalls anders, als die meisten Deutschen es sich vorstellen. Keiner derer, die als ‚Volksbeauftragte' unrühmlichen Andenkens seinerzeit zuerst mit dem Marschall in Berührung kamen, hatte die Fähigkeit, ihn mit ein paar Strichen so augenhaft festzuhalten, wie Wilson dies tut. Es ist noch ziemlich im Anfang der Pariser Konferenz. Die militärischen und politischen Führer lagen sich in den Haaren — nicht um grundsätzlicher Verschiedenheiten willen, sondern um ein Mehr oder Weniger an Gewalt- und Raubmethoden. Die Franzosen berieten in Pichons Staatskabinett hinter gepolsterten Doppeltüren, als ‚eines Morgens — es war im Januar, bald nach Beginn der Konferenz —' Wilson sah, ‚wie die Türen plötzlich wie von einem kräftigen Arm von innen aufgestoßen wurden und heraus schoß ein kleiner, steifer, grauhaariger Mann, außerordentlich gerade, der wie ein alter, gelehrter Universitätsprofessor aussah, dabei aber die Uniform eines Marschalls von Frankreich trug. Ihm nach stürzte der kleine, bewegliche Pichon und flehte ihn an, doch ja mit ihm zurückzukommen.

‚Jamais, jamais,' rief Marschall Foch ärgerlich.

Nein, er wollte nicht wieder zurückkehren, er wäre mit der Friedenskonferenz fertig. Er würde niemals zurückgehen.

Aber im nächsten Augenblick bereits war er überredet, er ging zurück, und die geheimnisvollen Pforten schlossen sich aufs neue hinter ihm. Ich konnte ihn später nie wieder sehen, ohne zu denken, daß er weit eher einem nachdenklichen, alten Gelehrten als einem General gliche; aber er besaß Liebenswürdigkeit und Charme der Persönlichkeit.'

Wilson schildert nun, wie er in einer der nächsten Sitzungen in der Anwendung der Methoden Fochs schon im Geiste ‚ein erneutes Aufflammen des bitteren Kriegshasses' sah, wie er sich mit den Engländern gegen diese Methoden zur Wehr setzte, und fährt dann fort: ‚Dennoch kämpfte Marschall Foch während der ganzen Konferenz zäh und unermüdlich für die extremen französischen Forderungen. Für den graubärtigen, alten General, der den Krieg gewonnen hatte,

muß die ganze Friedenskonferenz eine abschreckende Erfahrung bedeutet haben. Sein Leben lang war er geschult worden, Krieg zu führen; er kannte nur militärische Mittel und militärische Methoden, und während der gesamten Konferenz focht er mit leidenschaftlicher Hingabe für das Wohl Frankreichs, so wie er es sah und auf die einzige Art, die er kannte — das heißt auf kriegerische Art. Oft hatte man den Eindruck, als wäre er, obwohl der populärste Mann Frankreichs und ständig von Ruhmesglanz umgeben, bis an den Rand mit Bitterkeit erfüllt. Wäre es nach ihm gegangen, er hätte ganz Europa ohne Zweifel in einen neuen Krieg gestürzt, nicht nur in neue Kriege der Gegenwart, sondern in die viel furchtbareren der Zukunft. Dennoch hielt er sich für absolut im Recht. Allmorgendlich beugte er, wie das seine Gewohnheit war, in der Messe sein Knie vor Gott und flehte seinen Segen herab auf sein Werk. So unbeugsam war sein Widerstand, daß man schließlich den Vertrag abschloß, ohne ihm zu gestatten, auch nur eine Kopie der Vertragsbedingungen einzusehen, bis sie nicht der sechsten Plenarsitzung vorgelegen wären. ‚Ich würde dazu gewisse Bemerkungen zu machen haben,‘ betonte Foch in einer bei diesem Anlaß gehaltenen kraftvollen Rede, ‚hätte ich den Vertragsentwurf zur Hand; aber ich muß gestehen, daß er bis jetzt noch nicht in meinen Besitz gelangt ist.‘ Trotz alledem stand er aufrecht da, ein kühner, eigenwilliger, tapferer und doch kurzsichtiger alter Soldat, bereit, einen Vertrag, der seiner Meinung nach nicht hart genug war, bis zum äußersten zu bekämpfen. Es ist gewiß, daß ein großer Teil der öffentlichen Meinung hinter ihm stand — derselben öffentlichen Meinung, die Clemenceau absetzte, sobald die Friedenskonferenz zu Ende war.‘ **

**Rudolf Kjellén, der vor kurzem** verstorbene schwedische Gelehrte, dessen Werke auch in Deutschland große Verbreitung fanden, war einer unserer politischen Erzieher. Er strebte danach, ein System der Politik auf der Grundlage rein empirischer Auffassung des Staates zu entwerfen. Seine Staatswissenschaft gründet er nicht auf abstrakte Begriffe; in blutvoller, lebendiger Anschauung aus der Erfahrungswelt begreift er den Staat als überindividuellen Organismus, der seine eigenen Lebensgesetze hat. Der Staat ist sich Selbstzweck. Er ist kein bloßes Aggregat juristischer Buchstaben, er ist vor allem Leben mit dem Risiko des Lebens, den Anforderungen des Lebens und dem Rechte des Lebens. Diese Lehre hat nichts mit naturalistischen Anschauungen gemein. Der Staat ist für Kjellén Einheit des Lebens und der Persönlichkeit. Das Wesentliche des Persönlichkeitsbegriffes liegt darin, daß diese machtvolle Entwicklung sich in der Richtung höherer geistiger Bestimmung vollzieht. Nicht von statischen, sondern dynamischen Gesichtspunkten geht Kjellén aus. Er will das Staatsleben in seiner Bewegung begreifen. Der Staat als geographisch organisiertes, als ökonomisches, als gesellschaftliches, als ethnisches Individuum soll erfaßt werden.

Kjellén drückt diese seine Betrachtungsweise mit den Worten aus: ‚Die allgemeine Voraussetzung (der staatswissenschaftlichen Forschung) ist die empirische Beobachtung der tatsächlich existierenden Staaten. Sie betrachtet jeden Staat nacheinander als Reich, als Reichshaushalt, als Volk, als Volksgesellschaft und als Herrschaft oder Rechtssubjekt, ohne bei irgendeiner besonderen dieser Bestimmungen stehen zu bleiben: also mit einem Gesamtblick, dem sie nur verschiedene Offenbarungen ein und desselben Lebens sind — fünf Elemente ein und derselben Kraft, fünf Finger an einer Hand, die im Frieden arbeitet und im Kriege ficht. Von diesem Ausgangspunkt aus wird es nun auch

leicht sein, natürliche Grenzen unserer Wissenschaft zu andern Erkenntnisgebieten zu unterscheiden. Ihr linker Flügel ist nicht Erdkunde, sondern Geopolitik, ihr Gegenstand ist nicht das Land, sondern immer und allein das mit politischer Organisation durchdrungene Land, d. i. das Reich. Ihr rechter Flügel ist auch nicht das Staatsrecht und noch weniger die Verfassungsgeschichte, sondern Verfassungs- und Verwaltungspolitik oder, kurz ausgedrückt, Herrschaftspolitik (Regimepolitik). Im Mittelpunkt selbst steht die Lehre über die politisch organisierte Menschenmasse, die das Handeln des Staates trägt, das Volk: nicht Ethnographie, sondern Ethno- oder Demopolitik. Zwischen dieser Disziplin und der Geopolitik begegnet uns die Lehre vom Volk in seinem Erwerbsleben oder dem Staat als Wirtschaft, nicht Volkswirtschaftslehre, sondern Wirtschaftspolitik. Zwischen der Ethnopolitik und der Herrschaftspolitik finden wir schließlich die Lehre über das Volk in seinen natürlich und kulturell ausgebildeten Abteilungen, d. h. den Staat als Gesellschaft in spezifischem Sinne: nicht Soziologie, sondern Soziopolitik.'

Anläßlich seines Todes wurde vielfach gesagt, Kjellén habe vor allem die moderne Weltpolitik und die Staaten unter geographischen Gesichtspunkten betrachtet und seine sogenannten geopolitischen Theorien entwickelt. Diese verbreitete Ansicht ist ein Beweis dafür, wie unrichtig die bekannten Werke Kjelléns, ‚Die Großmächte der Gegenwart' und ‚Die politischen Probleme des Weltkrieges' (Teubner, Leipzig), aufgefaßt werden. Dem tieferen Inhalt seiner Werke tritt man erst näher, wenn man sein Buch ‚Der Staat als Lebensform' (S. Hirzel, Leipzig) durchgearbeitet hat, dessen Grundgedanken wir oben skizzierten. Aus ihm geht klar hervor, daß die Geopolitik für die Erfassung des Staates nur einen Teil bildet. Auch über Ratzel, der schon den ‚nur geographischen' Gesichtspunkt überwunden hat, wenn er sagt: ‚Der Staat ist ein Stück Menschheit und ein Stück organisierter Erde,' geht Kjellén noch hinaus.

Kjelléns Anschauung vom Staate bricht auch gründlich mit der Vorherrschaft der juristischen Schule, die für die Betrachtung des Staates immer mehr maßgebend geworden war. Vielfach ganz unbewußt hat die juristische Methode und die Buchstabengläubigkeit Platz gegriffen und unsere Staatswissenschaft ebenso in falsche Bahnen gelenkt wie die praktische Politik. Man glaubt schließlich, das Wesen des Staates erschöpfe sich in der Staatsverfassung. Die Auslegung der Verfassungsparagraphen führt aber vom Leben des Staates ab, sie gibt nur tote Buchstaben und steht abseits von dem Fluß der Ereignisse. Den Staat als Form des Lebens von seiner Natur- und Kulturseite her hat Kjellén wieder begreifen gelernt.

Das Werk ‚Der Staat als Lebensform' berührt sich vielfach mit den Gedankengängen, die J. J. Ruedorffer (Gesandter Kurt Riezler) in seinen ‚Grundzügen der Weltpolitik in der Gegenwart' (Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart) zum Ausdruck brachte. Kjellén nennt auch Ruedorffer einen ‚genialen Beobachter und Denker'. Ruedorffer sieht nicht in der einfachen Erzählung des Geschehens, sondern in der Wirkung auf das Zukünftige die Bedeutung der Historie für die Politik. Den inneren Zusammenhang der Ereignisse, wie Notwendigkeit und Zufälligkeit ineinander verkettet sind, sucht er aufzudecken. Kjellén will ähnlich in der Abwicklung der historischen Tatsächlichkeiten das Gegenwärtige und Zukünftige erkennen. Ruedorffer betrachtet als Diplomat von vielseitigem Wissen die Denkarbeit über den Staat, Kjellén hingegen gibt als Mann der Wissenschaft dem praktischen Politiker neue Maßstäbe für das politische Handeln. Beide kämpfen gegen einen blutleeren Historismus, der das Wissen um

des Wissens willen betreibt und in Begriffskrüppelei ausartet.

Eine praktische Nutzanwendung der Politik als Wissenschaft bietet auch das jüngst erschienene, nunmehr als letztes Vermächtnis hinterlassene Werk Rudolf Kjelléns, ‚Dreibund und Dreiverband' (Verlag Duncker & Humblot, München). Wir haben damit eine ausgezeichnete diplomatische Vorgeschichte des Krieges erhalten, die im deutschen Hause heimisch zu werden verdient. Kjellén hütet sich nicht — wie es so leicht des deutschen Gelehrten Art ist —, dort zu sitzen, wo die Sonne heiß auf die Stufen brennt. Er bietet auch keine trockene Aufzeichnung von geschichtlichen Daten; es kommt ihm nicht auf Einzelheiten an, sondern auf den Zusammenhang, auf das Organische der Entwicklung, auf die großen Notwendigkeiten, die hinter der Freiheit der handelnden Personen liegen. Er hat die Schwierigkeiten überwunden, uns in die wogende Menge von Einzelheiten zu führen, er läßt uns in den Gang der Entwicklung klar schauen. Das gewaltige Material über den Dreibund und Dreiverband wird von Kjellén bewundernswert verarbeitet, und mit einigen klar gezeichneten Strichen ersteht ein anschauliches Bild von der Vergangenheit, die noch nicht genügend von den Historikern beleuchtet ist.

Wer das Kjellénsche Buch liest, erspart sich die Mühe, in den unendlichen Wust der Literatur zu steigen, die zwar zur Kenntnis der hinter uns liegenden Geschichtsepoche notwendig ist, die aber auch neben Wissenswertem unendlich viele unnützer Spreu in sich birgt. Dieses Durcharbeiten jeder Veröffentlichung zur diplomatischen Vorgeschichte des Krieges kann eigentlich nur der zünftige Historiker. Kjellén gibt aber das Wesentliche fast aller bemerkenswerten Veröffentlichungen kurz wieder und hat dadurch ein vortreffliches Erziehungsmittel zum politischen Denken und Wollen aller politisch interessierten Kreise unseres Volkes geschaffen. Vor allem erweckt er Verständnis für die Zusammenhänge der großen Politik. Kjellén beschränkt sich keineswegs nur auf deutsche Veröffentlichungen, sondern zieht fast die gesamte Literatur von Engländern, Belgiern, Franzosen und Russen zur Betrachtung und Urteilsbildung heran.

In Einzelheiten wird das Kjellénsche Buch gewiß Korrekturen erfahren, so etwa in den Ausführungen über die Bedeutung der Nichterneuerung des Rückversicherungsvertrages mit Rußland. Aber das von ihm entworfene Gesamtbild der diplomatischen Vorgeschichte des Krieges wird bestehen bleiben. Die Schlußworte Kjelléns sind für uns Deutsche besonders beherzigenswert: ‚Auch wenn sich nachweisen ließe, daß Deutschland im Jahre 1914 den ersten Schlag führte, so befand es sich damals in einer Zwangslage, in der, nach Lloyd Georges Autorität, ein Frieden um jeden Preis eine Erniedrigung gewesen wäre. Die Gegner hatten ihm keine andere annehmbare und ehrenvolle Wahl gelassen. Es handelte sich um einen starken Druck und offene Provokation, die eine Explosion hervorrufen mußte. Der Krieg war kaum erst beendet, als die diplomatische Maskerade von neuem begann. Die Sieger taten in Versailles die weiße Maske der Unschuld vor ihr Antlitz, während sie Deutschland die schwarze Maske der Schuld aufzwangen. Der Gerichtshof der Weltgeschichte arbeitet langsam und gerecht; vor ihm ist das Verfahren jetzt anhängig und noch keineswegs abgeschlossen. Aber soviel sehen wir schon jetzt, daß es die Richter von Versailles sind, die dort auf der Anklagebank sitzen.'

Dr. Hans Siegfried Weber.

## Soziales

**Das proletarische Kind.** Für den Laien muß die Sprache der Statistik erst gedeutet werden. Wer sie versteht, zu dem redet sie deutlich genug; sie führt

ihn an einen Kreuzungspunkt volkswirtschaftlicher, sozialethischer und sozialhygienischer Probleme. Keiner, der sich der Aufgabe eines Staatsmannes, Sozialpolitikers und Volkserziehers bewußt ist, kann an ihr vorübergehen. In dankenswerter Weise bemüht sich das Buch von Otto Rühle, ‚Das proletarische Kind‘ (Langen, München) — neben den Werken Sombarts eine der ersten derartigen Arbeiten —, die Ergebnisse der Statistik in diese Zusammenhänge zu rücken und weiteren Kreisen verständlich zu machen. Von der Quelle menschlichen Werdens, von der Elterngemeinschaft an, verfolgt Rühle die Entwicklungsbedingungen, unter denen sich das Leben des proletarischen Kindes entfaltet. Zwei große Bedingtheiten läßt er sich kreuzen, die biologische als Erbmasse des Kindes und besonders die soziale, die seine Umgebung gestaltet und ihm zumißt, was es von dieser Umgebung und der Elterngemeinschaft an Pflege des Leibes und der Seele erhält.

In einem einleitenden Kapitel wird zwar der Begriff des Proletariers auf jeden Menschen, der seine Arbeitskraft verkauft, um leben zu können, ausgedehnt, also auf alle unselbständigen Arbeiter, Angestellten und Beamten; bei Verwertung der Statistik aber beschränkt sich der Verfasser mit wenigen Ausnahmen auf den ‚Vollblutproletarier‘, den Fabrikarbeiter, obwohl er zugibt, daß in Kreisen bürgerlicher Orientierung, die wirtschaftlich unter den Begriff des Proletariers fallen, die Lebenshaltung bei gleichen oder selbst schlechteren ökonomischen Bedingungen doch ganz anders ist als bei jenem. Freilich, die Proletarisierung gebildeter Schichten ist neuern Datums und darum in der Statistik wohl noch wenig erfaßt. Könnten wir aber neben dem Kind des Vollblutproletariers das der verarmten gebildeten bürgerlichen Schichten in seinen Entwicklungsbedingungen verfolgen, so überblickten wir die Kreuzung des ökonomischen Moments mit einem geistigen und könnten die Bedeutung beider Momente wenigstens auf die seelisch-geistige Entwicklung gegeneinander abgrenzen. Freilich, wem ‚alles Geschehene das Produkt einer durch wirtschaftliche Notwendigkeiten bedingten Entwicklung ist‘ (S. 262), dem hat die Ursächlichkeit geistiger Momente nichts zu bedeuten. Und doch ließen auch sie sich sogar in derselben Standesschichte unter gleichen ökonomischen Bedingungen verfolgen.

Am verhängnisvollsten für das Gedeihen des Kindes erscheint die schädigende Einwirkung der Fabrikarbeit der Mutter. Die Schädigung beginnt vor der Geburt, sich schon in der erhöhten Ziffer der Fehl- und Totgeburten ausdrückend, entwickelt sich weiter in erhöhter Säuglingssterblichkeit, später in größeren Erkrankungsziffern, besonders der Tuberkulose, Skrofulose und Rachitis, und zeitigt endlich in dem Mangel mütterlicher Pflege und Aufsicht auch seelisch belastende Auswirkungen.

Neben die trüben Bilder, die sich aus der Erwerbsarbeit der Mutter für die Kindheit ergeben, treten die der Ausnutzung kindlicher Arbeitskraft selbst. Ob sie nun das Kind nach und vor der Schulzeit in ungebührlichem Maß in fremde Häuser oder gar auf die Straße verweist, oder ob sie uns Kinder und Eltern in der einen Stube im gleichen Joch der Heimarbeit vereint aufzeigt — es sind die Bilder kindlicher Not, deren Hintergrund Elternnot ist, hier und dort.

Als weiteres Ergebnis finden wir die besondere Belastung des unehelichen Kindes. Höhere Sterblichkeit, häufigeres Vorkommen von Kindermißhandlung, größere Verwahrlosung durch mangelnde Pflege und Aufsicht charakterisieren seine doppelte Verlassenheit an Leib und Seele. Aus dem Wohnungselend der proletarischen Klasse mit seinem Schlafgängertum und allem andern, was damit zusammenhängt, führt endlich der Weg in das Grab aller Kindheit und in sittliches

Elend. Das sind die Bilder, die wir in Rühle's Buch aufgerollt finden, erschütternd für jeden, der Statistik zu lesen versteht, doppelt erschütternd in einem Augenblick, wo die Verelendung weitester Kreise einen stets wachsenden Prozentsatz der Jugend unseres Volkes gleichen und ähnlichen Entwicklungsbedingungen aussetzt.

Rühles Material stammt großenteils aus amtlichen Quellen und insofern werden wir nicht umhin können, auch seine Tatsächlichkeit anzunehmen. Und doch ist es mit statistischer Verarbeitung ein eigen Ding. Soll sie objektiv und gerecht sein, so muß sie alle Ursachen, die eine Wirkung herbeiführen oder beeinflussen, würdigen und umfassen. Diese umfassende Objektivität ist aber in allen Lagern ungemein selten. Der Biologe sieht im biologischen, der Soziologe im soziologischen, der Volkswirtschaftler im ökonomischen, der Politiker im politischen, der Sozialethiker im sozialethischen Gesichtswinkel und so die meisten; und was sie erschaffen, ist darum Theorie, weil das Leben selbst nicht aus einer dieser Komponenten aufbaut, sondern aus der Wechselwirkung all ihrer Beziehungen. Und darum ändert diese Theorie stets so wenig am Leben, weil sie eben Theorie ist.

Auch in Otto Rühles Buch ist das Leben unter der Tendenz flachsten Marxismus gesehen, der nicht nur das Körperliche vom Körperlichen, sondern auch das Seelische davon ableitet. Darunter leidet die ethische und wissenschaftliche Qualität des Buches. Es sind eben drei Faktoren, die das natürliche Werden bestimmen: Das biologische Moment der Erbmasse körperlicher und seelischer Kräfte, das psychologische Moment des Eindrucks, d. h. all der aus der Umgebung fließenden Einwirkungen und endlich das urpersönlichste Moment eigener Willenswahl, eigenen Strebens. Rühle übersieht letzteres völlig. Und doch verkennt jeder, der dieses dritte Moment nicht erfaßt, die Natur und das Wesen der Menschheit und damit die Gesetze menschlichen Lebens. Wer den Menschen nur einfach seine Erbmasse und seine Umgebung erleiden läßt und aus der Wechselwirkung dieser beiden Faktoren sein Sein ableitet, wer die Wahl, nicht so sehr der einzelnen Tat als der Richtung des Strebens leugnet, mechanisiert und entgeistet den Menschen, macht ihn zum bloßen Naturwesen.

Schon in der Darbietung des Materials verrät sich die Tendenz. Schauerberichte der sozialistischen Presse über Kindermißhandlungen und andere Lieblosigkeiten, z. B. in Ordensanstalten sind wir gewohnt. Wir wissen aber ebensowohl, daß sie meistens die Tatsachen entstellen, wenn nicht erfinden. Es soll nicht gesagt sein, daß jede Schwester, jeder Geistliche, jeder Lehrer gottbegnadete Pädagogen sind. Wir sind alle nur Menschen und können in den Mitteln unseres Wollens fehlgreifen. Doch Rühles maßlose Anwürfe und einseitige Verzerrungen und Verallgemeinerungen, die alle Erzieherliebe, allen christlichen Opfersinn schlechtweg leugnen, sind tendenziös. Christliche Liebe hat überall, wo sie lebt, aus den Leiden der Not das Mitleiden und dessen Hilfsbereitschaft erweckt. Und weil nur sie den ganzen Menschen umfaßt und auch zu ganzer Hingabe den Geber begnadet, richtet sich ihre Hilfsbereitschaft auf alle Not, die des Leibes und die der Seele. Die Not wird nur vom Feuer der Liebe gelindert. Freilich erleidet unsere Gemeinschaft der Liebe noch Hemmungen. Wir tragen noch immer das Erbe einer formal-intellektualistischen Zeit mit ihrem Bürokratismus und ihrer Wertung äußern Effekts. Und so kann es auch tatsächlich geschehen, daß die Statistik zwar in ihren Erhebungen z. B. die Schule durchzieht, ohne sie irgendwie tiefer zu berühren. Wir stehen noch immer im Zeichen der Lernschule. Die kommt denn auch in Rühle's Buch in maßlosen Übertreibun-

gen und Ungerechtigkeiten mit am schlechtesten weg. Denn wenn auch die Lernschule als System noch nicht überwunden ist, so sind doch in diesem System wahre Erzieher in weltlichem und geistlichem Gewand vielerorts tätig, durch die Generationen innere Bildung empfangen. Falsch ist es auch zu behaupten, daß die höhere Schule dem Proletarierkind immer verschlossen sei. Die Statistik der Mittel- und höheren Schulen und die Biographien so mancher Großen geben andern Bescheid. Auch empfindet es jeder Lehrer der allgemeinen Fortbildungsschule, wie selbst jeder begabte Volksschüler noch in die gehobenen Fachschulen übergeht und ihm fast nur die negative Auslese, der Rest der Unbegabten verbleibt. Armut ist eine Hemmung für höhere Bildung. Das trifft heute die ganze Volksgemeinschaft. Aber trotzdem geht die Auslese eben doch den Weg, daß die Tüchtigen sozial aufwärts und die Untüchtigen und Unbegabten sozial abwärts schreiten. Das zeigt sich nicht immer augenfällig in einer Generation, aber schon die zweite Generation macht die Bewegung deutlich. Der soziale Auf- und Abstieg vollzieht sich meist in Etappen. Und so erzeugt schließlich mindestens im selben Maß Unbegabtheit oder Untüchtigkeit die Armut, wie diese umgekehrt den Aufstieg erschwert. Wir haben ja, Gott sei Dank, in unserer ständischen Schichtung nicht die Erstarrung des Kastenwesens, sondern die fließenden Übergänge einer Volksgemeinschaft. Aber ein Marxist darf das nicht sehen. Rühle hat die lebenswahre Beurteilung seiner Tendenz geopfert.

Wenn übrigens von proletarischer Seite der Ruf nach Hebung der Volksschule ertönt, ist er fast immer gleichbedeutend mit Erweiterung des Stoffes. Das würde aber nur das Übel der Schule verschlimmern. Denn die Volksschule hat kein bewegliches Schülermaterial, keine Auslese nach Begabung wie die höhere Schule, darum findet ihr Stoff am Begabungsniveau des Schülermaterials seine Grenzen. Die Stoffüberschätzung und die Bewertung des meßbaren Lerneffekts beruhen auf der intellektualistischen Einstellung der vergangenen Zeit und ihres materialistischen Utilitarismus. Mit Kultur, mit Volkskultur hat Überfütterung mit Lernstoff nichts gemein. Volkskultur ist Bildung des Herzens, der Gesinnung, des Wertens und Wollens. Die geht von der Persönlichkeit aus und bildet Persönlichkeit. Bildung, die durch Stoffbewältigung gewonnen wird, ist schon irgendwie Fachbildung, sei es der praktischen oder der gelehrten Berufe. Aber um dies einzusehen, muß man die intellektualistische Wertung umwerten.

Am Schluß des Rühle'schen Buches wird die Gründung einer Stelle angeregt, die die Erforschung der Lebensbedingungen der proletarischen Jugend und ihrer Entwicklung sich zur Aufgabe setzt. Interessenten werden gebeten, sich an den Verfasser durch Vermittlung des Verlages Langen zu wenden. Die Anregung verdient auch von uns aufgegriffen zu werden; nur wäre Bedingung, daß diese Stelle sich nicht in der Tendenzrichtung dieses Buches betätigte. Es wird sich übrigens jedem Erzieher und Politiker, der mit warmem Herzen und Verständnis das Buch las, von selbst der Wille einstellen, an seinen Erfahrungen mit der Jugend, der er dient, oder an Hand der Statistik, die er verfolgt, die aufgedeckten Zusammenhänge selbst zu verarbeiten. Das ist die Frucht der Rühle'schen Darstellung. Von da führt die Arbeit weiter zu Mitteln der Abhilfe. Eine Arbeitsgemeinschaft aber müßte entstehen, um die Unfruchtbarkeit einseitiger Betrachtung in Hilfsbereitschaft und fruchtbare Tat zu verwandeln.

Maria Beyerle.

# Bildungswesen

**Die Verbannung der französischen Sprache** aus der Stellung eines Haupt- und Pflichtfaches in unseren Schulen ist heute eine mit Leidenschaft erörterte und umkämpfte Frage. Sie wäre es vielleicht weniger, wenn man sich allenthalben klar machte, wie sehr der Franzose in seiner Sprache den Schrittmacher für seine praktische Politik sieht. Ein Aufsatz in der Zeitschrift ‚Le Correspondant' (vom 25. Januar 1923) über ‚Die Ursachen der Universalität der französischen Sprache' bringt dafür wertvolle Belege. Der Verfasser (Alfred Poizat) beginnt mit einer Inventur der französischen ‚Clientèle' in den verschiedenen Weltteilen. Die politischen Umwälzungen im Osten, insbesondere auf dem Balkan, erregen seine Besorgnis. ‚Die alte Türkei war ein Land französischer Zunge.' Von hier strahlte ihr Einfluß aus. Griechen, Türken, Perser, Armenier, Syrer, Juden, Araber, Kopten, kurz, die ganze Levantine brauchte eine Einigungssprache, und ‚diese Sprache, die sie einigte, machte aus ihnen die Franzosen der Levante'. Mit der jungtürkischen Bewegung und ihren Folgen, so fürchtet der Verfasser, werden wir ‚unsere ganze asiatische Klientel' verlieren. Denn in Rußland ist mit der Herrschaft der alten Aristokratie auch die Herrschaft der französischen Zunge dahingeschwunden. Die französischen Institutionen, besonders die Theater, sind nicht mehr; Rußland, das eine eigene bedeutende Literatur habe, besinne sich auf sich selber. Dafür habe das Französische in der rumänischen Gesellschaft um so festere Wurzeln geschlagen. Auch in Budapest habe es festen Stand, und der Aufenthalt vieler serbischer Familien in Frankreich trage dazu bei, es in Jugoslavien zu verbreiten. Ein neues Frankreich sei in Afrika und Indochina begründet worden, und daß das Französische nicht aus dem Atlantischen Ozean verschwinde, dafür sorgten ‚einige Inseln' und die jüngsten Niederlassungen. In Amerika liege die Hoffnung der Herrschaft der französischen Zunge im französischen Kanada, obwohl Reisende dem Verfasser gesagt hätten, in Louisiana und Neuorleans beginne sie der des Englischen zu weichen. In Europa seien die Piemontesen, die Belgier, die Schweizer(!), die Rheinländer (!), die Katalanen ‚beinahe Franzosen'. Gewisse Engländer seien ehemalige Normannen. Viele Polen seien stark assimiliert. Die Frage der französischen Sprache ‚ist also die Hauptfrage'. Eine Sprache bedeute eine Zivilisation. Die französische Sprache sei das höchste Palladium des Vaterlandes; sie und ihre Literatur seien Frankreich selbst. Und Poizat singt das hohe Lied dieser Zivilisation: ‚Die französische Sprache war für die Fremden die Sprache des Volkes, das alle diese Wunder (nämlich der Literatur, der Kunst) geschaffen und so der allgemeinen Zivilisation ihren Rang über den nationalen Zivilisationen angewiesen hat. Man konnte ein edler Engländer, ein großer Italiener, ein Spanier von Rasse sein, man war kein vollkommener Mensch, hatte man nicht diesen Partikularismus abgestreift, galt man nicht als Pariser oder Versailler, war man nicht ein wenig Franzose geworden, und vor allem, man durfte sich nicht rühmen, parlieren zu können, wenn man im Gebrauch unserer Sprache keine Fertigkeit hatte.' Paris und Versailles hätten Athen, hätten das Zeitalter des Perikles abgelöst. Die französische Sprache sei künftig die Sprache der hellenistischen Universalität. ‚Racine ist unübersetzbar,' und da er, wo nicht ‚der größte', so doch sicherlich der ‚aristokratischste aller Dichter ist', müssen die Fremden französisch lernen. Oder sollten sie etwa Racine nicht gebührend schätzen? Das wäre nur ein Beweis dafür, ‚daß sie unzureichend kultiviert und mit ihrer Bildung im Rückstand sind.' Solche Prahlereien sind

ja nichts Neues im Land Gargantuas und Cyrano de Bergeracs.*

Aber dürfen wir darauf ‚hereinfallen'? Immer wieder, wenn sich der Franzose in die Brust wirft, ist es das 17. und 18. Jahrhundert, auf das er sich beruft. Da ist es nützlich, zu bedenken, was ein geistvoller und guter Kenner französischer Sprache und Literatur, Prof. Dr. J. Hofmiller, unlängst über ‚Die Relativität der französischen Literatur' schrieb:

‚Unsere Schätzung der französischen Literatur des 17. Jahrhunderts stand und fiel mit unserer Stellung zur römischen. Mit dem Augenblick, wo man erkannte, daß nicht Vergil der große Epiker ist, sondern Homer, nicht Seneca und Terenz die großen Dramatiker, sondern Sophokles und Aristophanes, nicht Horaz, Catull, Tibull, Properz, Ovid die großen Lyriker, sondern die Griechen, waren Corneille, Racine und Molière keine absoluten Größen mehr, sondern relative. Die zeitweilige Vorherrschaft der französischen Literatur war nur die teuer bezahlte Vermittlung eines Pseudoklassizismus, eine weltliterarische Funktion, das Mißverständnis eines Mißverständnisses. Unsere Schätzung der französischen Literatur des 18. Jahrhunderts stand und fiel mit unserer Stellung zur Aufklärung. Mit dem Augenblick, wo Goethe das Fragment „Natur" schreibt und den „Werther", Kant seine „Kritik", Herder seine „Ideen", ist das französische 18. Jahrhundert erledigt; es ist relativ geworden oder, wenn man dies lieber hört, historisch. Unsere Schätzung der französischen Literatur des 19. Jahrhunderts steht und fällt mit unserer Stellung zum Gesellschaftsroman und zum Gesellschaftsdrama. Mit dem Augenblick, wo man beide als Sackgassen der Kunst erkennt, nicht als absolute, sondern als relative Werte, ist das französische 19. Jahrhundert selbst relativ geworden, es bedeutet uns keinen Lebenswert mehr.'

Über diese Tatsache sollte bei uns endlich Klarheit und Übereinstimmung herrschen. Blinde Verkennung gewisser schätzbarer Eigenschaften und in manchem Betracht sogar mustergültiger Vorzüge des französischen Schrifttums, vor allem seiner sprachlichen Klarheit und seines Formgefühls, braucht damit nicht Hand in Hand zu gehen. Solche Urteile müssen Urteile des kühlen Kopfes, nicht der aus politischer Abwehrstimmung geborenen Leidenschaft sein. Diese Haltung hat zweifellos den Vortrag bestimmt, den ein Romanist vom Rufe eines Karl Voßler vor einem Jahre auf dem Neuphilologentag in Nürnberg gehalten hat und worin er trotzdem zu dem gleichen Ergebnis kommt wie Hofmiller. Er sagte dort: ‚Ich will den menschlichen Bildungswert der französischen Kulturwelt nicht im geringsten verkleinern. Nirgends in der Romania ist das geistige Leben so bewegt und beweglich, so vielseitig, so unterhaltsam und im besten Sinne des Wortes interessant, in unsere eigene Geisteswelt so stark und anregend hereinwirkend. Obschon das menschliche Größenformat der führenden französischen Denker und Dichter weder an Kant, Hegel oder Goethe heranreicht, so ist doch die gesellschaftliche Durchbildung der ganzen Nation ein einzigartiges, gerade für uns Deutsche in höchstem Maße bildendes Schauspiel; die Sprache selbst mit ihrer Zucht eine treffliche Schule.'

Aber wird dadurch gerechtfertigt, daß wir in unseren Schulen dem Unterricht

* Ein Gegenstück leistet sich Jacques Rivière in der von ihm geleiteten ‚Nouvelle revue française' 1919. Dort liest man: ‚Die französische Intelligenz ist unvergleichlich; es gibt keine mächtigere, keine schärfere, keine tiefere. Sollte man mich auch der Unverschämtheit zeihen, so werde ich meinen Gedanken doch bis zu Ende aussprechen: sie ist die einzige, die es heutzutage in der Welt gibt . . . Nur wir in der Welt — ich wiederhole es kühn, verstehen noch zu denken. Auf philosophischem, literarischem und künstlerischem Gebiet wird nur das zählen, was wir sagen werden' (cf. Prof. Dr. R. E. Curtius, ‚Der Syndikalismus der Geistesarbeiter Frankreichs. 1921. S. 4 f.).

im Französischen eine Vorzugsstellung vor anderen lebenden Sprachen einräumen, gleichsam als ob wir ein Interesse daran hätten, daß es als internationale Verkehrs- und Umgangssprache erhalten bleibe? Professor Voßler verneint diese Frage aufs entschiedenste. Einen sonderlichen Ertrag habe der französische Unterricht an den höheren Lehranstalten trotz seines langjährigen und intensiven Betriebs nicht gegeben und werde ihn in Zukunft um so weniger geben, je spärlicher für uns die Gelegenheiten des Parlierens würden. Daß diese Gelegenheiten sich vermindern, hängt zunächst damit zusammen, daß das Französische seine Weltgeltung tatsächlich allmählich einbüßt. Auf internationalen Kongressen ist es nicht mehr selbstverständlich, daß man französisch spricht und versteht. Auf dem letzten internationalen Frauenkongreß in Genf war die Verhandlungssprache ausschließlich englisch. Aber ein anderer wichtiger Gesichtspunkt kommt gegen den Gebrauch des Französischen als Umgangssprache für die Deutschen in Betracht: die Abneigung, in französisch denkende und sprechende Kreise und Länder zu gehen. Aus diesem Grunde hat auch die ‚Münchener Medizinische Wochenschrift' kürzlich die Unzweckmäßigkeit der Kenntnis des Französischen für unsere Ärzte betont. Aber die Bewegung gegen den Zwang des schulmäßigen Unterrichts im Französischen ist in unserm Volk bereits so elementar, daß man unbesorgt sein kann. Ihr gegenüber ist es vielleicht sogar schon angebracht, nicht zu vergessen, daß die Beherrschung fremder Sprachen Überlegenheit sichert. Aber von Beherrschung konnte ja als Wirkung unseres Schulunterrichts nicht im geringsten die Rede sein. Wie viele der Lehrer beherrschten sie so, daß sie sich darin frei bewegen und beispielsweise als Redner oder bei Verhandlungen hätten Dienste leisten können? Viel wichtiger als die Belastung unserer Schulpläne mit fremdsprachlichem Unterricht wären Einrichtungen, wo einzelne in fremden Sprachen derartig ausgebildet würden, daß man im Bedarfsfall sich ihrer mit Verläßlichkeit bedienen könnte. In diesem Sinn wird in Frankreich mit Hilfe der amtlichen Stellen die Kenntnis und Beherrschung des Deutschen gefördert. In jedem Berufsstand sollte ein kleiner Prozentsatz von Menschen fremde Sprachen so verstehen, daß er der Allgemeinheit auch in Bezug auf das Fachmäßige Dienste leisten kann. Dem Durchschnittsmenschen Durchschnittskenntnisse in fremden Sprachen aufzupfropfen, bevor er der eigenen einigermaßen mächtig ist, führt zu nichts, ja wirkt nachteilig. Daß wir uns der Eigenart und Schönheit der Muttersprache erst ganz bewußt werden und sie besser verstehen lernen, wenn wir auch fremder Sprachen mächtig sind, bleibt trotzdem wahr, gilt aber nur für denjenigen, der in höherem Sinne schon Bildung hat. Halbbildung, die sich noch in fremden Zungen spreizt, wirkt widerlich und darf nicht gefördert werden. Der Aberglaube, daß jeder, der als gebildet gelten will, bei uns Französisch verstehen müsse, sollte nicht dadurch genährt werden, daß unsere Zeitungen und Zeitschriften Anführungen französischer Gedanken und Äußerungen in französischer Sprache bringen, es sei denn, daß es zur Beglaubigung oder zur Wiedergabe eines spezifischen Ausdrucks unerläßlich ist; aber auch da sollte immer die Übersetzung beigefügt werden. So nur werden wir dem Vorurteil steuern. Kenntnis einer Sprache wirkt ganz von selbst für die Kultur und Denkungsart eines anderen Volkes. Französische Kultur und Denkungsart sind uns Deutschen heute weniger als je ein Einfuhrgegenstand. Sie samt dem Franzosentum los zu werden, muß unser aller glühendstes Verlangen sein.

M.

**‚Wilhelm Tell' in der Volkshochschule.** Im September 1919 folgte Dr. Leo Weismantel einer Einladung des Preußischen Ministeriums für Wissen-

schaft, Kunst und Volksbildung zur ersten Tagung für Volkshochschullehrer, die im schleswigschen Dorfe Mohrkirch-Osterholz in der schönen Landschaft Angeln zwischen Schlei und Flensburger Föhrde abgehalten wurde. Weismantel hatte mehrere Vorträge über Lehren und Bilden im Deutschen und im Erdkundeunterricht vorbereitet, wurde aber durch die Überlastung der Tagesordnung gezwungen, seine Gedanken in einem Vortrage zusammengepreßt darzubieten. Sie erregten teils leidenschaftliche und schroffe Ablehnung, teils bedenkliches Kopfschütteln, teils aber doch den Eindruck, daß da in einer sehr krausen Form mehr verhüllt war, als sich im ersten Augenblicke erkennen ließ. Auf die Bitte einer auch durch Gespräche bei Tisch und auf Spaziergängen von seiner Art stark angezogenen, ja gefesselten Gruppe hielt Weismantel am anderen Tage, einem schönen Frühherbstsonntagvormittage, mit etwa dreißig Schülerinnen der Mohrkircher Volkshochschule vor etwa zwanzig Kursteilnehmern eine Lehrprobe über die Eingangslieder im ‚Wilhelm Tell'. Und nun erwies sich der schwerverständliche, dunkle Theoretiker als ein glänzender Meister der Lehrkunst, der mit Kraft und Sicherheit alle Teilnehmer und Zuhörer in den Bezirk seiner tiefgrabenden Gedankenarbeit hineinriß. Uns allen wurde die Stunde zum unverlierbaren und bedeutungsvollen Erlebnis. Als nachher Dr. Werner Picht an Weismantel die Bitte richtete, in solcher Weise die ganze Dichtung in der Volkshochschule zu betrachten und das Ergebnis dieser Lehrversuche in einem Buche darzustellen, sprach er den Wunsch aller Kursteilnehmer aus. Der Gedanke wurde durchgeführt; nach zweijähriger Arbeit konnte das Ergebnis vorgelegt werden.*

Die einzelnen Stunden sind in dialogischer Form möglichst genau so wiedergegeben, wie sie gehalten wurden; meist führt der Lehrer das Wort, der nur bei wichtigen Fragen die Erinnerung und Erfahrung des Hörers wachruft oder seine Entscheidung aufruft. Der Einwand liegt nahe, das sei nach der formellen Seite nichts wesentlich Neues und nach seinem Inhalt in den Büchern von Viehoff oder Bellermann, Bulthaupt oder Franz großenteils schon gesagt. Dennoch kann Weismantels Schrift kaum mit diesen Arbeiten verglichen werden. Die bald dichterisch beschwingte, das innere Schauen weckende, das Gemüt bewegende, bald gedanklich scharfe, zum Nachdenken zwingende Sprache voll Kraft und Schönheit, die Art, wie der Lehrer immer zunächst im Geiste der Hörer einen festen Boden schafft, ehe er aufbaut,* wie er an Urerlebnisse der Hörer erinnert und sie wachruft und ihnen dann das Gefäß der Dichterworte darbietet, wie er in äußerst wirkungsvoller Weise primitivste Kinderdichtungen oder Werke der modernen Literatur zum Vergleiche heranzieht, das alles gibt dem Buche ein ganz eigenartiges Gepräge.

Durch Weismantels Lehrproben ist erwiesen, daß in der Volkshochschule Männer und Frauen von verschiedenartigster Vorbildung zusammenarbeiten können. In Mohrkirch-Osterholz waren zwar fast ausschließlich 18—20 jährige Bauernmädchen die eigentlichen Schüler. Aber jeder der Kursteilnehmer, der Rechtsphilosoph, der Arbeitersekretär, der Nationalökonom, der Volksschullehrer, der Philologe, der Ingenieur, der wissenschaftliche Pädagoge, der Lehrerbildner, der sonst zu berufsmäßigem Hospitieren verurteilt ist — sie alle vergaßen ihres Kritikeramtes, sie wurden unwiderstehlich in den Bannkreis gemeinsamer Geistesarbeit hineingezogen.

* Leo Weismantel, ‚Wilhelm Tell. Schillers Vermächtnis an das deutsche Volk.' (Verlag der Arbeitsgemeinschaft, Berlin-Frankfurt a/M.)

* Vergl. seine viel beachteten ‚Worte an Zuhörer': ‚Vom Sehen, vom Schauen und vom Zeugnis der Sprache'. Hochland XVIII 12 S. 715.

So ist denn auch Weismantels Buch keineswegs nur für Volkshochschullehrer bestimmt. Gewiß werden Lehrer aller Grade und Aufgaben viel aus ihm lernen können. Aber ich kann mir denken und hoffe es zuversichtlich, daß unter Kaufleuten und Handwerkern, unter Ingenieuren und Arbeitern, Geistlichen und Juristen sich Männer und Frauen finden, die sich mit Hilfe dieses Buches ein Geistesgut ihres Volkes, das ihnen vielleicht durch schulmäßige Mißhandlung verleidet war, ganz neu zu eigen machen.

Joseph Antz.

# Kunst

**Richard Seewald, der Maler, hat** 1921 ein ‚Malerbuch' erscheinen lassen,* das auf seinen von Zeichnungen und Skizzen bestreuten Blättern mit einem Selbstgespräch also beginnt:

‚Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde, ließ aufgehen Kraut, das sich besamete, und Bäume, die da Früchte trugen, schuf große Walfische und Getier, das das Wasser erreget, allerlei Vögel und Tiere auf Erden.

Und Gott sah, daß es gut war.

Du möchtest diese herrliche Schöpfung, an der Gott selbst Gefallen hatte, sehen, wie Adam sie sah zum erstenmal, als er die Augen auftat und ihm Macht gegeben war, all den Vögeln und dem Vieh ihre Namen zu geben. Und manchmal gelingt es dir an einem ganz frühen Morgen, ehe das Leben erwacht, oder mehr noch am Abend, wenn die Sonne schon untergegangen ist, aber die Nacht noch nicht da ist, und jedes Ding jetzt dasteht, prangend in seiner ihm eigentümlichen Farbe und Gestalt: die Wiese smaragdgrün, malvenfarbig der Acker und das Rind in sanftem Braun.

Dann schaust du den Abglanz des Paradieses. Dann enthüllt sich dir im Anschaun die reine Form der Dinge.

Oder ein andermal geschieht es, daß dein Herz weit wird beim Anschaun der jungen Tiere, der jungen Esel, die auf ihren kleinen Hufen daherschreiten, zierlich wie Gazellen, der jungen Rehe, die unter Blättern sich bergen, der weißen Lämmer und Böckchen.

Aber zumeist siehst du die Natur unter dem Schatten, der auf sie fiel, als Adam und du abfielen. Du hörst das Seufzen der Kreatur und siehst ihr ängstliches Harren auf die Erlösung. Du hörst Verzweiflung im Schrei des Esels und der Kuh, des brünstigen Hengstes und des sterbenden Rehes. Du siehst im Blick des Hundes eine dumpfe Angst und eine entsetzliche in dem des Rindes, das zur Schlachtbank geführt wird.

Die Leidenschaften, die Herz und Antlitz des Menschen verwüsten, verkörpern sich im Geschöpf. Die gelben Augen des stinkenden Bockes schielen geil, sein Maul grinst hämisch. Die Sau wälzt sich entsetzlich nackt, rosa und blond, ein Bild der Unzucht, im Kote. Wahre Dämonen umgeben dich, und selbst Bäume und Pflanzen starren in widernatürlichsten Formen.

Doch wie durch Adams Fall dieser Schatten fiel auf alle Kreatur, so fällt durch den Erlöser ein neues Licht auf sie. In diesem erhellt sie sich zu neuer Bedeutung. Sie wird zum Sinnbild, zum Gleichnis.

Ochs und Esel standen an der Wiege des Heilands: wer will nicht einen Glanz davon sehen um ihre geduldigen Stirnen, ihren gesenkten Nacken und ihr sanftes Schreiten? Die Schafherde dort am Abhang, betreut von ihrem Hirten, der braune Acker im Frühling, wenn er die goldenen Körner empfängt, die in weitem Schwunge die Hand des Sämanns über ihn hinstreut; das reife Korn, wenn es fällt unter der Sense des Schnitters, und der Baum, erklingend unter der Axt des Holzfällers, der unfruchtbare Feigenbaum und der, welcher grün wird im Frühling, und

* Als Bd. 3 der im Verlag Fritz Gurlitt, Berlin, erscheinenden ‚Malerbücher'.

die Rebstöcke, deren Trauben reifen unter der pflegenden Hand des Winzers, damit sie im Herbst unter Gesang in großen Bottichen der Kelter zugefahren werden: sind sie nicht alle Symbole, Gleichnisse, die immer von neuem, jedes Jahr, jene wiederholen, die aus des Herrn Mund gingen?

In dieser Weise die Dinge zum Sprechen zu bringen, sie aus dem scheinbar zufälligen Sein zu erlösen und ihnen zu einem wesentlichen, sinnfälligen Sein zu verhelfen, ist mir Aufgabe des Künstlers, ist Expressionismus, wie ich ihn verstehe.' —

Wer, der diese Worte, die zu den sinnschwersten und bedeutsamsten der ganzen modernen Kunstästhetik und -Geschichte gehören, bedachtsam liest, fühlt darin nicht so etwas wie die Taufwasser einer neuen, wiedergeborenen Kunst rinnen? Nicht Realismus, Naturalismus, Impressionismus haben der modernen Kunst den hippokratischen Zug gegeben; denn alle diese Stilformen, soweit sie eben Stilformen sind, kommen auch in früheren Epochen vor, da Kunst und Leben noch organisch verbunden waren; sie haben nur den inneren Verfall durch ihre theoretische Zuspitzung offenbar gemacht, einen Verfall, der darin besteht, daß die Kunst Augenkunst wurde, und daß das tiefere Verhältnis der Künstler zu den Erscheinungen, und vor allem zu dem, was hinter den Erscheinungen steht, gestört, wo nicht ganz aufgehoben wurde. Alle diese ‚Stilformen' waren nicht mehr sozusagen naiv geübte Kunstdialekte, sondern letzter Ausdruck einer adäquaten Weltanschauung, der die Welt entgöttert war, und die nur noch Relationen zur Umwelt, keine mehr zu einer Überwelt kannte. Nichts ist für diese Malergeneration bezeichnender als das Wort des neuerdings wieder viel genannten und durch Ausstellungen geehrten Max Liebermann, daß, wenn man male, der ganze übrige Mensch in der Ecke zu stehen habe. Sie hatte völlig vergessen, daß die Dinge anders sind, je nachdem der Mensch ihnen in Leid oder Freude, in skeptischer oder begeisterter Haltung, mit liebendem oder gleichgültigem Auge gegenübersteht, von den niederen Affekten, die überhaupt jegliche ästhetische Haltung ausschließen, ganz zu schweigen. Daß man sich solchen elementaren Einsichten verschließen konnte, ist ja wohl aus der Furcht verständlich, durch diese gefühlte Einstellung des Malers könne ein fälschender Zug in das Kunstschaffen kommen, eine Furcht, die nicht unbegründet war angesichts der nicht minder geistig ausgehöhlten bourgeoisen Kunst einer vom Bildungsschwindel befallenen Zeit. Diesen beiden antithetischen Verhaltungsweisen, der rein sachlichen und der gefühlten, steht eine dritte gegenüber, die aber nichts weniger als die Synthese aus diesen beiden, sondern eine gänzlich verschiedene ist, nämlich die aus dem Glauben. — Aber da ist nun gleich eine wichtige Anmerkung zu machen: Alle solche menschlichen Verhaltungsweisen sind, auch wenn sie auf die Kunst bezogen werden, noch keine künstlerischen Verhaltungsweisen. Selbst die letztere, rein pragmatistisch aus ihrem Lebenswert heraus betrachtet, kann und darf nicht zum Kriterium irgendeiner Kunstleistung an sich gemacht werden. Es gibt zweifellos Künstler, die, an anderen gemessen, ungläubig sind, aber dennoch bessere Werke der Kunst hervorbringen als solche, die im Glauben leben. Aber in diesem rein persönlichen Schicksal liegt auch nicht der Sinn des Gedankens, daß eine religiös gläubige Einstellung zur Welt für die Kunst förderlicher ist als eine ungläubige. In erster Linie kommt der gläubigen Einstellung eine für das Ganze der Kunst prohibitive Bedeutung zu, d. h., es wird durch sie verhütet ein Verfall der Kunst bis in Tiefen, wie wir sie infolge der naturalistischen Theorien erlebt haben. Steigernd auf die künstlerische Kraft einer Epoche oder eines einzelnen selbst zu wirken, ist ihr nicht gegeben. Wohl aber

werden dort, wo die gläubige Haltung sich mit hoher künstlerischer Befähigung verbündet, größere Schöpfungen zutage treten als dort, wo ein starkes Talent sich in den Niederungen des Unglaubens die Flügel wund stößt, weil ihm die tragende Kraft des Elementes für seine Schwingen fehlt.

Heute lebt wieder unter uns ein junges Künstlergeschlecht, das sich nach diesem tragenden Element für seine Höhenflüge sehnt. Einer seiner erschüttertsten Sprecher ist Richard Seewald. Hatte schon van Gogh empfunden, daß ‚Gefühl, selbst feines Gefühl, für die Schönheiten der Natur nicht dasselbe ist wie ein gläubiges Gefühl', so spricht es Seewald in dem erwähnten Buch noch entschiedener aus: ‚O verfluchte Zeit, die den Maler hereinzieht in ihre Reflexion, ihm erst den Pinsel aus der Hand schlägt und ihn dann mit der Kenntnis aller Formensprachen der Welt und der Zeiten ihn wieder aufnehmen heißt. Ich glaube, daß auch hier nur der Glaube helfen kann: der an die Dinge, die man malt, und die Entschlossenheit, nur die Dinge zu malen, an die man glaubt, — dogmatisch zu sein.'

Dieses Bemühen, die Ursprünglichkeit des Schauens in die Wesenheit der Dinge wieder zu gewinnen, war aller großen und echten Kunst immer eigen. Aber das vermag sie nur, wenn es ihr gelingt, wie Jos. v. Führich es einmal in seiner leider fast verschollenen Schriftenreihe ‚Von der Kunst' (4 Hefte, Wien 1866—69) ausdrückt, ‚die Form auf ihren inneren Ausdruck zurückzuführen und diesem sie dienstbar zu machen'. Ohne daß eine bewußte Verbindungslinie von diesem ‚Nazarener' etwa zu Franz Marc oder Richard Seewald liefe, besteht in manchen Grundanschauungen eine oft überraschende innere Verwandtschaft. Sätze wie die: ‚Und wie Adam die Tiere nannte, also war ihr Name! Die Dinge richtig und tief erkannt, wurden mit ihrem rechten Namen genannt. Erst durch den Sündenfall oder die Wissenschaft des Guten und Bösen stellt sich die Wahrheit der Lüge an die Seite. Nun können die Dinge auch anders genannt werden, als sie heißen' — solche Sätze könnten auch in Seewalds Malerbuch ‚Tiere und Landschaften' stehen. Führich sieht in dem Sündenfall und dem aus ihm hervorgehenden Zustand den Beginn aller menschlichen Kunst, insofern als sie trachtet, den also eingetretenen Dualismus zu überwinden durch die Zusammenschau der Dinge. ‚Der ursprüngliche Blick in den Zusammenhang der Dinge, den wir schauen nennen, von welchem die Benamsung der Tiere zeugt, und von welchem der geheimnisvolle Zustand des Hellsehens ein wenn auch vielfach modifizierter Überrest zu sein scheint, hat einem anderen Platz gemacht, welcher das allgemeine Element der Kunst bildet, dies ist die Ahnung des Zusammenhanges'. Diese Ahnung kann nach Führich auch ‚bloß im Gefühle der Abnormität ihrer Zerrissenheit bestehen und nur durch das Vermissen dieses Zusammenhangs sich fühlbar machen.'

Seewald hat in einem großen Bild: ‚Das Seufzen der Kreatur' diesem Gefühle der Zerrissenheit Ausdruck gegeben; er tut es im Sinne der Zusammenschau gern als Graphiker, als den wir ihn diesmal allein den Lesern vorstellen. Ist es ein Zufall, daß er Vergils Bucolica in einer lateinischen Monumentalausgabe (G. Müller, München) mit Steinzeichnungen versieht?* In dem vierten dieser Hirtengedichte hat der Sänger des augusteischen Zeitalters ein Menschenleben vor dem Erscheinen des Erlösers unbewußt die Zeit geschildert, da ‚nun ein Erbe herab aus himmlischen Höhen'

* Eine soeben erschienene deutsche Ausgabe mit den von Theodor Haecker in gemeisterter Sprache übertragenen Gedichten ist von 20 Original-Holzschnitten Seewalds begleitet (Euphorion-Verlag, Berlin 1923). Wir geben das letzte der ganzseitigen Blätter hier wieder, das einen die Ziegen unter dem Abendstern heimtreibenden Hirten darstellt.

steigt, ‚mit dem die eisernen Menschen enden und allen Welten ein goldenes Alter erblühet‘.

Einer solchen Zeitenwende hebt eine jüngere Künstlergeneration unserer Tage in gleicher Sehnsucht die Herzen entgegen. Selbst auf der Reise, deren südliche Luft wir in den zarten Schilderungen des Malerbuches atmen, begleitet den Maler ‚die große Schwermut, die den Reisenden immer begleitet, der stets hinter neuen Gebirgen neue Ebenen sieht, dessen Phantasie stets schneller reist als seine Füße, und dessen Herz nicht satt wird, weil es eine Speise sucht, die doch nicht auf dieser Erde wächst, und ein Wasser, das doch in keinem Lande entspringt‘.

Die Kunst dieser Maler ist wieder bescheiden geworden. Sie sprechen von der ‚wahren großen Kunst‘ als von jener, ‚die sich klein fühlt vor dem Absoluten, das sie ausdrücken möchte, und noch nicht vorgibt, sie sei selbst das Absolute‘, und sie gehen soweit, zu meinen, ‚uns ist nicht mehr gegeben, direkt zu reden: Christus und die heilige Geschichte zu malen. Wir dürfen nur noch in Gleichnissen sprechen‘; sie fühlen die große Verpflichtung ihres Daseins und Berufes und sind demütig genug, um mit Seewald von ihren Bildern zu sagen: ‚Für mich sind diese Bilder nichts anderes als Bausteine zu den geträumten Werken, Vorder- und Hintergründe zu den großen Szenen voller Figuren, die zu gestalten mir noch nicht gelingen würde.‘

Nicht theoretisierend, sondern auch mit dem Worte schauen lehrend, so muß ein echtes Malerbuch beschaffen sein.

Seewalds ‚Tiere und Landschaften‘ ist ein Vorbild der Gattung. Dem Stift des Zeichners gesellt sich ein ebenbürtiger Text und die graphische Einheit ist vollkommen.

-th.

## Literatur

**Das Taghorn. Noch immer ist es** Europa nicht klar geworden, was im Jahre 1918 auf dem Boden der ehemaligen österreich-ungarischen Monarchie geschehen ist. Daß ein siebenhundertjähriger Machtkomplex zersprengt wurde, daß staatliche und wirtschaftliche Gemeinsamkeiten zerrissen sind, daß eine in der Geschichte beispiellose Isolierung eines Kulturzentrums stattgefunden hat, all das wird als Tatsache begriffen. Nicht aber der geistige Chok, den das Ereignis in den Bewohnern des geschlossenen deutschen Siedlungsgebietes, also der heutigen Republik Österreich, hinterließ, die plötzlich in einer Landschaft einen ‚Staat‘ sehen, sich als Bürger eines Gemeinwesens fühlen sollten, dessen Existenz keiner jemals geahnt hatte, zu dem keiner Beziehung finden konnte. Hier liegt der tiefste geistige Grund des österreichischen Elends der letzten Jahre.

Alle andern Neustaaten konnten mit wissender Freude an Überlieferungen aus der Zeit anknüpfen, ehe sie — alle erst in der Neuzeit — im Habsburgerstaat aufgingen; der Deutschösterreicher allein stand im Leeren. Sein Gebiet, von dem als Attraktionszentrum der habsburgische Staatsgedanke nach allen Seiten sich ausgewirkt hatte, war plötzlich ein im freien Raume hängender Indifferenzpunkt, ein Länderkomplex ohne Staatsidee. Denn alle, die bisher sich bemüht hatten, österreichischen Geist aufzubauen und seine besondere Formung festzustellen, zuletzt und am weitesten wirkend Joseph Nadler, hatten im Grunde den habsburgischen, übernational-katholischen im Auge, als dessen Symbol die Barockkultur in den letzten Jahren bis zum Mißbrauch verkündet wurde.

Nun lag der übernationale Staat am Boden, die Neustaaten reklamierten ihr nationales Geistgebäude, Deutschösterreich aber stand in einem grauenvollen Vakuum, das historisch widersinnig und ohne

geistige Tradition schien, mit dem niemand etwas anzufangen wußte.

Seither sind vier Jahre vergangen, die dem Geiste Zeit gönnten, sich zu fassen, Rückschau zu halten und aus ihr die Zukunft zu bilden. Jetzt erst wurde allgemach klar, welch Ereignis vor sich gegangen war, jetzt möglich, das scheinbar Unverständliche zu erkennen, daß nämlich hier ein Länderkomplex um rund siebenhundert Jahre zurückgeschraubt worden ist, daß es für den Deutschösterreicher gilt, an einen Staatsgedanken anzuknüpfen, der im Jahre 1246 mit dem letzten Babenberger gestorben war — schon in der vorhabsburgischen Zeit des zweiten Premysl Ottokar ging der national-österreichische Staat im Übernationalen auf —, und daß man auf jenes Schicksalsjahr zurückgehen müsse, um die Idee eines deutschösterreichischen Gemeinwesens aufzubauen. Die Auswirkung dieses Gedankens, der an vielen Stellen zu gleicher Zeit aufgetaucht ist, ohne bisher geistige Folgen zu zeitigen, das Wiederfinden nationalen und staatlichen Standbodens scheint mir das Wesentliche, fast Epochale an einer Publikation, die unter dem Titel ‚Das Taghorn' in Wien (Verlag E. Stephenson) erschienen ist. Sie enthält Dichtungen und Melodien des österreichischen Minnesangs und unternimmt es zum ersten Male, die Worttonschöpfung der Babenbergerzeit als Programm deutsch-österreichischen Wesens aufzustellen. In diesem werbenden Programm liegt das Neue der Publikation, das sie von andern, gleichartigen, scharf unterscheidet. Sie will nicht historisch sein. Für ihren dichterischen Teil zeichnet der Dichter Alfred Rottauscher, für den musikalischen der Komponist Bernhard Paumgartner, beide nicht als Forscher, sondern als Künstler schaffend, nicht darstellend, sondern gebend. Von Dietmar von Aist über Walther und Neidhart geht der Zug bis zu den Ausläufern der frühhabsburgischen Zeit, Hugo von Montfort, Oswald von Wolkenstein (in welchem das eben dem österreichischen Komplex angeschlossene Tirol sich meldet) und dem Unbekannten, den die Literaturgeschichte als ‚Mönch von Salzburg' bezeichnet, dessen 54 weltliche Lieder in der sogenannten Mondsee-Wiener Handschrift der österreichischen Nationalbibliothek aufbewahrt sind.* Gerade diese drei sind der landläufigen deutschen Literaturgeschichte kaum geläufig. Wieder zeigt sich, daß die verhältnismäßig junge Wissenschaft der älteren deutschen Literaturgeschichte ihre nordische Heimat nie verleugnen konnte und an dem Gute des deutschen Südens oft genug vorübergeht. Vogt und Koch, die gebräuchliche Literaturgeschichte des deutschen Hauses, nennt zwar den Wolkensteiner, nicht aber den Mönch, diesen wundervoll zarten und herzenstiefen Lyriker; selbst Nadler vermerkt bloß ihre Namen; einzig Nagl-Zeidler** gönnen ihnen einigen Raum.

Im ‚Taghorn' erscheinen sie nicht als Gestalten einer Chronik, sondern als lebende Menschen, deren Lieder gar wohl noch heute gesungen werden mögen. Hier erscheint der Tannhäuser eigentlich zum erstenmal in seiner dichterischen Wesenheit, nämlich als Dekadent und Stilverderber, der barbarisch-preziöse Kreuzzugs- und Liebeslieder im Geschmack der zweiten schlesischen Schule drechselt; hier steht, vom Nachdichter in bewußter Anlehnung an den alpenländischen Dialekt wiedergegeben, Neidhart von Reuenthal nicht als Schulgründer, sondern als lebendiger Vorfahr Nestroys, als erster wienerischer Parodist, der seine idyllischen Introduktionen fast unbemerkt in jenen bekannten Handel überführt, bei dem sie sich ‚in die Zähnde hauen'.

Den programmatischen Zweck der Sammlung vervollständigt die Neubearbeitung der Singweisen, die nach der

* Sie befand sich im Kloster Mondsee und wurde nach dessen Aufhebung unter Josef II. der Hofbibliothek einverleibt.

** Deutsch-österreichische Literaturgeschichte I. S. 264 ff., 284 ff.

historischen Einleitung und den Liedtexten den dritten Teil bildet. Auch hier waltet die künstlerische Tendenz vor der historischen, ein Umstand, der in Kreisen theoretischer Musikforschung bereits eine Art Gegenströmung erzeugt hat. Nun ist der Zweck der Publikation, wie er mir erscheint, nicht Rekonstruktion, sondern Kulturpropaganda. Sie will nicht zeigen, wie einmal gesungen wurde, sondern dazu anregen, daß heute gesungen wird. Allereinfachste Harmonisierung stützt die einfache Singweise, die an der ersten Strophe haftet und dadurch den Sänger vor neue Probleme des Vortrags stellt, ihn zwingt, die musikalische Phrase dem jeweiligen inneren Ton des Textes anzupassen, die Melodie geistig zu regieren, das Lied vollständig durchzuempfinden. Zu Virtuosenkünsten werden die Lieder wohl kaum Gelegenheit bieten, wohl aber Künstlern des Vortrages willkommener Anlaß zu seelischer und musikalischer Neuschöpfung sein.

Hier liegt der Kern des Problems, und es wird sich erst zeigen müssen, ob von hier aus Erfüllung möglich ist. Das Unternehmen wäre mißlungen, bliebe es in der vorliegenden Monumentalausgabe stecken. Kulturell wirksam wird es erst sein, wenn es in den Raum gestellt wird. Versuche, die rekonstruierten Lieder in Wiener Volksbildungsinstituten singen zu lassen, gehen in dieser Richtung; hoffentlich bald auch wohlfeile und handliche Ausgaben, die größeren Kreisen zugänglich sind. Erst wenn im Volke das Bewußtsein erweckt wird, daß es hier sein eigenes, langverschollenes Gut zurückerhält, daß keine Artistenspielerei noch eine literar- oder musikhistorische Seminarübung getrieben werden soll, sondern Lebendes nach Lebendem ruft, erst dann wird die kulturelle Mission des ‚Taghorn'-werkes erfüllt sein. Dann mag es einen Platz haben unter den Versuchen, dem Österreicher sein Volkstum wieder bewußt zu machen, den Boden unter seinen Füßen fest zu fügen und eine langverschollene Heimat im Geiste wieder zu gewinnen.

Dr. Herbert Joh. Holz.

---

Zu den Kunstbeilagen dieses Heftes: Richard Seewald, Vergils vierte Ekloge, Textbilder aus ‚Tiere und Landschaften' (erschienen im Verlag Fritz Gurlitt, Berlin) und Holzschnitt aus „Hirtengedichte des Vergil' (Euphorion-Verlag, Berlin) vergleiche den Aufsatz auf S. 107.

---

**Herausgeber und Hauptredakteur: Professor Karl Muth, München-Solln.**
**Mitglieder der Redaktion: Dr. Friedrich Fuchs und Dr. Otto Gründler, beide München.**
**Für Anzeigen und Prospektbeilagen verantwortlich: Paul Schreiter, München.**
**Für Österreich-Ungarn Herausgeber und verantwortlicher Redakteur: Paul Siebertz in Wien VI. Capistrangasse 4.**
**Verlag und Druck der Jos. Kösel'schen Buchhandlung, Kempten, Bayern.**
**Alle Einsendungen an Redaktion des Hochland, München, Bayerstraße 57/59**
**Für Manuskripte, die nicht im Einvernehmen mit der Redaktion eingesandt werden, wird keine rechtliche Haftung übernommen. Porto für Rücksendung ist beizufügen.**

# Franzosentum und Militarismus im Elsaß
## Von Friedrich Curtius

Der Rückblick auf die deutsche Zeit des Elsaß weckt heute so schmerzliche Empfindungen, daß man versucht ist, jeden Gedanken daran zu unterdrücken. Aber diese Zeit ist doch ein bedeutsames Stück deutscher Geschichte und ihre kritische Betrachtung eine Forderung nationaler Selbsterkenntnis, wertvoll auch für unsere Zukunft. Ich habe 37 Jahre im Elsaß gearbeitet und glaube die Elsässer kennen gelernt und verstanden zu haben. Sehr bald sah ich, daß es unmöglich war, der durch zwei Jahrhunderte Deutschland entfremdeten Bevölkerung das politische Weltbild des Deutschen von 1871 durch ein Machtgebot zu oktroyieren, daß es vielmehr darauf ankam, die Anschauungen und Gefühle der Elsässer zu verstehen und auf Grund dieses Verständnisses die Frage zu beantworten, wie sie sich mit ihrem Schicksal versöhnen und Deutschland befreunden könnten. Die innere Politik eines Staats ist immer durch zwei Momente bestimmt, das zu erstrebende Ziel und den Charakter der Bevölkerung, innerhalb dessen dieses Ziel erreicht werden soll. Sie muß daher der Diagonale des Parallelogramms der Kräfte folgen und von dem Wünschenswerten das Mögliche erreichen.

Wir standen im Elsaß einer feindlichen Macht gegenüber, der französischen Gesinnung eines Teils der Bevölkerung und der mit dieser verbündeten französischen Propaganda. Mit diesem Feinde wäre Deutschland, wenn der Friede erhalten blieb, bei ruhigem Vorgehen und der nötigen Geduld fertig geworden. Aber gegenüber dem französischen Chauvinismus erhob sich der preußische Militarismus, welcher nicht warten wollte, bis die Natur die Keime einer neuen Staatsgesinnung sich entfalten ließ. Beide Elemente haben sich in die Hände gearbeitet und die Katastrophe herbeigeführt.

Am 31. Mai 1884, dem Sonnabend vor Pfingsten, fuhr ich nachmittags durch das im Schmuck des Frühlings prangende Oberelsaß, um die Verwaltung der Kreisdirektion in Thann zu übernehmen. Wenn man auf dem Bahnhofe der kleinen Kreisstadt aussteigt und den Blick talaufwärts richtet, sieht man rechts den steilen, mit Reben bepflanzten Abhang des Rangen, der einen der wertvollsten Weine des Elsaß hervorbringt, links den sanft ansteigenden, bewaldeten Staufen und zwischen beiden, über die Häuser emporragend, den schlanken Turm der St. Theobaldskirche, eines der edelsten Werke der elsässischen Gotik. Ein Bild, das den ganzen Zauber einer reich gesegneten Landschaft und einer alten Kultur mit großen geschichtlichen Erinnerungen vereinigt, ganz dazu angetan, für die Arbeit auf diesem Boden zu begeistern. Als ich aber am Pfingstmorgen aus dem Fenster schaute, wehte auf dem Staufen die französische Trikolore, welche man in der Nacht dort befestigt hatte, um dem neuen Kreisdirektor keinen Zweifel zu lassen, mit welchen Gesinnungen man ihn empfing. Die Frage, vor die man täglich gestellt wurde, war die: Wie ist es möglich, daß dieser deutsche Stamm, der

seiner Art nach so wenig französisch ist wie die Alemannen auf dem rechten Rheinufer, die deutsche Herrschaft als eine Fremdherrschaft verabscheut?

In Thann wie in Mülhausen und dem ganzen Bezirk der Industrie des Oberelsaß war die politische Haltung der Bevölkerung das Produkt der wirtschaftlichen Verhältnisse. Die großen Industriellen waren ihrer Gesinnung nach Franzosen und sie übten eine gesellschaftliche Tyrannis, welche keine widerstrebenden Einflüsse aufkommen ließ. In Thann gab es zwei herrschende Familien, die Scheurers, welche am oberen Ausgange der Stadt eine große Druckerei betrieben, und die Familie Kestner, deren chemische Fabrik am unteren Ende der Stadt lag. Die Kestnersche Familie stammte von Werthers Lotte ab, deren Enkel als Besitzer der von seinem Vater gegründeten Fabrik eine Französin geheiratet hatte. Seine Witwe, die alte Frau Kestner, brachte die Sommermonate in Thann zu, ist auch dort gestorben und begraben. Ihr ‚enterrement civil' war ein in Thann noch nie gesehener Vorgang, der großes Aufsehen erregte. Sie war leidenschaftlich der Politik ergeben und besuchte während des Winteraufenthalts in Paris regelmäßig die Sitzungen der Kammer. Hinter ihrem Sarge wurde ein riesiger Immortellenkranz getragen mit der Inschrift: ‚La chambre des députés à Madame Kestner.' Diese Frau war in Thann eine politische Macht. Sie repräsentierte die französische Form der Demokratie, die atheistische und plutokratische Bourgeoisrepublik. Von ihren Töchtern war eine an Floquet verheiratet, eine andere an den durch seine Schriften über Napoleon bekannten Oberst Charras, eine dritte war die Schwiegermutter von Jules Ferry. Am meisten sah man in Thann ihren Schwiegersohn, den Senator August Scheurer, der die technische Leitung der chemischen Fabrik hatte und sich, in Würdigung des Zuwachses an geschäftlicher und politischer Bedeutung, den er seiner Ehe verdankte, ‚Scheurer-Kestner' nannte. Diese Familien hatten zur Zeit des Kaiserreichs der Opposition angehört und sahen sich nun von Frankreich getrennt in dem Augenblick, wo dort ihr Weizen blühte. Herrschaft der kapitalkräftigen Bourgeoisie, Kampf gegen den Sozialismus und den Klerikalismus waren die Gedanken, in denen die Thanner Herrenfamilien mit den französischen Machthabern zusammengingen. Deutschland konnte ihnen für diese Stellung keinen Ersatz bieten. Sie betrachteten von vornherein das deutsche Regiment als eine Episode, die nicht lange dauern könne. Ein englischer Freund, der mich in Thann besuchte, begriff nicht, daß die deutsche Regierung diese einflußreichen und unbekehrbaren Elemente im Lande dulde, daß sie nicht diejenigen, die durch Option Franzosen waren, ausweise und dadurch zur Veräußerung ihres Besitzes nötige. Wären deutsche Kapitalisten an ihre Stelle getreten, so hätte das ohne Zweifel die politische Umstimmung des Oberelsaß erleichtert. Daß diese Frage überhaupt nicht ernstlich erörtert worden ist, war eine Folge des leichtsinnigen Optimismus, mit dem die deutsche Herrschaft im Elsaß begann. Man beschäftigte sich in jenen Tagen mit den historischen Erinnerungen aus der deutschen Vergangenheit des Landes, aber nicht mit den in der Gegenwart wirksamen Kräften. Aber man

hatte auch in Deutschland keine Vorstellung von dem rein plutokratischen Charakter der in Frankreich und im Elsaß bestehenden Gesellschaftsordnung und hat erst nach trüben Erfahrungen begriffen, in welchem Grade das deutschfeindliche Kapital die normale Entwicklung hemmte.

Die Masse der Arbeiter war sich, als ich nach Thann kam, ihrer Macht noch nicht bewußt. Sie nahm im allgemeinen die Bestimmungen der Fabrikherren über die Bedingungen des Arbeitsvertrages in stumpfer Ergebung hin und reagierte gegen ungenügende Bezahlung nur in Zwischenräumen von 10—20 Jahren durch unvorbereitete und undisziplinierte Streiks, die wegen der mangelnden Organisation der Arbeiterschaft nach einigen Tagen resultatlos zu Ende gingen. Zwischen den Herren und den Sklaven der Industrie stand ein Heer von Angestellten, das jenen mit Leib und Seele ergeben war. Diese industrielle Bürokratie war viel abhängiger als irgend eine staatliche Beamtenschaft. Wer ihr angehörte, war gut bezahlt, eines regelmäßigen Aufstiegs sicher und durfte auf ein behagliches Alter als Hausbesitzer und kleiner Rentner zählen, wenn er sich der Leitung der Herren unbedingt überließ, während bei jedem Widerspruch sofortige Entlassung drohte. Ich habe nie eine Menschenklasse gesehen, die in so vollkommener geistiger Abhängigkeit lebte und sich darin wohl fühlte. Aber die Herrschaft des Kapitals beschränkte sich nicht auf die Fabrikbeamten. Sie begriff auch die Gesamtheit der Kleinbürger. Handwerker, Kaufleute, Gastwirte, auch kleine Fabrikanten, die irgendwelche Gegenstände produzierten, welche die großen Fabriken brauchten, sie alle waren auf das Wohlwollen der „Herren" angewiesen. Man fand in Thann keinen Menschen, dem es gleichgültig sein konnte, ob die Herren Scheurer und Scheurer-Kestner mit seiner politischen Haltung zufrieden waren. Die akademisch gebildeten Berufe machten keine Ausnahme. Ärzte, Apotheker, Notare, auch die protestantischen Pfarrer bedurften des Wohlwollens der Fabrikherrn, ohne dieses waren sie auf Schritt und Tritt gehemmt. Die Pfarrer z. B. konnten ohne deren finanzielle Unterstützung weder ihre Kirchen unterhalten noch den Ansprüchen der Armenpflege genügen oder Werke der innern Mission fördern. Daß Geld die Welt regiert, konnte man in Thann lernen. Weil jedermann des Wohlwollens der „Herren" bedurfte, mußte man auch die politische Haltung einnehmen, die ihnen genehm war. In den Anfängen meiner Thanner Zeit gab es keine politische Potenz, welche der Plutokratie entgegenwirkte. Das einzige, was den „Herren" Besorgnis einflößte, war die katholische Kirche. Unter der Ackerbau treibenden Bevölkerung herrschte der Klerus. Aber der deutschen Sache kam dieser Gegensatz nicht zustatten. In der Gemeindeverwaltung und bei Wahlen von lokalem Interesse standen sich die klerikale und eine sogen. liberale Partei gegenüber. Aber wenn es sich um eine Kundgebung des Volkswillens in der beherrschenden politischen Frage handelte, so gingen beide zusammen. Bei den Wahlen für den Deutschen Reichstag stimmten die Industrieherren und ihr Anhang für den Mülhauser Pfarrer Winterer, den klerikalen Ver-

treter des Protests. Als die elsässischen Abgeordneten zuerst im Reichstage erschienen, schloß sich der greise Bischof Raeß von dem allgemeinen Protest aus. Er hatte in Mainz studiert und bis 1830 gewirkt und stand in einer gewissen Ideengemeinschaft mit dem deutschen Katholizismus. Die Rückkehr des Landes zum Deutschen Reiche war ihm nichts unnatürliches, er wollte im Frieden mit der Regierung seine kirchlichen Ziele verfolgen. Aber die große Mehrheit seines Klerus weigerte ihm die Gefolgschaft. Diese Entscheidung vollzog sich in einer Zeit, wo man in Frankreich noch auf eine Restauration und deren kirchenpolitische Folgen hoffte, während in Deutschland der Kulturkampf entbrannt war. Dieser größte Mißgriff in Bismarcks Politik ist für das Elsaß verhängnisvoll geworden, indem er die dringend notwendige Verständigung zwischen der Politik des Deutschen Reichs und der katholischen Kirche unmöglich machte. Wäre diese Verständigung sofort nach der Annexion erfolgt, wie es Bischof Raeß wollte, so hätte die deutsche Bewegung, jedenfalls nach der Zerstörung der Restaurationshoffnungen in Frankreich, rasche Fortschritte machen können. Aber wenn in Deutschland die katholischen Politiker als ‚Reichsfeinde‘ galten, so konnte man sich nicht wundern, wenn sie auf dem umstrittenen Boden des Elsaß demgemäß Stellung nahmen.

Ebenso schädlich wie der Kulturkampf wirkte die ihn ablösende Verfolgung der Sozialdemokratie. Wie man auch über den Marxismus denken mag, die Bildung einer großen Arbeiterpartei zur Erfüllung der dem Proletariat eröffneten Hoffnung war eine Naturnotwendigkeit in einem Staatswesen, das sich durch das allgemeine Stimmrecht zur Demokratie bekannt hatte. Die Konservativen und die Liberalen mochten diese Partei bekämpfen, aber die Regierung durfte sie nicht außerhalb des Gesetzes stellen. Im Oberelsaß öffnete sich mit dem Vordringen der Sozialdemokratie über den Rhein die erste Aussicht auf den Bruch der wirtschaftlichen Übermacht, welche unbekehrbar französisch gesinnt war und alles dem Gedanken unterordnete, das Elsaß nicht mit dem Herzen deutsch werden zu lassen. Mit einem stillen Jubel habe ich den ersten Sozialdemokraten begrüßt, der sich in Thann meldete. Nach dem großen Streik von 1888 machte die Partei rasche Fortschritte, so daß bei den Reichstagswahlen die protestlerische Front gebrochen und die Großbourgeoisie von ihrem Throne gestürzt war. Hinfort bekämpften sich Klerikale und Sozialdemokraten. Aber leider standen die letzteren, wenn sie auch nicht für Frankreich arbeiteten, dem deutschen Staatswesen mißtrauisch und ablehnend gegenüber wie die Katholiken. Der Kulturkampf und das Sozialistengesetz haben uns im Elsaß um die Erfolge gebracht, welche die natürliche Entwicklung der Gesellschaft herbeiführen mußte.

Gegenüber diesen Rückwirkungen der allgemeinen Politik des Deutschen Reichs auf das Elsaß war die bewußte Tätigkeit der Verwaltung im Lande von verhältnismäßig geringer Bedeutung. Doch darf man sagen, daß sie ihrer Aufgabe gerecht geworden ist und daß es ihr auch an Anerkennung

nicht gefehlt hat. Der vielgeschmähte ‚Obrigkeitsstaat‘ hatte Eigenschaften, die den Vergleich mit Frankreich nicht zu scheuen brauchten. Wenn, wie in Frankreich, der Wechsel von Revolutionen und Restaurationen, von Radikalismus und Zäsarismus ein Jahrhundert lang den Charakter des Staatswesens ausmacht, so ist die ganze Aktion der Verwaltung darauf eingestellt, der bestehenden Herrschaft neue Anhänger zu werben. Dies geschieht dadurch, daß man den Freunden derselben Dienste leistet, die Widersacher aber schlecht behandelt. ‚Les faveurs administratives‘ für diejenigen, die der Regierung offenkundige Beweise ihrer Ergebenheit geben, ist der beherrschende Grundsatz der französischen Verwaltungspraxis. In einem republikanischen Wahlaufrufe las ich einmal folgende, gegen die monarchistischen Gegner gerichtete Bemerkung: ‚Nous défions M. M. . . . et tous leurs amis réunis de faire nommer un cantonnier, un facteur ou un buraliste. Le gouvernement républicain dont ils sont les ennemis, ne les écoute pas et ne leur accordera rien.‘ Also die Wegewärter, Briefboten und Schreiber werden nicht nach ihrer Leistungsfähigkeit ausgesucht, sondern aus dem Gesichtspunkte der Gefälligkeit gegen den Deputierten. Dieser muß immer warm gehalten werden und deshalb ist der Verwaltungsbeamte seines Wahlkreises von ihm abhängig. Wenn er aus sachlichen Gründen dem Deputierten nicht zu Willen ist, so wird er von der Regierung verleugnet, ein Verhältnis, das die Erfahrung des französischen Verwaltungsdienstes mit dem Worte bezeichnet: ‚Le préfet a quelquefois raison, le souspréfet a toujours tort.‘ Dem gegenüber hatte der Verwaltungsbeamte des Obrigkeitsstaats den Vorzug, daß er sich als der Vertreter des Gesetzes fühlte, in der Förderung des öffentlichen Wohls und dem Vertrauen der ganzen Bevölkerung das einzige Ziel seiner Arbeit sah und daher kein Bedenken trug, auch dem wirtschaftlich Starken, gesellschaftlich Einflußreichen entgegenzutreten, wenn er unrecht hatte oder irrte. Ich will nicht sagen, daß die deutsche Verwaltung überall und zu jeder Zeit diesem Ideal entsprochen habe. Unter dem Feldmarschall Manteuffel, dem alles darauf ankam, die Notabeln des Landes für seine Person zu gewinnen, entstanden Zustände, die den französischen ähnlich waren. Aber sein Nachfolger hat diese Übelstände rasch beseitigt. Im ganzen ist die elsässische Verwaltung den guten Traditionen des deutschen Beamtentums treu geblieben. Zwischen ihr und der Bevölkerung hat sich ein Vertrauensverhältnis gebildet, das auch für die nationale Entwicklung wirksam war. Bei dem trauervollen Rückblick auf die Lebensarbeit für eine verlorene Sache gibt mir die Erinnerung an freundliche, vertrauensvolle Beziehungen zu Bürgermeistern, Lehrern, Geistlichen, vornehmen und geringen Leuten, denen ich mich nützlich erweisen konnte, eine gewisse seelische Erleichterung, wie denn das rein Menschliche letzten Endes immer wertvoller ist als das Politische. Es ist auch für die Zukunft Deutschlands von großer Bedeutung, ob es gelingen wird, die guten Traditionen der Verwaltung zu bewahren oder, wo sie zerrissen sind, zu erneuern, das

staatliche Amt in seiner ethischen Reinheit gegen die Verführungen des Parteikampfes zu schützen. Die menschlich befriedigende Verknüpfung zwischen dem Leben des Einzelnen und der Gesamtheit muß sich an der Stelle vollziehen, wo die politische Macht und der einzelne Mensch mit seinen Bedürfnissen und Sorgen sich persönlich begegnen. Hier muß Verständnis und Vertrauen walten, sonst bleibt der Staat ewig etwas Fremdes im Leben des Menschen und die Durchdringung beider Sphären mißlingt. Gerade dies ist das wahrhaft demokratische Staatsideal, das nicht durch Verfassungsartikel, sondern nur durch den Geist und die Praxis des Regierens verwirklicht werden kann.

Auch mit den Industrieherren bin ich als Thanner Kreisdirektor im persönlichen Verkehr immer gut ausgekommen. Aber gegen den deutschen Staat wurden diese durch die soziale Gesetzgebung nur noch mehr eingenommen. Ließ man sich die Arbeiterversicherung noch gefallen, so erschien der Arbeiterschutz als eine empörende Verletzung der ‚liberté du travail', d. h. der Feststellung der Arbeitsbedingungen durch das Belieben des Fabrikherrn. Das Ideal der Oberelsässer Industriellen ist die gegenwärtige Republik in Frankreich. Wenn 1848 und 1871 die Herrschaft ihrer Klasse im Bürgerkriege erkämpft werden mußte, so ist diese jetzt durch die farbigen Truppen gesichert, welche ebensogern auf französische Proletarier wie auf Deutsche schießen werden. Der französische Sieg bedeutete für das Elsaß nicht nur den Erfolg des französischen Chauvinismus, sondern zugleich die Niederlage des Sozialismus. Ob dies das letzte Wort der Geschichte ist, muß die Zukunft lehren.

Hätte ich das Elsaß nur in Thann kennen gelernt, so würde ich die Zukunft pessimistisch beurteilt haben. Aber meine späteren Erfahrungen in Colmar und Straßburg gaben mir ein ganz anderes Bild. Hier bestand nicht, wie in Thann, eine Herrschaft weniger Familien, sondern eine breitere Schicht des Bürgertums suchte sich im öffentlichen Leben durchzusetzen. Diese Kreise waren, namentlich in Colmar, in ihrer Mehrheit franzosenfreundlich. Sie hätten es für einen faux-pas gehalten, sich als Deutsche zu bekennen. Aber die Abneigung gegen Deutschland durchdrang nicht ihr ganzes Wesen. Sie hatten neben der Politik noch andere Interessen, religiöse, gemeinnützige und künstlerische, und verschmähten es nicht, für diese auch mit Deutschen zusammenzuarbeiten. Daher fehlte in Colmar wie in Straßburg der eisige Zug in der Atmosphäre, welcher in Thann das menschliche Gefühl beleidigte. Wohl gab es in der Regel keinen geselligen Verkehr zwischen deutschen und elsässischen Familien. Aber wenn man sich an öffentlichen Orten, im Theater, in Konzerten oder Vorträgen begegnete, so reichte man sich die Hand und wechselte freundliche Worte. Die Colmarer Bürgerschaft war nach Parteien geteilt. Es gab eine demokratische und eine klerikale Partei, welche um die Herrschaft in der Gemeindeverwaltung stritten. Das schuf eine Lage, in welcher jede Partei ihre Verstärkung durch die immerhin nicht ganz unbeträchtliche Zahl der deutschen Wähler erstreben

mußte. Gerade in meiner Colmarer Zeit war der Parteikampf sehr heftig geworden. Der Abbé Wetterle, welcher später durch seine Propaganda für den französischen Revanchekrieg eine traurige Berühmtheit erlangt hat, hatte es auf den Sturz des deutschgesinnten Bürgermeisters Riegert abgesehen und bereitete diesem bei einer Abstimmung im Gemeinderate eine Niederlage, die ihn bestimmte, sein Amt niederzulegen. Vor der Ernennung eines Nachfolgers mußte eine Ergänzungswahl zum Gemeinderat vorgenommen werden. Die elsässischen Demokraten waren in der Minderheit. Daher suchten sie das Bündnis der Sozialdemokraten und der Deutschen. Es gelang, diese drei Gruppen von Wählern für eine gemeinsame Liste zu gewinnen, und diese Liste siegte. Der Gemeinderat erhielt eine antiklerikale Mehrheit, der Bürgermeister zog seine Demission zurück und die städtische Verwaltung war für eine Reihe von Jahren gegen eine klerikale Parteiherrschaft gesichert. Diese Colmarer Gemeinderatswahl zeigte den Weg, wie der nationale Gegensatz durch praktische politische Arbeit überwunden werden konnte. Sobald einmal die Blicke von der unfruchtbaren Reflexion über die, wie wir damals glaubten, endgültig erledigte Frage der Zugehörigkeit zu Deutschland abgelenkt waren, mußte das praktische Leben die verschiedenen Gruppen der Bevölkerung vermischen und dadurch die Gegensätze überwinden. In weiten Kreisen der Bevölkerung hatte der Protest überhaupt keine Wurzel. Deutschfreundlich waren die protestantischen Bauerngemeinden, deren geistliche Führer von jeher in enger Verbindung mit deutscher Bildung gestanden hatten. Der katholische Klerus wahrte eine gewisse Zurückhaltung auch den deutschen Glaubensgenossen gegenüber, und die katholische Frömmigkeit hatte manche Züge, die an Frankreich erinnerten. Aber Heimweh nach Frankreich suchte man auch unter den katholischen Bauern vergeblich. In den Städten gab es überall Vertreter des Geistes, der mich am 1. Juni 1884 durch die Trikolore auf dem Staufen gegrüßt hatte. Aber die wirklich Unversöhnlichen waren doch vereinzelt, und für den, der das Land kannte, leicht zu unterscheiden. Allerdings lebte in dem ganzen elsässischen Bürgertum ein politischer Geist von französischer Herkunft, der die politischen Ideale der Deutschen nicht schätzte. Diese Klasse, welche durch die große Revolution zu Einfluß gelangt war, schwor auf die ‚Ideen von 1789' und hatte eine Vorliebe für die französische Sprache, deren Aneignung ihren Vätern so harte Arbeit gekostet hatte. Aber der geistig lebendige Teil dieser Bürgerschaft suchte doch mehr und mehr den Anschluß an deutsche Kultur. Nur wollte er sich nicht von deutschen Oberlehrern schulmeistern lassen. Das Leben hat in sich eine Heilkraft für die moralischen Schäden, welche menschlicher Unverstand und die Unvernunft der Geschichte angerichtet hat. Indem jeder Tag neue Forderungen stellt und zu deren Erfüllung neue Kombinationen gemeinsamen Handelns herbeiführt, treten allmählich alte Beschwerden zurück und werden auch lebhaft empfundene Gegensätze überwunden. Dieser Entwicklung konnte man im Elsaß um so mehr vertrauen, als der nationale Gegensatz tatsäch-

lich nur in der Vorstellung bestand, in der Wirklichkeit aber keinen Grund hatte. Die Vollendung der deutschen Wiedergeburt des Elsaß war nur eine Frage der Zeit und hatte nichts Beunruhigendes für jeden, der warten konnte.

Was die Regierung tun mußte, hat Bismarck gleich nach der Annexion klar ausgesprochen. Sie mußte an den urdeutschen Partikularismus der Bevölkerung anknüpfen und den Beweis liefern, daß für das Elsaß innerhalb des Deutschen Reichs eine viel höhere Stufe der Selbständigkeit erreichbar war, als Frankreich jemals zugestehen konnte. Alle verantwortlichen Leiter der Landesverwaltung haben diesen Grundgedanken der Elsaßpolitik vertreten und die Autonomie des Landes erstrebt. Aber diesem Streben stand zu jeder Zeit eine vor allem von den Konservativen vertretene Meinung gegenüber, daß die Elsässer nicht durch die Zeit und gutes Regiment zu gewinnen, sondern durch Gewaltmittel umzustimmen seien. Die Armee war immer der Meinung, in der militärischen Disziplin ein Mittel zu besitzen, um die ihr überantworteten Menschen nicht nur technisch auszubilden sondern auch mit einem neuen Geist zu erfüllen. Sie traute sich die Fähigkeit zu, ‚Geist zu machen', und verlangte dieselbe Leistung von der bürgerlichen Verwaltung an der leider großen Zahl von Individuen, die außerhalb des Heeresverbands standen. Wo das gewünschte Resultat ausblieb, mußte die Verwaltung daran schuld sein. Fragte man gelegentlich, wie diese es anfangen solle, die Geister umzuschaffen, so mußte man hören, daß es darauf ankomme, den französisch gesinnten Elsässern Übles zuzufügen. Man dachte sich also die Arbeit der Verwaltung als einen dauernden Krieg gegen Gefühle und Stimmungen, ohne zu bedenken, daß diese Methode nur dazu führen konnte, die noch vorhandene Unzufriedenheit mit der deutschen Herrschaft zu verewigen. Während des Kriegs, wo die Militärs das Land beherrschten, haben sie ihre Regierungskunst erprobt. Sie haben dadurch die Erfolge der ruhigen und besonnenen Verwaltung des Landes zerstört und die Stimmung der Bevölkerung für den Empfang der Franzosen vorbereitet.

Aber wie denn im allgemeinen das Unverständige, aber effektvoll Vertretene, Stimmung macht, so wurde auch die öffentliche Meinung Deutschlands in weiten Kreisen durch diese militaristische Ansicht beherrscht. Die Regierung hat sich dadurch nur ausnahmsweise, in Momenten großer politischer Erregung, beirren lassen und ist schließlich immer in die von Bismarck gewiesene Richtung auf die Autonomie des Landes zurückgekehrt. Die Entwicklung vollzog sich infolge der immer wieder auftretenden stimmungsgemäßen Widerstände der herrschenden Kreise langsam. Aber im Jahre 1911 war doch eine Verfassung zustande gekommen, welche dem Lande allerdings die volle Gleichberechtigung eines Gliedstaats im Reiche noch vorenthielt, ihm aber doch eine von der Gesetzgebung des Reichs unabhängige Legislative gab, die auf demokratischen Prinzipien beruhte und der Bevölkerung die Möglichkeit gab, auf den gesamten Staatsbetrieb den entscheidenden Einfluß zu üben. Es fehlte nur noch ein dem Reich gegen-

über selbständiges Staatsoberhaupt mit der daraus folgenden gleichberechtigten Vertretung im Bundesrat. Bei ruhigem Fortschritt war die Vollendung der Autonomie trotz der in der Reichsverfassung liegenden Schwierigkeiten unabwendbar. Der letzte Schritt mußte allerspätestens beim Ausbruch des Weltkriegs geschehen. Ein selbständiger Staat Elsaß-Lothringen hätte niemals bei den Friedensverhandlungen als willenloses Objekt behandelt werden können. Die Sieger hätten sich mit einer Trennung des Landes von Deutschland begnügen müssen, wenn eine auf unanfechtbarem Rechtsboden stehende Volksvertretung die Selbständigkeit des Landes gefordert hätte. Die Autonomie war im Falle des Siegs keine Gefahr, im Falle der Niederlage die einzige Rettung.

Als die Verfassung von 1911 in Wirksamkeit trat, vereinigten sich die unversöhnlichen Elemente des Landes zu einem letzten Widerstande. Unter dem Namen des ‚Nationalismus' erhob der Protest von 1871 noch einmal sein Haupt. Es dürfe im Elsaß keine Parteien geben, war die Losung, das ganze Land müsse einig sein gegen die deutsche Regierung. Es war die Zeit, wo in Frankreich Maurice Barrès die Leitung der Patriotenliga übernahm und in seiner ersten Rede das Schreckgespenst einer deutsch-französischen Verständigung beschwor. Die große Frage ‚Krieg oder Frieden' beherrschte auch den Wahlkampf im Elsaß. Aber die Nationalisten erfuhren eine vernichtende Niederlage, nicht einer ihrer Kandidaten erlangte einen Sitz in der neuen Volksvertretung. Diese hat die Hoffnungen, mit denen man sie begrüßte, in vollem Umfange erfüllt und mit der Regierung zusammen gute und nützliche Arbeit verrichtet. Wenn es zu Konflikten kam, so trug daran immer ein Vorstoß im Sinne der Gewaltpolitik die Schuld, zu welchem die Regierung durch militaristische Hetze von Berlin aus bestimmt war. In dem alemannischen Charakter liegt ein trotziger Wille zur Behauptung seiner Eigenart, der sich mit Lebensklugheit und Unterwerfung unter das Unvermeidliche verträgt. In den ersten Jahrzehnten der deutschen Herrschaft war das Elsaß stumm gewesen. Jetzt hatte man ihm die Zunge gelöst. Daher wurde nun Lärm geschlagen, wenn die Elsässer den Verdacht faßten, daß man sie mit Gewaltmaßregeln anders machen wolle, als sie waren. Der Widerspruch der Abgeordneten nahm in solchen Fällen einen polternden, mißtönenden Charakter an. Es gab im Landtage einige Sitzungen mit leidenschaftlicher, temperamentvoller Aussprache. Aber wenn der Sturm vorüber war, wurde die ruhige Arbeit anstandslos fortgesetzt. Die elsässische Frage war auf dem besten Wege zu einer vollständigen, alle Teile befriedigenden Lösung.

Selbstverständlich hatte die Bevölkerung im Laufe weniger Jahre ihren Charakter nicht verändert. Sie war ohne Ehrfurcht für die in Deutschland wirksamen politischen Traditionen. Der Landtag bestand, entsprechend dem konfessionellen Verhältnis, zu zwei Dritteln aus Vertretern der katholischen Politik, das übrige Drittel war zwischen Sozialdemokraten und bürgerlichen Demokraten gleich geteilt. Keiner der Abgeordneten konnte

vor den Anforderungen preußischer konservativer Staatsanschauung bestehen. Alle Elsässer ohne Ausnahme sind Demokraten. Eine politische Autorität, der man sich mit religiösem Glauben verpflichtet fühlt, gibt es für sie nicht. Es gab im Elsaß Bourgeoisdemokraten, schwarze Demokraten und rote. Aber Demokraten waren sie alle. Wenn die Elsässer einen eigenen Staat haben sollten, müßte dieser so beschaffen sein, wie es der Gesinnung der Bevölkerung entsprach. Aber von einem nationalen Widerspruch gegen die Zugehörigkeit zum Deutschen Reiche war keine Spur mehr. Wären uns noch zehn Jahre Frieden beschieden gewesen, so war die Vollendung der Autonomie und die endgültige Lösung des Problems von 1871 sicher.

Aber diese Aussicht war ein Alarmruf nicht nur für Maurice Barrès und seine Patrioten, sondern auch für die alldeutschen und militaristischen Kreise in Deutschland. Sie forderten von den Elsässern, daß sie alle Eigenschaften ablegten, welche an die zweihundertjährige politische Gemeinschaft mit Frankreich erinnerten. Für dieses Ziel und das dazu angemessene Gewaltverfahren erfand die alldeutsche Presse den geschmackvollen Namen der ‚Eindeutschung'. Dazu gehörte nicht nur das Abschwören demokratischer Ketzerei und die gläubige Verehrung des Obrigkeitsstaats, sondern auch die Feindschaft gegen Frankreich. Gerade diese Leistung war auch den bestgesinnten, wahrhaft deutsch fühlenden Elsässern unmöglich. Ein Straßburger Pfarrer, der wegen seines unverhohlenen Eintretens für Deutschland bei dem Einzug der Franzosen das Elsaß verlassen mußte, sagte bei Beginn des Krieges nach den ersten deutschen Siegen auf der Kanzel: ‚Es gibt viele Elsässer, welche mit dem Kopfe Deutschlands Sieg wünschen, aber mit dem Herzen französische Niederlagen beklagen.' Die gut deutsch gesinnten Elsässer waren aus innigster Überzeugung Pazifisten. Sie fürchteten nichts mehr als einen neuen deutsch-französischen Krieg, und hatten in ihrem eigenen persönlichen Erleben die Gewißheit, daß Deutsche und Franzosen keineswegs von der Natur verurteilt sind, sich ewig zu hassen. Es schien ihnen die providentielle Bestimmung des Elsaß, zwischen beiden Nationen und beiden Kulturen zu vermitteln. So hatte schon Oberlin, der berühmte Wohltäter des Steintals, gesagt: ‚Je suis Germain et Français tout ensemble.' Die Bestrebungen des Verbands für internationale Verständigung fanden in Straßburg warmes Verständnis. Öffentliche Versammlungen, bei denen deutsche und französische Friedensfreunde redeten, konnten mit gutem Erfolg veranstaltet werden. Selbst unter den französisch gesinnten Elsässern gab es doch nur wenige, welche die Erfüllung ihrer Wünsche um den Preis eines Kriegs vertraten.

Autonomie und Frieden waren also der sichere Weg zur Vollendung dessen, was man im Elsaß wünschen konnte. Aber dem Militarismus war beides gleich zuwider. Der letzte kommandierende General in Straßburg hatte sich schon vorher durch Verhöhnung des Pazifismus in öffentlicher Rede bekannt gemacht. Im Juni 1913 präsidierte er, da der Statthalter in Berlin war, dem Bankett zum Regierungsjubiläum des Kaisers. Seine

Tischrede vor einer sehr großen, meist aus Elsässern bestehenden Gesellschaft, schloß mit der Verkündigung, daß der Krieg kommen müsse und kommen werde. Der allgemeine Glaube an die Unvermeidlichkeit des Krieges ist eine seiner Hauptursachen gewesen. Es ist ja begreiflich, daß die Offiziere den Krieg wünschen, daß sie selbst einen unglücklichen Krieg dem ewigen Frieden vorziehen. Bismarck wollte die Kriegslust im Generalstabe nicht missen. Er hielt sie für ungefährlich, sofern nur die verfassungsmäßigen Kompetenzen gewahrt würden. Aber im Elsaß hielten sich die militärischen Autoritäten von der Rücksicht auf Kompetenzen entbunden, weil ihnen, wie sie sagten, die Verteidigung der Westmark oblag. Zwischen dem Straßburger Generalkommando und der alldeutschen Presse bestand eine offenkundige Arbeitsgemeinschaft. Eine tendenziöse Berichterstattung bearbeitete die öffentliche Meinung in dem Sinne, daß es im Elsaß sehr schlecht stehe, daß, infolge der Schwäche der Regierung, die französische Propaganda stetige Fortschritte mache und daß in dem bevorstehenden Kriege die Sicherheit der Truppen und der militärischen Operationen bedroht sei. Durch das Institut der Reserveoffiziere gingen in der Vorkriegszeit die militaristischen Anschauungen in die herrschenden Bürgerkreise über. Jeder Kaufmann, jeder Oberlehrer und jeder Amtsrichter legte Wert darauf, zu beweisen, daß er hinter den Berufsoffizieren an Schneidigkeit nicht zurückstehe. Wer, wie ich, auf ein Menschenalter deutscher Arbeit im Elsaß zurückblickte und die großen Fortschritte in diesem Zeitraum ermessen konnte, den mußte die Unvernunft der militaristischen und alldeutschen Kritiker empören. Aber der Kampf dagegen war vergeblich, weil in Berlin ein leistungsfähiger Staatsmann fehlte.

Ermutigt durch den Rückhalt an derjenigen Presse, welche das Privilegium des Patriotismus zu besitzen glaubte, benutzte die militärische Gewalt die erste Gelegenheit zu einer politischen Kundgebung. In Zabern hatte sich ein junger Leutnant durch Beschimpfung der Bevölkerung verhaßt gemacht und bekam deshalb gelegentlich auf der Straße mißbilligende Zurufe zu hören. Die einzig vernünftige Erledigung der Sache war natürlich die Beurlaubung des Leutnants. Statt dessen wurde seiner Person eine besondere Bewachung gegeben, in deren Begleitung er seine Ausgänge in der Stadt machte, was die öffentliche Aufmerksamkeit erst recht erregte, die Wiederholung unfreundlicher Zurufe nicht ausschloß und gelegentlich Ansammlungen einer größeren Anzahl von Menschen veranlaßte. Zu einer Störung der öffentlichen Ordnung kam es nicht. Darum mußte eine solche künstlich herbeigeführt werden. An einem Abend wurde plötzlich Alarm geschlagen, was natürlich zur Folge hatte, daß alle Welt auf die Straße stürzte. Als dann der Schloßplatz mit Menschen vollgestopft war, wurden Maschinengewehre aufgefahren und der Menschenmenge sofortiges Auseinandergehen befohlen. Als dies selbstverständlich nicht im Handumdrehen zu machen war, stürzten sich die Soldaten unter die Menge, packten, wen sie bekamen, und schleppten die wahllos Ergriffenen

in die Keller der Kaserne, wo sie bis zum Mittag des folgenden Tags ohne Vorführung vor den Richter eingesperrt blieben. Die Krönung des militärischen Landfriedensbruches war das freisprechende Urteil des Kriegsgerichts und der Sturz der gesamten Landesregierung, welche selbstverständlich außerstande gewesen war, die militärische Aktion vor dem Landtag zu vertreten. Das Deutsche Reich in seinen höchsten Organen nahm Partei für die militärischen Missetäter und auch der anfängliche Widerspruch des Reichstags blieb ohne Folge. Man muß diese Vorgänge im Elsaß erlebt haben, um ganz zu verstehen, was Zabern bedeutete. Die überzeugten Anhänger Deutschlands waren enttäuscht und bestürzt und die französisch Gesinnten hatten Mühe, ihre Genugtuung zu verbergen. Leider war auch die Haltung der Deutschen im Elsaß gegenüber dem Unrecht, das man dem Lande angetan hatte, nicht geeignet, die Gemüter zu versöhnen. Gegenüber einem solchen Rechtsbruch hätten alle Juristen des Landes einstimmig protestieren müssen. Statt dessen unternahm es das berühmteste Mitglied der Straßburger Juristenfakultät, das Verfahren der militärischen Befehlshaber zu beschönigen. Ich war damals Mitglied der ersten Kammer des Landtags. Diese dem Lande durch die Verfassung von 1911 oktroyierte erste Kammer war der Demokratie, welche die unbeschränkte Herrschaft einer Volkskammer erstrebte, sehr unwillkommen. Sollte sie Vertrauen gewinnen, was man im konservativen Interesse wünschen mußte, so durfte sie in einer Angelegenheit, welche das Volk auf das tiefste erregt hatte, nicht schweigen, sondern mußte sich durch die Beteiligung an dem Protest der Zweiten Kammer als ein Stück Volksvertretung bewähren. Um jede unnötige persönliche Schärfe zu vermeiden, wurde eine Interpellation an die Regierung mit folgendem Wortlaut beschlossen: ‚Was gedenkt der Statthalter zu tun, um dem Lande die Sicherheit zu verschaffen, daß die Inhaber militärischer Kommandogewalt in Elsaß-Lothringen sich in Zukunft innerhalb der gesetzlichen Schranken ihrer Befugnisse halten?‘ Die elsässischen Mitglieder der Kammer hatten den berechtigten Wunsch, daß ein Altdeutscher die Interpellation begründe. Da der allverehrte Dr. Back, der ehemalige Bürgermeister von Straßburg, durch Rücksicht auf seine Gesundheit verhindert war, so fiel mir diese Aufgabe zu. ‚Ich begreife und teile‘, sagte ich im Eingang meiner Rede, ‚die Empfindung der Elsaß-Lothringer, welche die Verletzung ihrer Ehre durch Wort und Tat und ohne Sühne beklagen. Aber persönlich fühle ich die ganze Schwere des Unrechts, das in Zabern geschehen ist, vor allem als Preuße, dem die Ehre des preußischen Namens am Herzen liegt. Der preußische Staatsgedanke ist nicht identisch mit Säbelherrschaft. Der Begründer der preußischen Weltstellung ist zugleich der Organisator der Justiz und der Schöpfer des Rechtsstaats in Preußen. Der Krieg der bewaffneten Macht gegen das Bürgertum ist nicht preußisch im Sinne der Hohenzollernkönige.‘ Es war in der Tat nicht der Geist des preußischen Staats, der sich in Zabern geltend machte, sondern der einst von Joseph Görres geschilderte

‚starre Knochenmann, dem man zu viel Ehre antut, wenn man einen Geist ihn nennt‘, ‚das böse Gespenst, das durchaus nicht ablassen will, im preußischen Staat umzugehen und Unheil anzurichten‘. Dieses Gespenst arbeitet immer zugunsten des Feindes. Görres' Worte stehen in seinem ‚Athanasius‘, der Streitschrift, welche durch das gewaltsame Vorgehen der preußischen Regierung gegen den Erzbischof von Köln veranlaßt war. Als Talleyrand die Einsperrung des Erzbischofs erfuhr, sagte er: ‚Voilà qui peut nous rendre la ligne du Rhin‘.* Bei der Abstimmung in der ersten Kammer wurde eine Resolution, welche die Mißbilligung des Verhaltens der Militärbehörden aussprach und Garantien gegen die Wiederholung forderte, mit 33 gegen 3 Stimmen angenommen.

Zabern hatte das Vertrauen in die Regierung tief erschüttert. Es hätte langer Zeit bedurft, um ein normales Verhältnis zu der Bevölkerung wiederherzustellen. Aber der Sieg des Militarismus hatte auch das Vertrauen auf die Erhaltung des Friedens vernichtet. Der Kriegsausbruch gab den militärischen Befehlshabern die unbeschränkte Herrschaft im Lande, die Gelegenheit, den französisch gesinnten Elsässern ‚Übles zuzufügen‘ und die ‚Eindeutschung‘ durchzuführen. Es begann nun ein wilder Sturmlauf gegen die französische Sprache, auch in denjenigen Landesteilen, wo diese die Volkssprache war, und eine sinnlose Verfolgung von Menschen, die für französisch gesinnt oder, was ebenso schlimm war, für Pazifisten galten. Der Mißbrauch des Kriegsrechts war in allen am Kriege beteiligten Staaten derselbe. Es wäre unrecht, den deutschen Militarismus härter zu beurteilen als den französischen, englischen und amerikanischen. Aber er hatte gerade im Elsaß besonders verhängnisvolle Wirkungen, weil er die stille und gesegnete Arbeit eines halben Jahrhunderts vernichtete und die Volksstimmung für den Empfang der Franzosen als der Befreier von unerträglicher Willkürherrschaft vorbereitete.

Im letzten Jahre ist der erste Band eines Buchs erschienen: ‚L'Alsace et les Alsaciens pendant la guerre.‘ Der Verfasser gibt in diesem ersten Bande eine Sammlung von Leidensgeschichten solcher Personen, die durch die Militärgewalt im Elsaß ihrer Freiheit beraubt und teils in Gefängnissen eingesperrt, teils nach Deutschland deportiert wurden. Am Schlusse ist eine Zusammenstellung von ungefähr 1400 solchen Freiheitsberaubungen mit Angabe der Zahl der Hafttage und der Tage des Zwangsdomizils. Der Verfasser ist in seiner deutschfeindlichen Leidenschaft so befangen, daß er gar nicht merkt, in wie hohem Grade seine Darstellung geeignet ist, den deutschen Militarismus, den er anklagen will, zu entlasten. So hat man z. B. der Militärverwaltung ihre schlechte Behandlung der elsässischen Soldaten, die grundsätzliche Verweigerung jedes Heimatsurlaubs vorgeworfen. Wenn es aber wahr wäre, was Herr Jules Weill von den im deutschen Heere dienenden Elsässern sagt: ‚Ils travaillèrent en

---

* Duchesse de Dino. Chronique Bd. II, S. 239.

silence et contribuèrent pour une belle part à la grande débâcle teutonne', so wäre damit die Militärverwaltung gerechtfertigt. Zweifellos hat es an elsässischen Überläufern nicht gefehlt, wer kann sich darüber wundern? Aber das Gesamturteil über viele Tausende braver Elsässer ist eine schwere Beleidigung. Von der Arbeit für die Autonomie des Elsaß sagt Herr Weill, man habe diese erstrebt ,en vue de rendre d'abord l'Alsace aux Alsaciens et de la réintégrer ensuite dans le sein de la patrie française'. Das ist gerade das, was die deutschen Gegner immer behauptet haben, was wir, die Freunde des Landes, täglich widerlegen mußten. Ich kann Herrn Jules Weill nicht als den Vertreter der guten Gesellschaft des Landes anerkennen und weigere mich entschieden, die zahlreichen elsässischen Politiker aller Parteien, mit denen ich im Landtag und in freundschaftlichem Verkehr zusammengekommen bin, als Lügner und Schwindler zu betrachten. Es war ihnen ernst, wenn sie die Vollendung der Autonomie des Landes innerhalb des Deutschen Reiches als ihr Programm verkündigten. Herrn Jules Weill tariere ich eher auf die Zugehörigkeit zu der kleinen, unsauberen Bande, die im ,cercle des étudiants' aktiv war und mit der Beschimpfung des Denkmals Kaiser Wilhelms I. ihre erste und einzige Heldentat verrichtet hat. Diese Leute bildeten eine Minderheit, von der Deutschland nichts zu fürchten hatte. Es ist aber wichtig, daß die Publikation des Herrn Jules Weill noch einmal bekundet, wie französische Chauvinisten und deutsche Militaristen trotz entgegengesetzter Ziele in der Beurteilung des elsässischen Volkes einig waren und sich in ihren Bestrebungen gegenseitig unterstützt haben.

Die freudige Aufnahme, welche die Truppen im November 1918 in den Städten des Elsaß gefunden haben, macht mich in meiner Beurteilung der Elsässer nicht irre. Ich habe mich, auch vor Zabern, niemals der Illusion hingegeben, daß die Masse der Bevölkerung von deutscher Vaterlandsliebe erfüllt sei. Man mußte sich mit der Einstellung des Protestes und der aktiven Beteiligung an dem Aufbau eines dem Deutschen Reiche eingegliederten Staates zufriedengeben und das Weitere der Zeit überlassen. Zahlreiche Elsässer aus den Kreisen von geistiger Bildung haben die Heimat verlassen, weil sie die Vorstellung, in einem französischen Elsaß zu leben, nicht ertragen konnten. Die Mehrheit aber folgte Stimmungsimpulsen, als sie den Franzosen zujubelte. Alle Leiden der Kriegszeit, die schlechte Ernährung, besonders das dem Elsässer abscheuliche schwarze Brot, wirkten gegen Deutschland, und die militärische Tyrannei vollendete den Widerwillen. Der Einzug der Franzosen bedeutete das Ende der Kriegsbedrängnisse. Außerdem aber vollzog sich ein Wiederaufleben der französischen patriotischen Gefühle, die 1871 geherrscht hatten. Das Elsaß war in den zwei Jahrhunderten der Franzosenherrschaft ohne Zweifel französisch gesinnt geworden. Im Jahre 1854 nannte Ludwig Spach, der später ein guter Deutscher geworden ist, das Elsaß ,la province je ne dirai pas la plus gauloise mais la plus patriotique de l'Empire français'. Unter dem Drange der Kriegsnot war dieses Franzosentum neu erstanden. Herr Jules Weill schreibt: ,Les cruautés

commises pendant la guerre ont créé une Renaissance française en Alsace.' Ich glaube ihm das um so mehr, da er sich hier selbst widerspricht. Denn er behauptet an anderen Stellen, daß die Elsässer sich 47 Jahre lang im Heimweh nach Frankreich verzehrt hätten, in welchem Falle es einer solchen Renaissance nicht bedurft hätte. Übrigens stammten alle die Jubelberichte über den Empfang der Franzosen aus den Städten. Wie manches elsässische Dorf den Einzug der Sieger in dumpfem Schweigen trauervoll erlebt hat, kann man nicht in den Zeitungen lesen, sondern nur gelegentlich durch mündliche Berichte erfahren.

Für das Urteil über die deutsche Arbeit im Elsaß sind die Vorgänge beim Kriegsausgang ohne Bedeutung. Die Vollendung dieser Arbeit setzte die Dauer des Weltfriedens voraus. Mit dem Ausbruch des Krieges war sie preisgegeben und die Herrschaft am linken Ufer des Oberrheins wieder eine europäische Frage geworden. Der Militarismus war nicht, wie unsere Feinde angeben, eine deutsche, sondern eine europäische Erscheinung. Unter der stillen Förderung Frankreichs siegte er in St. Petersburg und brachte durch die allgemeine Mobilmachung des russischen Heeres die aussichtsvolle Arbeit der Diplomatie zum Scheitern. Durch den Einfall in Belgien wurde England, durch den unbeschränkten Unterseebootskrieg Amerika in den Krieg gezwungen. Überall ein Sieg des Gewaltprinzips über die Politik, eine unermeßlich vergrößerte Wiederholung des Vorgangs von Zabern. In diesem Zusammenhang mit der Weltpolitik liegt die geschichtliche Bedeutung der so hoffnungsvoll begonnenen und tragisch beendeten deutschen Elsaßpolitik.

# Rasse und Menschheit
## Von Joseph Aquilin Lettenbaur

I.

Rasse und Menschheit stehen in der heutigen Anwendung dieser Begriffe vielfach in ausgesprochenem Gegensatz. Nicht nur Individuen, nein, ganze Menschen- und Völkergruppen scheiden sich, indem sie ihre sozialen oder politischen Anschauungen auf den Rasse- oder den Menschheitsbegriff aufbauen. Als Beispiel für die letztere Einstellung mag Amerika (Vereinigte Staaten) genannt werden, dessen Volkspsyche vollkommen und einheitlich vom Glauben an die Menschheit beseelt ist, obwohl kein Land der Erde vielleicht so viel Ursache hätte, das Rassenproblem an sich selbst zu studieren.

Daß die Menschheit als solche ein Ganzes sei, daß alle Individuen innerhalb dieses Ganzen mit gleichen Rechten geschaffen (‚all men are created equal', Einleitung zur Unabhängigkeitserklärung vom 4. Juli 1776) und je nach den ihnen innewohnenden Fähigkeiten letztlich zu gleichen Zielen berufen seien, daß Amerika vom Schicksal ausersehen sei, die Gesamtheit der Menschheit zu fördern (‚Unsere ganze Geschichte mutet mich an wie ein letzter Versuch der göttlichen Vorsehung zu Gunsten des ganzen Menschengeschlechts.' Ralph Waldo Emerson.), ist dem Amerikaner politisches Glaubensbekenntnis und Axiom.

Daß es dabei innerhalb des eigenen Herrschaftsbereichs Neger gibt, die evident nicht an dieser allgemeinen Gleichheit teilnehmen, ist nur scheinbar eine Inkonsequenz. Sie bilden eine Rasse — wer wollte das leugnen? — mit anders gearteten Anlagen und mit Eigenschaften, die nicht — oder noch nicht? — denen der weißen Kulturbevölkerung angepaßt sind, gehören aber nach den amerikanischen Elementarbegriffen zur Menschheit wie alles, was sonst das Antlitz und die Seele des Menschen und die Keime zur Entwicklung dieser Seele trägt. Das aus christlicher Anschauung hervorgegangene, leider viel belachte Wort von der ‚unsterblichen Negerseele' ist dem wurzelechten Amerikaner kein Gegenstand der Heiterkeit (wie denn den Amerikaner überhaupt ein wohltuendes noli me tangere gegenüber allen Grundproblemen des Christentums auszeichnet), zumal wenn er sich erinnert, daß der Rhythmus und die wehmutsvolle Süßigkeit, die der eingeborenen amerikanischen Musik eigen sind, vom Süden mit seiner schwarzen Bevölkerung kommen. Hätte die Negerseele nichts als diese Klänge und Harmonien dem weißen Ansiedlervolk gegeben (musikalisch durch Berufene dann wieder verwertet), so gälte dieses Einbringen allein schon als ein Passierschein in die Gemeinschaft der Menschheit. Ich habe hier absichtlich eine Rasse als Beispiel gewählt, die, unmittelbar aus dem Sklavenleben hervorgegangen und in die Zivilisation verpflanzt, als die verachtetste, ‚minderwertigste' angesehen wird. Der Bantuneger in Südafrika, der Zulukaffer oder Basuto steht, wenn auch nicht intellektuell, so doch in seinen ethischen Werten höher.

Es ist vielleicht nicht unnötig, darauf hinzuweisen, daß von Politikern, Staatsmännern, Journalisten, von Männern, die auf hoher Bildungsstufe stehen, aber gerade über eine Disziplin neuesten Datums, die ‚Vererbungslehre', offenbar nichts wissen, ein ganz naiver Mißbrauch mit dem Begriff ‚Rasse' getrieben wird, dessen Konsequenzen auf sozialem wie auf politischem Gebiet bedenklich sind. Man spricht von Rassenkultur und Rassenkriegen und meint damit Nationalitätenkultur und Kriege zwischen Nationen. Wer heute von einer germanischen oder französischen oder angelsächsischen oder gar einer slawischen Rasse spricht, dem ist entweder das Wesen von Rasse in biologischer Auffassung fremd oder er gebraucht einen wissenschaftlichen Terminus in einem veränderten Sinn mit weitausgreifender Lizenz.

Man identifizierte bisher Völker und Rassen in dem Glauben an deren mehr oder minder nachgewiesene Reinrassigkeit; man sprach von Mischrassen und knüpfte an diesen schon an und für sich etwas fragwürdig gewordenen Begriff Folgerungen unbeweisbarer Art. Man hielt es für eine mehr oder minder ausgemachte Sache, daß Mischrassen ihrem Bastardcharakter entsprechend vornehmlich die schlechten und nur ausnahmsweise die guten Eigenschaften der beiderseitigen Stammeltern erbten, und zog die weiteren entsprechenden Schlüsse auf die Mischvölker. Man glaubte aber vor allem an die Konstanz der Mischrassen in dem Sinne, daß die ‚Bastarde', denen man die angedeutete Qualitätenerbschaft zuschrieb, in der Inzucht oder der Vermengung mit anderen Bastarden eine fortlaufende Bastardgeneration erzeugten, die, wie man weiter folgerte, einen konstanten Abstieg zur ‚Minderwertigkeit' bedeutete. Diesen landläufigen und selbst in hohen Bildungsschichten noch vielfach auftauchenden Ansichten hat die Wiederentdeckung der Mendelschen Spaltungsgesetze* ein Ende bereitet.

Nach diesen Gesetzen bleibt das Mischprodukt zweier Rassen bei fernerer Inzucht nicht konstant, begründet keine dauernde Halbblutrasse, sondern spaltet zu einem wesentlichen, zahlenmäßig feststellbaren Bruchteil wiederum nach den ursprünglichen Stammrassen auf. Bei konsequenter Inzucht müßte dieser Prozeß des Aufspaltens schließlich zur Wiederherstellung der ursprünglichen Rasse führen. Es gibt also keine Reinzüchtung aus einer Bastardgeneration; die Nachkommen sind stets wieder der Aufspaltung unterworfen.

In dem Rassengemenge, wie es namentlich einzelne Kolonialländer aufweisen, ist es beinahe unmöglich, die Abstammungskomponenten noch zu ermitteln und demgemäß das Aufspalten nach bestimmten Stammrassen festzustellen. Die hundertfältigen ‚Störungen' des Prozesses, der bei der Inzucht klare Ergebnisse aufweist, durch unberechenbare Aszendenz und Blutmengung lassen den Beweis für eine mangelnde Konstanz bei den Mischrassen im Menschengeschlecht noch in der Schwebe, denn der Prozeß des ‚Ausmendelns' ist bei einem Gemenge, das sich aus hunderterlei Rassen,

* Vgl. die ausführliche und lichtvolle Darstellung der Mendelschen Gesetze von Professor Dürken im Juliheft 1921/22 des Hochland.

Sippen, Stämmen und Völkern gebildet hat, nicht mehr wahrnehmbar. Experimentelle Beweisführung könnte nur unternommen werden, wenn sich, um ein Beispiel zu geben, nachweisen ließe, daß im malaiischen Archipel auf einem abgeschlossenen Gebiet ein halbes tausend Weißer mit einem halben tausend Eingeborenenfrauen sich vermischt hätte und die Abstammung der Nachkömmlinge jeweils genealogisch nachgewiesen werden könnte. Ob eine solche ungewollte ‚Versuchsstation‘ der Vergangenheit auf irgendeiner Insel noch entdeckt wird, mag dahingestellt, aber eine Hoffnung für die Wissenschaft bleiben.*

Durch die Vererbungslehre sind heute zwar feste Richtlinien für die Rassenforschung gegeben, eine Fülle von Problemen aber, wie etwa die Frage der Neubildung von Rassen, ist noch unaufgehellt, und bestimmte, durch Beobachtung und Erfahrung offenkundige Erscheinungen können nicht mit den bisherigen Ergebnissen der Mendelschen Forschung aufgeklärt werden.

Wir nehmen im Prozeß der Vererbung gewisse Verschiedenheiten zwischen den Eltern und deren Nachkommen wahr, die nicht auf Bastardspaltung beruhen, erbliche Änderungen des Keimplasmas, aus unbekannten Ursachen, die in ihren Auswirkungen noch wenig ergründet sind — die sogenannten Mutationen (im Gegensatz zu Modifikationen, die durch Milieuverhältnisse bedingt und nicht erblich sind). Mutationen erzeugen neue Pflanzen- und Tierformen. Wir nehmen ferner in der Tierwelt durch Kreuzung entstandene neue Rassen wahr, die konstant bleiben. Wir sahen neue Geschlechter plötzlich auftauchen, die nach langem Entwicklungsprozeß im Kampf ungleichartiger ‚Gameten‘ schließlich zu einem unverkennbaren Einheitstypus, zu einer reinerbigen Linie gelangt sind, die in der Nachfolge und Vererbung manifest gewordene Eigenschaften aufweist. Wir sahen Rassen sich bilden durch Vermischung zweier gänzlich verschiedener Mischbestandteile (Weiße und Neger: Mulatten), die aber nach allem, was bisher bekannt ist und die Beobachtung zeigte, in dieser Bastardierung dennoch konstant blieben. Wir sehen endlich im Laufe der Geschichte stets neue Völkertypen auftauchen, die, einmal zu ihrem Formcharakter gelangt, den Eindruck der Reinerbigkeit machen, und sehen diese sich in ihrer Erscheinung auch konstant erhalten. Man denke beispielsweise hier nur an die Erscheinung der Mischvölker in der neueren Menschheitsgeschichte, der Preußen oder der Engländer.

Noch heute spaltet beim Engländer der Normanne auf mit seiner keck zugreifenden Eroberernatur sowie der Sachse mit seiner kühlen Bedächtigkeit und Ehrlichkeit, und dennoch ist der Einheitstyp, trotz der Permanenz der Kontraste, bei diesem Volk, das weit entfernt ist, einer auch nur annähernd einheitlichen Urrasse zu entstammen, ein unverkennbarer.

---

* Auch die durch den Untergang der ‚Emden‘ berühmt gewordene Kokosinsel (im englischen Besitz) wäre unseres Wissens eine interessante Mendelsche Beobachtungsstation.

Diese Geheimnisse und Widersprüche vermochte die neue Wissenschaft allein bisher noch nicht zu klären. Hier, bei der Bewertung der Menschenrasse mit ihren Seelenmerkmalen, darf das Moment der Psyche nicht ausgeschaltet werden, die, wie wir später sehen werden, den anderen Grundpfeiler für unsere Erkenntnis und Bewertung dessen bildet, was wir unter Rasse verstehen.

## II.

Was uns das Rassenproblem nicht nur wissenschaftlich so interessant, sondern menschlich wichtig macht, ist die Bewertung der Rasse. Man spricht von höheren und von niedrigen Rassen, man spricht von minderwertigen Rassen und richtet sein Handeln darnach ein. Die Rassenfrage ist entweder wissenschaftliches Objekt von hoher Bedeutung und als solches Gegenstand induktiver Forschung mit vielversprechenden Aussichten, wie im vorigen Abschnitt in aller Kürze angedeutet wurde, oder sie ist ein Problem ethisch-politischer Wertung, das in seiner Gegenwartsgestalt mehr Trennendes als Einigendes aufweist und sich eben dadurch in einen Gegensatz zum Universalbegriff der Menschheit stellt.

Gehen wir vom Tiere aus, so ist die Einschätzung der Rasse ihrem Werte nach gleichwie deren Unterscheidbarkeit verhältnismäßig einfach. Und dennoch deuten uns naheliegende Beobachtungen an Haustieren zum Beispiel bereits an, daß selbst hier die ‚edle' Rasse nicht immer mit edleren, von uns an diesen Tieren geschätzten Eigenschaften zusammenfällt. Wir wissen nicht, welcher ‚Rasse' der Hund entstammte, der den von niemandem wiedererkannten, heimkehrenden Hausherrn Odysseus erkannte und begrüßte. Wir wissen aber aus täglicher Erfahrung, daß ein undefinierbarer Hundebastard mitunter schätzbarere, höherwertige Eigenschaften aufweist als ein edelgezüchteter Rassehund, Eigenschaften, die uns das Wort des großen Mystikers Meister Eckehart, der ‚Gott auch im Auge des Hundes' sah, ins Gedächtnis rufen. Der Hund des Odysseus hat in der Entfaltung der hochwertigen Eigenschaften der Erinnerungstreue und der Anhänglichkeit über oberflächlicheres Menschentum hinaus den Menschen beschämt — ein feiner Zug des großen Seelenkenners Homer. Und so sind wir versucht, die wir Menschen aller Farben und primitiver Rassen kennen gelernt haben, mancherlei Grundeigenschaften, Seelenkräfte höherer Ordnung, die jene besitzen, über die zu stellen, die bei uns mehr rudimentär vorhanden als ausgebildet, im Prinzip hochbewertet, aber in der Übung unseres Gemeinschaftslebens verkümmert sind.

Man hat sich daran gewöhnt, vielfach unter dem Einfluß einer gewissen Standpunktsphilosophie (der, nebenbei bemerkt, die biologischen Unterlagen der Vererbung und Rassenbildung gänzlich fremd waren) den Wert der Rassen teils nach deren Effikazität, teils nach ästhetischen und weniger nach ethisch-sozialen Gesichtspunkten zu beurteilen. Der Bankrott der Intelligenz und der rüden Wirksamkeit, wie ihn der Weltkrieg gezeigt hat, deutet aber darauf hin, daß es Werte gibt, die mindestens ebenso hoch eingeschätzt werden

wollen. Selbst der reine Utilitarier wird nicht mehr von einer Nutzanwendung dieser Einsicht loskommen. Es gibt Grundtugenden, die als Seelenkräfte bei den einfachen, zurückgebliebenen Völkern wurzelstärker sind als bei den Völkern der Kultur. Wer immer mit niedriger stehenden Völkern in Berührung gekommen ist, hat erfahren, daß beispielsweise die Treue und absolute Ergebenheit, die unbedingte Verlässigkeit, das Sich-in-Stücke-hauen-lassen für den Herrn mehr bei Angehörigen solcher Rassen zu finden ist als bei dem Rassegenossen, der reflektiert und räsoniert. Man vertraut in Natal nicht dem ungleich höher stehenden Indier eine Botschaft an, die sicher ankommen muß, sondern dem Zulukaffer, der, leseunkundig, unter hunderterlei Rückfragen und Umwegen, dafür sorgt und dafür bürgt, daß die Botschaft ihr Ziel erreicht. Man braucht Züge dieser Art, die Dienertreue von einfachen Kawassen, die blinde Gefolgschaft der Negersklaven in den Südstaaten, die Soldatentreue der Askaris in Ostafrika, nur anzudeuten, um zu zeigen, daß hier noch Fähigkeiten edler Ordnung lebendig sind. Selbst einem Renaissancemenschen würde es kaum beigefallen sein, solche Grundeigenschaften als Akzessorien der kulturellen Minderwertigkeit abzutun, auch wenn er selbst und für seine ‚Privatmoral' mit Machiavelli ging und in der Praxis der ‚Borgia-Ethik' huldigte. Werden diese ‚Pflöcke', an die das soziale Bestehen der Menschheit befestigt ist, einmal gelockert oder vernichtet, so mag die Menschheit mit und ohne Intelligenzentfaltung getrost im Sumpf versinken. Doch neben diesen ‚hündischen' Eigenschaften, als welche der Herrenmensch der ‚edelgezüchteten Rasse' sie eintaxieren mag (obwohl er sie bei seiner Umgebung nicht missen möchte), gibt es Seeleneigenschaften höheren Grades, die mitunter geradezu vorbildlich bei den sogenannten niedrigen Rassen wohnen.

Mut ist das letzte Agens einer jeden Handlung, die an Größe heranreicht. Mut ist nicht der letzte Faktor für die Wirksamkeit; Finesse schlägt den Mut, aber sie wird ihn nie entthronen. Mut manifestiert sich als Mut der Überzeugung, Mut des Glaubens, Mut der Tat. Tapferkeit ist Mut der Tat, wenn es um das Leben geht. Kaum braucht man weiter auszuführen, daß der Mut in allen diesen Spielarten durchschnittlich öfter beim primitiven Menschen anzutreffen ist als bei dem, der bereits die Vorsicht kennt und schätzt. Daß er aber, in seiner ganzen edlen Größe, farbigen Rassen ebenso eigen ist wie den ‚Rassen' des Leonidas oder des Mucius Scaevola, möge ein kleines Beispiel aus der Geschichte von Bali zeigen. In der Kunst, edel zu sterben, wer hätte da die Balinesen vom Jahre 1906 übertroffen? In diesem Jahre mußten die Holländer auf der östlich von Java gelegenen Insel Bali militärisch einschreiten. (Es handelte sich um keine gewöhnliche Strafexpedition, sondern um Sein oder Nichtsein der holländischen Machtsphäre auf Bali.) Das ganze Fürstengeschlecht (mit Ausnahme eines Fürsten der Insel, dessen Verhalten später gewürdigt werden soll) weihte sich dem Untergang. Wohl wissend, daß sie gegen die Feuerwaffen der Weißen mit ihren Lanzenkriegern nicht aufkommen konnten,

stürzten sie sich den holländischen Bataillonen entgegen und blieben mit ihrem Gefolge auf dem Boden, dem sie entstammten. Die Frauen, die man gern geschont hätte, stürzten sich mit dem Kriß in der Hand den Truppen entgegen und stießen sich, soweit sie nicht von Kugeln getroffen waren, diese Schmuckwaffe selbst in die Brust.

Von einem einfachen Krieger aus diesem dunkelfarbigen Stamm der Balinesen wird uns berichtet, wie er mit einem Mut der Stoa starb, der von keinem Römer übertroffen werden konnte. Die Episode hatte sich vor dem ‚Puputan', dem freiwilligen Opfertod des Fürstengeschlechts, abgespielt.

‚Als holländische Truppen sich näherten, blieb ein Balier, mit einer Lanze bewaffnet, wie ein Standbild mitten auf dem Wege stehen, bis er niedergeschossen wurde. Seine Lanze stak vor ihm im Boden; die Kugeln pfiffen um seine Ohren, schlugen rings um ihn ein; er blieb stehen. In die Beine und die Brust getroffen, blieb er vornüber hängend auf seine Lanze gestützt noch aufrecht. Weitere Kugeln machten ihn niedersinken, doch in sitzender Stellung umfaßte er noch seine Waffe, bis er endlich tot zusammenbrach.'*

Faßt man Seelenkräfte nach dem Typus der einmaligen Vollendung, nicht nach der Harmonie mit sonstigen menschlichen Vollkommenheiten, so zeigt sich diese Vollendung bei farbigen Menschenkindern oftmals in einer der weißen Menschheit mindestens ebenbürtigen Höhe. Das gilt sogar für gewisse eigentliche Geisteskräfte. Wir überspringen Vor- und Zwischenstufen und werfen einen Blick auf Exponenten der ‚aristokratischsten' Geistesbetätigung — der Staatskunst und der Diplomatie. James Bryce (der nachmalige englische Botschafter in Washington Lord Bryce) führt als Beweis für die ungewöhnliche Begabung einzelner Farbiger in dieser Richtung in seinen ‚Impressions from South-Africa' neben anderen Typen den Basutohäuptling Moschesch an. Dieser habe es verstanden, in einem für ihn aussichtslosen Kampf gegen die Übermacht, in den er nur durch das übergroße Selbstvertrauen seiner Untertanen hineingedrängt worden war, ohne Preisgabe seines Prestiges die englische Armee zum Rückmarsch zu bewegen und Frieden zu schließen (1852) — eine Ruhmestat, die den Lenkern der Geschicke höher entwickelter Völker nicht immer gelang. ‚Moschesch genoß hierauf', bemerkt Bryce zu diesem Ereignis aus einem uns kaum wissenswerten Abschnitt der Menschheitsgeschichte, ‚den Ruhm, der einzige Negerhäuptling zu sein, der in einem Kriege mit England tatsächlich, wenn auch nicht formell, Sieger geblieben war.'

Vielfältige Beispiele von diplomatisch-staatsklugem Überblicken und Beherrschen eines Zustandes, bei dem die Leidenschaften der Allgemeinheit über die Überlegung zu dominieren drohten, ließen sich hier noch aus der Welt der farbigen Menschheit anführen, oftmals in Handlungen recht eindrucks-

* Nach van Kol ‚Zwerftochten door Bali'.

voller Form. Noch heute lebt im Bewußtsein der Völker im Osten ‚das Ei des Djilantik', das jener Balinesenfürst, als er die zum Kampf gegen die Holländer entschlossenen anderen Großen Balis von diesem aussichtslosen Unterfangen abzuhalten suchte, mit den Worten an die Mauer warf: ‚Wenn ein Ei mit einem Stein kämpfen will, wer unterliegt dann?'

Hat man unter farbigen Rassen längere Zeit gelebt, sie vorurteilslos betrachtet, so kommt man zu dem unabweisbaren Schlusse, daß die Menschennatur mit ihren Mängeln und ihren Vorzügen überall die gleiche ist, nur in ihrem Entwicklungsgang verschieden. Dieselben Züge von Ehrenhaftigkeit oder Schelmengesinnung, von List, Verschlagenheit oder Güte offenbaren den Seelenhintergrund beim farbigen wie beim weißen Menschen; ja, wer ein gutes Erinnerungs- und Klassifizierungsvermögen besitzt, vermag geradezu, von der dunklen Farbenskala nach der hellen transponierend, mitunter schmunzelnd, die gleichen Typen mit oftmals frappanter Ähnlichkeit wiederzuerkennen, denen er bereits unter der eigenen weißen Rasse einmal begegnet ist. Und die Erkenntnis wird, je tiefer wir in das Reich der Anschauung gelangen, immer gebieterischer, daß es eigentlich keine Seelenkraft, weder des Kopfes noch des Herzens, gibt, in der der Angehörige dieser ‚niederen Rassen' in seiner Vollendung nicht vereinzelt die ‚höhere Rasse' überträfe — die destillierte Intelligenz etwa ausgenommen, die in die Sackgasse führt. Gewiß ist die Summe der Eigenschaften und Fähigkeiten der niedrigen Völker der Summe der Kulturqualitäten und Leistungen, wie wir sie beurteilen und bewerten, nicht gleichwertig.* Die Menschen, die auf der niedrigeren Ebene stehen, dürfen darum aber mit ihren Grundeigenschaften und deren oft leuchtender Entfaltung noch nicht als minderwertig bezeichnet werden; sie sind anders, ursprünglicher, sie sind primitiv, wie wir das nennen, aber dennoch nur dem Standard der Entwicklung nach zurückgeblieben, Glieder und Typen der Menschheit mit Keimen, die möglicherweise als Zukunftswerte im Schoß der Menschheit schlummern. Die Seele des primitiven Menschen ist da; sie äußert sich nicht nur in Handlungen der Heroik oder höherer Ethik oder eigenartiger Intelligenz, wie wir gesehen; sie strebt nach dem Schönen, nach dem Veredelten, nach der Form. Wie dieses Formstreben in Würde und Anstand, Zeremoniell und beherrschter Art des Benehmens, in Kunstfertigkeit und Kunstschmuck von übertreffbarer Feinheit, vielfach die ‚kitschige' Kultur-

* Die Summe der Leistungen ist, nach dem Vorkommen bedeutenderer Persönlichkeiten gemessen, nachgewiesenermaßen bei den farbigen Völkern sogar eine außerordentlich geringere. So hat G. C. Ferguson festgestellt, daß unter Berücksichtigung der verschiedenen intellektuellen Leistungsfähigkeit und der verschiedenen Variabilität der Rassen und in Anwendung der Galtonschen Annahmen und Berechnungsweisen auf eine Million Weiße 248 ‚eminente' Personen zu erwarten sind, auf eine Million Mulatten 15 und auf eine Million Neger einer. (Mitgeteilt bei Richard Thurnwald, ‚Psychologie des primitiven Menschen', Handbuch der vergleichenden Psychologie 1922.)

genossenschaft der Abendländer schlägt, erschlägt — brauche ich wohl niemandem anzudeuten, der nur einmal einen Blick in diese Welt geworfen hat.

Selbst das Mitleid, die letzte und göttlichste Erwärmung des Menschenherzens durch die Religion der Liebe, jene Eigenschaft, die man so sehr geneigt ist den niedrigen Rassen abzusprechen und bei den abendländischen Völkern gemeinhin vorauszusetzen — auch das Mitleid ist bei ihnen im Urkeim zu entdecken und kann ebenso geweckt werden wie vor beinahe zwei Jahrtausenden bei den Völkern, die damals von der Kulturwelt als Barbaren, somit als minderwertige Wesen, angesehen wurden. Was ist zum Beispiel die Rücksicht, die ein farbiger Kutscher nimmt, der sich von der Cholera befallen weiß und sich noch zu seiner Herrschaft schleppt mit der Bitte, sich nach dem ‚Kampong' zurückziehen zu dürfen, um dort zu sterben, damit er der Herrschaft keine ‚susa' (Scherereien, Schwierigkeit) mache, was ist eine solche Rücksicht anders als (unberechnendes) Mitgefühl für andere? Wird solcher Altruismus durchgängig etwa bei den Kulturnationen angetroffen?

Wir sind weit entfernt, mit all diesen Bildern aus einer nicht allzu bekannten Welt eine Verherrlichung der farbigen Völker oder eine Apologie der Mischrassen zu geben; es mag uns selbst eine gewisse Überwindung kosten, hier ohne Seitenblicke auf die Vorgänge der letzten Zeiten zu reden, in denen die große Kultursünde, den primitiven Menschen als Werkzeug zum Vernichtungskampf gegen Seinesgleichen zu benutzen, zum Himmel schreit. Wir sind bewußterweise ferne von Rousseauschen Anwandlungen, der Rückkehr zum Naturzustand ein Wort zu reden. Wir haben nur in der Frage der Rassenbewertung und der Eingliederung auch der uns fremdesten Menschentypen in den Allgemeinbegriff Menschheit geflissentlich Beobachtungen aus den tieferen Schächten und Schichten in den Vordergrund gerückt, weil diese von starren Züchtern des höheren Menschentums, denen Moral- und Idealfähigkeit exklusive Eigenschaften der ‚Reinblütigkeit' sind, a limine abgelehnt werden. Wir wollten bei diesen Betrachtungen nur an Beispielen zeigen, daß die Einsicht, die aufs Ganze geht, auch nicht am niedrigsten Menschenwesen vorübergehen darf, und daß die Keime des Seelenlebens, wenn auch hier zumeist noch in Dumpfheit begraben, durch Vermischung mit den fortgeschrittenen Rassen zur Entwicklung kommen können. Nicht als Loblied auf die Völkerpromiscuität soll dieses letztere Wort gedeutet werden (die, beiläufig bemerkt, unbekümmert um Theorien ihren Lauf nimmt), sondern als Erklärung für eine gewisse Harmonie von Tatsachen in der fortlaufenden Wechselfolge der Menschengeschlechter, welche der Rassendoktrinär negiert.

## III.

Was die politischen Rassentheoretiker in der Auswertung ihrer Befunde übersehen, ist die Tatsache, daß Rasse und Nation recht disparate Größen sind, und es somit falsch ist, die Rassentheorie auch auf das Pro-

blem der Nation zu übertragen. Wo gibt es unter den bekannten Völkern Europas eine einheitliche Rasse, die sich mit einer Nation deckt? ‚Rasse, ein Begriff, welcher schon immer etwas Unbestimmtes an sich gehabt hat,‘ sagte schon Virchow, ‚ist in der neueren Zeit im höchsten Maße unsicher geworden. Seitdem die Politik die Frage der Nationalitäten angerührt hat, ist auch der Nativismus bei den Menschen gewachsen . . . Jedermann weiß, daß es keine einzige nationale Rasse gibt, die nicht durch Zuzüge von außen her ihre moderne Form gewonnen hat.‘

Jeder Schüler weiß bereits, von wievielen verschiedenen Stammeltern sich die heutigen Franzosen, Spanier oder gar die Engländer herleiten, deren Gewordensein aus Urbewohnern, Kelten, Sachsen, Dänen, Normannen aus den jeweiligen Etappen ihrer Geschichte offen ersichtlich ist. Macaulay weist in der Einleitung zu seiner Geschichte von England darauf hin, wie noch in den Zeiten von Johann ohne Land die Scheidung zwischen Sachsen und Normannen aufs schärfste markiert war und der Name Englishman bei den Normannen noch als ein Schimpf galt, während bereits hundert Jahre später ein Nachfolger (Eduard I.) stolz auf den englischen Namen war. Von diesem Zeitpunkt ab könne von einer Einheitlichkeit der englischen Nation gesprochen werden oder der ‚englischen Rasse‘, wie es vielfach fälschlich geschieht. Nichts vermag den Unterschied zwischen einer zu einer Einheit verschmolzenen Nation und der Rasse als Grundelement deutlicher zu veranschaulichen als eine Betrachtung der englischen Geschichte unter diesen Gesichtspunkten. Nicht viel anders liegen die Dinge bei uns Deutschen im Deutschen Reich, das trotz seiner sprachlichen und kulturellen Uniformität vielleicht nicht von einem Drittel ursprünglich germanischer Bevölkerung bewohnt wird.*

Wir alle entstammen einem Rassengemenge, und nicht nur aus den sogenannten kaukasischen, sondern vielfach ungeahnt und ungewußt auch aus den eingeborenen Völkern Asiens, Afrikas und Uramerikas. Wer ahnt es in Holland, daß dieser oder jener ‚echte Holländer‘ einen Großvater hatte, der aus Indien zurückgekehrt war mit einer malaiischen oder batakischen Stammutter seines Geschlechts? Wer weiß es, wieviele bedeutende Kaufleute oder Militärs, Gelehrte oder Staatsmänner von Weltruf den indischen Einschlag haben? Ich nenne keine Namen, doch hebe ich hervor, daß

* In seiner ‚Einführung in die experimentelle Vererbungslehre‘ 1919 gibt Professor Erwin Baur ein anschauliches Gleichnis aus der Pflanzenwelt. Er bemerkt, daß das, was wir heute als Menschenrasse bezeichnen, nichts anderes sei als eine sehr gemischt zusammengesetzte ‚Population‘. ‚Wenn wir etwa drei bis vier stark verschiedene, aber miteinander fertile und weiterhin aufmendelnde Antirrhinumarten (Löwenmaul) zusammen kreuzen und die Bastarde dann bei völliger Panmixie sich zu einem nach Millionen zählenden Bestand vermehren lassen, in welchem ferner sehr zahlreiche Mutanten auftreten und erhalten bleiben, dann bekommen wir ein Antirrhinumvolk, das vielleicht ungefähr so bunt zusammengesetzt ist wie etwa heute die Bevölkerung des Deutschen Reichs.‘

man gemeinhin keine Vorstellung hat, wie weit verbreitet diese Infiltrierung der Holländer mit asiatischem Blut im Laufe von 200 bis 300 Jahren durch die Rückwanderung aus Indien geworden ist, ohne daß der holländische Nationalcharakter etwas von seinen Wesensmerkmalen eingebüßt hätte, und ohne daß — ich wage es auszusprechen — das Menschentum in diesem Nationalstaat verunglimpft worden wäre. Sollten alle diese bedeutenden Männer oder gediegenen, liebenswürdigen Frauen, diese Holländer und Holländerinnen, schon wieder Produkte der ‚Entmischung', sollten sie alle bereits wieder ‚ausgemendelt' sein? Es ist schwer, an eine solche Annahme zu glauben. Sollten alle Anlagen eines spezifischen Intellekts ausschließlich europäischen Ursprungs sein, oder offenbart sich nicht gelegentlich eine Morgengabe, die das fremde Blut mit eingebracht hat? Man wird seine Ansichten über Wert und Unwert von ‚Mischrassen' angesichts solcher Beobachtungen vielfach revidieren müssen.

Schon die erste ‚Bastardierung' eines Holländers beispielsweise mit einer Batakerin, bei welcher der Mischtypus, präsumtiv zu gleichen Teilen, unbezweifelbar ist, zeigt mitunter überraschende Resultate kultureller Eigenwertigkeit und hochgradiger Begabtheit. Milieu und Erziehung dominieren. Die weiteren Nachkommen in der Paarung mit Weißen mögen prozentual wieder aufspalten, der ‚indische Einschlag' bricht aber fortwährend an den ferneren Abkömmlingen wieder durch; so weist also ein recht beträchtlicher Anteil der in Holland geborenen Generation bereits ein Europäertum auf, das stark vom Blut der malaiischen Völker beeinflußt ist.

Andere alte Kolonialvölker, wie die Portugiesen, sind (namentlich durch den Rückstrom aus Brasilien) noch viel stärker mit farbigem Zusatz amalgamiert, und man kann nicht verschweigen, daß auch dieser Prozeß in der Heilsamkeit und Ungefährlichkeit für das Stammland seine Grenzen hat, je nachdem die eine Rasse noch dominiert.

Es ist eine Eigentümlichkeit der ‚Kolonie' überhaupt, daß diese sich für die Unterdrückung mit der ‚lauten Kraft' durch die ‚stille Kraft' rächt, die in der Aufdrängung der Sinnesart der Unterdrückten den Beherrschern gegenüber und hiermit in der Verschiebung des Rassengewichts liegt — eine Frage, die Louis Couperus in seinem indischen Roman ‚Stille Kracht' geradezu meisterlich, nicht nur literarisch, sondern auch völker- und rassenpsychologisch wertvoll, behandelt hat. Das gilt nicht nur für die überseeische Kolonie, sondern auch für bereits historisch gewordenes Kolonialland in Europa.

Den Stab über Mischvölker zu brechen, würde aber zu der Konsequenz führen, daß man werdende und im Rassengemisch sich modelnde Völker überhaupt als geringwertig abtut. Wie ungerechtfertigt dieses Urteil ist, zeigt das Beispiel Nordamerikas. Selten begegnet man in den Vereinigten Staaten einer alteingesessenen Familie, die nicht englisches (schottisches, irisches) und deutsches, in den Südstaaten und in Kalifornien englisches, spanisches und französisches Blut in annähernd gleicher Mengung aufwiese,

und wer seinen Stammbaum gar auf die Ureinwohner, die Indianer, zurückzuführen imstande ist, ist noch besonders stolz hierauf. Nur Negerblut deklassiert im Bewußtsein der Mitwelt und wird verschwiegen, was aber nicht ausschließt, daß es in den Adern so manches typischen Amerikaners von heute (immer nach Maßgabe der Mendelschen Grundregel) noch pulsiert. Auch der in der Einwanderung überhandnehmende Zustrom der süd- und osteuropäischen Völker macht seinen Einfluß geltend — ein heikles Problem für die Theoretiker, die den Wert, die Kraft und die Zukunft der Völker auf Rassenreinheit zu bauen geneigt sind! Und dennoch — wer dürfte an der Urkraft und der Zukunft dieses Volkes zweifeln! Die Amerikaner (Vereinigten Staaten) sind bereits, im weitesten Sinn genommen, eine Neurasse, selbst mit gewissen physischen Einheitsmerkmalen. Wenn Chamberlain und selbst Spengler in ihren Weltbeschauungen Amerika so behandeln, als ob es nicht existierte — ein Land von Erben, aber keine Kulturwelt —, so kann man nur staunen und der gläubigen jungen Generation anempfehlen, diese Ansichten schon jetzt zu revidieren, damit nicht im Alter die Wucht der Tatsachen sie dazu einmal zwingt. Amerika, das Land des großen Experiments, die neue Welt eines fraglos ausgeprägten neuen Menschentypus, ist geradezu das Schulbeispiel für den Gedanken, daß zum einheitlichen Gebilde eines Nationalitätentypus etwas anderes gehört als die einheitliche Rasse, und mag man diesen Begriff noch so weit und noch so entfernt von seiner ursprünglichen biologischen Bedeutung fassen.

Daß es einen Volkscharakter, eine Nationalitäteneigentümlichkeit gibt, die über den Rasseneinflüssen steht, mag ebenfalls als Axiom gelten, d. h. als eine Tatsache, die man so wenig zu beweisen braucht, als die, daß es eine Rasse gibt. Nur die Wechselwirkung zwischen beiden ist es, die vielfach noch irrig beurteilt wird, weil unter der Nachwirkung der materialistischen Weltanschauung dem Bereich des Geistigen, des Seelischen in der Bildung des Körperlichen zu wenig Beachtung geschenkt wurde.

Auf der Reede von Koeta Radja, Atjeh (Sumatra) verlassend, sprach ich mit einem hochstehenden Holländer über die Pazifizierung dieses Landes und dessen Zukunft. Der Handel und die Industrie werden pazifizierend wirken, aber der Charakter des Volkes wird bleiben, meinte er. ‚Haben Sie jemals bemerkt, daß ein Volk seinen Charakter verändert hat?‘ Dieses Wort ist mir haften geblieben, weil es eine einfache Wahrheit ausspricht. Was hier vom primitiven Volk gesagt ist, gilt in erhöhtem Maße von den Kulturvölkern, den ‚Nationen‘.

Nation ist die erweiterte Familie, mit Familienzügen, Familientradition und niemals ganz versagendem organisiertem Familienstolz. Dabei macht es bei der Nation wie bei der Familie wenig aus, aus welchen Rassen oder Gameten sie sich zusammengesetzt haben. Die amerikanische Milliardärstochter wird englische Herzogin (und versteht es gut!), und ihre Nachkommen leben in vollendeter Adelstradition; angesehene preußische Adelsgeschlechter sind israelitischer Herkunft, nicht nur von Mutters-, son-

dern auch von Vatersseite und gelten sich und anderen als blaues Blut; ein mexikanischer Knabe, der von deutschen Eltern adoptiert wird, deutschen Namen und deutsche Erziehung erhält, wird seiner Art nach Vollblutdeutscher, und wenn er auch die Aztekenbackenknochen trägt und auf seine Kinder vererbt; Findelkinder, von denen man weder die Eltern noch den Geburtsort kennt, werden prächtige Amerikaner oder Deutsche, je nachdem eine amerikanische oder eine deutsche Familie sich ihrer angenommen hat. ‚Das Deutschtum‘, sagte Paul de Lagarde, ein wohl ziemlich einwandfreier Herold und Bekenner deutschen Wesens, ‚liegt im Gemüt und nicht im Geblüt.‘ Wo war je ein typischerer Nationalfranzose als Léon Gambetta, der Sohn eines genuesischen Juden? Wo gibt es im Deutschen Reich bewußtere und patriotischere Deutsche als die Abkömmlinge jener unter dem Großen Kurfürsten nach Preußen eingewanderten Franzosen, die heute noch vielfach die äußeren Züge ihrer romanischen Abkunft aufweisen? Alle diese Abkömmlinge zeigen im Leben die charakteristischen Eigentümlichkeiten des Volkes, das sie aufgenommen hat, und es ist wohl noch keinem Gelehrten gelungen, das Dunkel eines unbekannten oder unsicheren Ursprungs aus dem Stammes- oder Rassencharakter psycho-analytisch aufzuhellen. Aus allem diesem aber erhellt, daß der Einfluß der Rasse auf den Charakter eines Volkes, ‚der sich niemals ändert‘, von untergeordneterer Bedeutung ist, daß vielmehr die Umwelt, die menschliche Nachahmung der Vorzüge und Fehler der Umgebung, ungewollte Suggestion, die ‚Erziehung‘, die auch der Einfachste im Menschenverkehr aufnimmt, die ganze Seelenanpassung, der niemand entrinnt, überhaupt das gemeinsame innere Erleben und vor allem bei den höher entwickelten Schichten die Tradition mit ihren tausenderlei Einflüssen aus Geschichte und Erzählung bestimmender für den Nationalcharakter sind als die Herkunft.*

Kaum irgendein Vorgang dürfte anschaulicher sein für die Erkenntnis vom Primat des Geistigen als die Bildung des Nationalcharakters, der seine Wurzeln in Rassenunterlagen hat, aber seine Gestaltung durch seelische Momente erhält, die sich ebenso vererben wie die leiblichen und konstant bleiben, solange der Prozeß der geistigen Weiterzeugung anhält. — Volks- oder Nationalcharakter ist Permanenz der ‚Voraussetzungen‘, die in uns gebieten, denn es gibt keine Voraussetzungslosigkeit, weder im Denkprozeß noch in der Artung. Wir alle sind artgebunden, körperlich und seelisch, und diese Bindung dauert beim Stammes- oder Volkscharakter an, solange die Menschen in der bestimmten Umwelt leben, oder, wenn sie in eine andere Welt verpflanzt werden, die Überlieferung und die Sprache währt. Schwinden

* In eine verwandte Kategorie gehört auch die Bestimmung des esprit général (‚Volksgeist‘ bei Hegel) durch Montesquieu: ‚plusieurs choses gouvernent les hommes: le climat, la réligion, les maximes du gouvernement, les exemples des choses passées, les moeurs, les manières; d'où il se forme un esprit général qui en résulte‘.

diese, oder verdrängen neue Grundimpulse oder Seelenaffekte die alten, so unterliegt auch der alte Volkscharakter der ‚Mutation‘, d. h. erblicher Veränderung nach biologischen Prinzipien, und er empfängt eine neue Gestaltung, die, wenn auch mit Reminiszenzen und Anklängen an die alte Art, konstant bleibt. Das hat man an den Deutschen in Amerika erlebt.

Auf diese Weise sind am Baum der Menschheit alle die Neuformen entstanden, die uns heute als Nationalitäten umgeben, und die vielen so gefestigt erschienen, daß man Nation und Rasse in ihnen identifizierte.

## IV.

Die Rassenforschung ist mit dem Neuerwachen und Fortschreiten der Vererbungswissenschaft auf Mendelscher Grundlage in ein neues Stadium eingetreten. Zu hoffen ist, daß, ‚wenn auch dem Begriff Rasse immer etwas Unbestimmtes anhaften wird‘, die Abstammungs- und damit die Rassenlehre bestimmtere Züge erhält, als es bisher der Fall war, und in den Gängen dieses Labyrinths Fährten gefunden werden, die Evidenz heißen und nicht Hypothese. Zu befürchten — daß auch diese hochinteressante Disziplin das Los der strengen Naturwissenschaft wird teilen müssen, über den methodisch errungenen, tendenzlosen Befund hinaus in den Dienst von Strömungen gestellt zu werden, die in ganz andere Richtungen treiben. Man denke an den Darwinismus und die Nutzbarmachung seiner Induktionen durch die Entwicklungsphilosophen! Die Gefahr bei der Rassenlehre liegt aber ganz offensichtlich in einem Wesensmerkmal des Rassebegriffes selbst: R a s s e  i s t  U n t e r s c h i e d, Unterschied zwischen einer physischen Gruppierung von Individuen und einer anderen Gruppierung von Individuen derselben Art. — Menschheit ist potentielle Gleichwertigkeit und Zusammengehörigkeit aller Seelenträger. Die Antithese ist gegeben.

Es gab eine Zeit, in der der Gedanke, daß eine Menschheit überhaupt nicht existiere, daß es vielmehr nur eine große Anzahl verschiedener, durch die Rassenkluft unvereinbar voneinander geschiedener Erdgeborener gebe, oder Kultureinheiten innerhalb der Menschengeschichte, die für sich abgeschlossen lebten, aber nie zueinander zu sprechen vermochten oder vermögen werden, in der ein solcher Gedanke überhaupt nicht gefaßt werden konnte. Man dachte früher, im Mittelalter namentlich und selbst noch bis in die Rousseau- und Herderzeit* hinein zu universalistisch, um das Phänomen der Menschheit in Frage oder unter Anführungszeichen zu stellen. Wohl ist es kein Zufall, daß die Gedankenwelt, welche die Menschheit als Universalbegriff negiert und damit das Gemeinschaftsgefühl paralysiert, zugleich mit dem alles beherrschenden und überwuchernden Spezialistentum aufgekommen ist, der Separations- und Vereinzelungsidee die Tore zum sieg-

* Kants Einwürfe (Rezensionen) gegen Herders Philosophie der Geschichte der Menschheit können bereits als Vorspiel für die spätere Zersetzung des Begriffs ‚Menschheit‘ gefaßt werden.

reichen Einzug geöffnet hat und schließlich in der physischen, ökonomischen und kulturellen Selbstzerfleischung ausmündete, der Europa durch den Weltkrieg und namentlich durch die Geisteshaltung, welche die Völker nach dem Weltkrieg gegeneinander einnahmen, zum Opfer gefallen ist. Jedes Volk will eine eigene Rasse sein und die Rechte seiner Rasse gewahrt wissen, unbekümmert um das Ganze, das Gemeinsame, das Einigende. Jede ‚Völkerrasse' steht feindlich mit dem traurigen Egoismus, der nicht einmal nützlich ist, der anderen gegenüber und ist sich dessen nicht bewußt, daß der unchristliche Römerrechtssatz ‚qui suo jure utitur, neminem laedit' für das Völkerleben keine Geltung hat. Erst die bittersten Erfahrungen konnten die aus der Menschheit gerissenen Völker Europas lehren, daß man mit der Durchführung der erwähnten Maxime im Verhalten der Nationen zueinander allerdings jemand, und zwar nicht zum mindesten sich selbst, verletzt.

Würde der universalistische Grundgedanke des Christentums, die menschheitserlösende und versöhnende Idee, daß alle Geschaffenen, und seien sie noch so verschieden in Art und Zusammensetzung, gleich sind und eins vor Gott, im Bewußtsein der Denkenden und Handelnden der heutigen Welt leben, niemals wäre der Weltkrieg, gleichviel, ob er, rein politisch betrachtet, vermeidbar oder unvermeidbar war, zur Weltkatastrophe geworden! Es sind auch früher Kriege geführt worden, aber ‚menschheitsvernichtender' in allem und jeglichem Ausmaß keiner.

Wir leben in Übergangszeiten, in Zeiten der Auflösung und Umgestaltung, des Nachlassens der Kräfte, die vorher in beispielloser Hochspannung auf materiellen Gewinn gerichtet waren, und wir haben in diesen Zeiten schon vor der Weltkatastrophe gelebt, ohne daß es uns bewußt war. Ein angekränkelter Geist hat uns auseinandergerissen, und wir lechzen nach Gesundung. Wir müssen durch diese Übergangszeit hindurch, werden aber vermutlich nicht unter dem Zeichen der membra disjecta des Menschheitsganzen hindurchkommen, sondern unter dem Stern einer Wiedergeburt universalistischer Betrachtungsweise, nach dem, wenn nicht alle Zeichen trügen, die Menschheit bereits Ausschau hält und sich sehnt.

# Jesu Leben in Palästina, Schlesien und anderswo / Von Joseph Wittig

## 5. Das Gleichnis vom Erlenbaum und vom Wasserfall.

Die heiligen Evangelisten hatten große Mühe bei der Niederschrift ihrer Evangelien. Sie wollten alles, was sie von Jesus wußten, hübsch nacheinander erzählen. Aber da kam es ihnen gleich wie eine ganze Flut. Es war, als ob alles nicht nur nacheinander, sondern auch nebeneinander und ineinander läge. Sie griffen ein Erlebnis heraus aus der ganzen Flut des Lebens. Aber gleich stellte sich neben dieses Erlebnis ein anderes. Es war zugleich, als ob es vorher oder nachher oder zur selben Zeit gewesen wäre. Wie man beim Anblick eines Waldes nicht ein Blatt nach dem anderen sieht, sondern alle auf einmal und doch wieder einzelne, so erfährt man das Göttliche immer alles auf einmal und doch wieder einzeln. Darum erzählen die Evangelisten das Leben Jesu in so verschiedener Reihenfolge, daß sich die gelehrten Bibelforscher noch heute die Köpfe zerbrechen, um die eigentliche geschichtliche Reihenfolge herauszubekommen. So geht es auch mir, wenn ich berichten will, wie sich das Leben Jesu, das seit meiner Taufe in mir lebt, der Reihe nach vollzogen hat. Der eine Evangelist erzählt zum Beispiel die Tempelreinigung unter den Ereignissen des letzten Osterfestes im geschichtlichen Leben Jesu, der andere stellt sie ziemlich an die Spitze des öffentlichen Auftretens Jesu in Jerusalem. Es mögen sich auch manche Vorgänge wiederholt haben, von denen der einzelne Evangelist nur ein einziges Mal berichtet. Hier und da deuten die Evangelisten auch an, daß sie nur Einzelbeispiele auswählen. So hat der Teufel nicht nur am Ende der vierzigtägigen Fasten den Heiland versucht, sondern noch öfter. Das eine Mal hat er sich sogar der treuen Biederkeit des guten Petrus bedient, so daß der Heiland diesen anfuhr: ‚Weiche von mir, Satan.‘

Darum will ich es auch so machen wie die heiligen Evangelisten. Sie erzählten, wie es ihnen eingegeben wurde; ich will erzählen, wie es mir einkommt.

Etwa hundert Schritt von dem Stüblein, in dem ich dies schreibe, geht quer über unsere kleine Wirtschaft, hart am hohen Rande unserer Wiese, ein Steig, der vom Steinetal in das Ebersdorfer Tal führt. Da schreiten die allerverschiedensten Leute, Steinmetzen, die von den roten Brüchen des Kirchelberges kommen, Bergmänner, die zu dem Tonschacht im Langen Grunde wollen, Viehhändler, die von einem Tal ins andere ziehen, fromme Pilger, die zum Allerheiligenkirchlein oder zur Annakapelle wallfahren, Schulbuben, Bettler und anderes Vagabundenvolk. Gerade an diesem Wege wuchs gleichzeitig mit mir ein junges Erlenbäumchen auf, dünn und schlank wie ich selber. Es machte jedem Spaß, der vorüberkam. Die einen ließen es ruhig stehen, die anderen knickten ihm seine Ästlein ab, und mehrere Male brach man seinen ganzen Wipfel um. Jedesmal tat

es mir sehr weh. Die Mutter wollte den kecken und verluderten Wildling ganz abschneiden, aber ich sagte ihr, es sei mein Baum. Da ließ sie ihn stehen. Und immer wieder wuchsen ihm neue Äste und neue Wipfel, bis endlich sein Stamm so stark und sein Wipfel so hoch war, daß ihn die Vorübergehenden in Frieden ließen. Und heute steht er stolzragend da, und mein Schwager, der neue Besitzer, der jetzt gerade neben mir in meinem Stüblein sitzt, erklärt mir, daß es der schönste Erlenbaum auf der ganzen Wiese ist.

So wuchs das Geistige, Heilige, Göttliche in mir auf. Immer wieder mußte es neu anfangen, immer wieder trieb es Zweige und Blätter, immer wieder bildete es neue Kronen, trotz aller Zerstörungen und Verstümmlungen. Und jetzt ist es ein festgewurzelter, hochragender Baum, in dessen Ästen wohl manch Himmelsvöglein nistet.

Hunderte Male wiederholte sich das Leben Jesu in mir. Jedesmal war es anders und doch immer wieder dasselbe. Und wenn Matthäus, Markus, Lukas und Johannes kämen und dieses Leben beschreiben wollten, so würden ihre neuen Evangelien noch verschiedener sein als die alten, und doch untereinander gleich als Ausdruck desselben Lebens.

Es ist schwer, das Göttliche zeitlich zu fassen und zeitlich zu schildern. Ich stieg einmal zur Heuscheuer hinauf, mitten durch Fels und Wald, wo der Wasserfall zu Tale stürzt. Da ich nie an einem frischen, klaren Wasser vorüberkam, ohne davon zu trinken, nahm ich meinen kleinen, zinnernen Becher und hielt ihn in das stürzende Wasser. Es hätte mir bald den Becher aus der Hand geschlagen, so toste und tobte es um den Becher, schüttete ihn voll, leerte ihn wieder, umgoß ihn, überflutete ihn, und als ich dann den Becher herauszog, waren nur einige Tröpflein darin. Aber meine ganze Hand und mein Rock waren feucht davon geworden, und mein Antlitz war übersprüht von den Wasserstäubchen. So geht es mir jetzt, da ich die Flut des lebendigen Wassers, das uns Christus gegeben, in diesem Büchlein sammeln will.

So ging es auch den Evangelisten. Wenn Jesus ein Wort sagte, war es wie flutendes Wasser, das vom Himmel kommt. Die Apostel und Evangelisten hielten ihre Seelen wie Trinkbecher in die Flut. Aber die ganze Wahrheit konnte kein von Menschen verstehbares Wort erfassen. Der eine trug in seinem Becher mehr, der andere weniger davon. Und als sie ihre Evangelien schrieben, zeigte es sich, daß sie alle wohl Worte des ewigen Lebens schrieben, keiner aber genau so wie der andere.

Ich habe schon oft meinen Becher in diese heilige, gewaltige Flut getaucht, war schon oft Evangelist des Lebens Jesu, das in mir lebt. Aber jedesmal konnte ich nur einige Tröpflein schöpfen und weiterreichen. Sooft ich nun an dieselben Stellen komme, erkenne ich zwar dasselbe göttliche Leben, aber jedesmal sind es neue Tröpflein, die mir ins Bewußtsein kommen. Manchmal wenige, manchmal viele.

Verschont darum mein Buch mit euren chronologischen Versuchen.

Treibt keine vergleichende Quellenkritik! Gehet lieber selber an den Strom und schöpfet und trinket und reichet den Dürstenden dar, was immer ihr könnet.

Ich will es offen eingestehen, daß ich dies aus Not schreibe. Seitdem ich das vorige Kapitel beendet habe, sind fast vier Wochen vergangen. Tag für Tag bat ich zu Gott, er möge mir weiter helfen. Aber er half nicht. Er ließ mich in den achtzehn stillen Jahren stecken und wollte mir nicht zeigen, wie sich die Johannestaufe oder das Wunder von Kana oder irgend eines der späteren Ereignisse aus dem geschichtlichen Leben Jesu in meinem Leben wiederholt habe. Zwar bin auch ich versucht worden; zwar bin auch ich ausgesandt worden, den Armen das Evangelium zu verkünden; zwar habe auch ich das schwere Kreuz getragen, bin darunter zusammengesunken, habe gerufen: ‚Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!‘, aber sooft ich den Becher chronologisch in die Flut hielt, blieb mir kein Tröpflein darin. Dagegen schien es, als ob das Göttliche in mir auch jetzt noch seine stillen achtzehn Jahre durchlebe. Immer in dem sein, was meines Vaters ist, immer dieses geheimnisvolle Müssen, das war alles, was ich erfahren zu haben glaubte. Wo immer mich auch das Schicksal hinführte, ich kehrte doch wieder zurück in die Zimmerwerkstatt von Nazareth, vergaß meinen Priester- und Gelehrten- und Schriftstellerberuf und nahm Säge und Hobel zur Hand und arbeitete und baute, bis dann die Stunde kam, in der Gott etwas anderes wollte. Jetzt sehe ich ein, daß niemand das Leben Jesu chronologisch nachleben kann. Das Göttliche ist wahrhaft frei von Zeit und Gestalt, wenn es auch wahrhaft eins ist: damals in seinem geschichtlichen Leben und heute im Leben der Kirche und der christlichen Seele.

## 6. Der Heilige Geist.

In meiner Jungenzeit war einige Monate lang mein stolzester Besitz ein Dutzend bunter Tonkugeln, die ich den anderen Jungen teils ‚abgekaupelt‘, teils im ehrlichen Spiel abgewonnen hatte. Da ich diesen Besitz nicht weiter dem launischen Wechsel des Glücks im Spiel mit anderen aussetzen wollte, spielte ich allein mit ihnen, indem ich sie bald nach ihren Farben, bald nach ihrer Größe, bald nach Zeit und Art ihres Erwerbs, bald nach irgend einem anderen Prinzip ordnete. Ich sah sie alle auf einmal, wie der Herrgott Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges, Seiendes und Nichtseiendes, Mögliches und Unmögliches alles auf einmal sieht. Und doch lagen sie immer nebeneinander, hintereinander, nacheinander. Meine Hand konnte sie alle auf einmal erfassen, aber mein Zeigefinger konnte immer nur eine nach der anderen berühren.

So verhält es sich mit den Tatsachen der vier heiligen Evangelien und auch meines eigenen Evangeliums. Sie sind alle in einer Einheit beschlossen und doch kann der Zeigefinger immer nur eine berühren.

Da Jesus getauft war, stieg er alsbald heraus aus dem Wasser, und siehe, die Himmel öffneten sich ihm, und er sah den Geist Gottes

herabfahren wie eine Taube und über sich kommen. Und siehe, eine Stimme vom Himmel, die sprach: ‚Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe!'

Da haben nun einige Irrlehrer gemeint, Jesus sei bloß ein Mensch gewesen und erst bei der Johannestaufe mit dem Geiste Gottes erfüllt und von Gott als Sohn anerkannt worden. Dabei hatte es sich schon vor jenen achtzehn stillen Jahren im Tempel von Jerusalem gezeigt, daß das Göttliche in ihm war und daß er wohl wußte, er sei der Sohn des Gottes, der im Tempel angebetet wurde. Das, was am Jordan geschah, war bei Jesus immer, aber es zeigte sich dieses Mal den Menschen, die es zu sehen bestimmt waren. Die altchristliche Kunst stellt den Johannes immer mit ausgestrecktem Zeigefinger dar. Er war der Zeigefinger der gotterkennenden Menschheit. Und er hat auch seinen Zuhörern bald erklärt, warum gerade jetzt der Zeigefinger mit dieser Tatsache in Berührung kam.

Er sagte zunächst von Jesus: ‚Dieser ist's, von dem ich gesagt habe: Nach mir kommt ein Mann, welcher vor mir war, denn er war eher als ich. Und ich kannte ihn nicht.'

Sonderbar! Er hatte doch schon im Schoß seiner Mutter Elisabeth die Nähe Jesu verspürt, und ich lasse mir auch nicht einreden, daß die beiden Jungen, deren Mütter sich so freundschaftlich besuchten, einander fremd blieben. Die Maler, die überhaupt manchmal mehr und besser sehen als die Theologen, malen sie gern in fröhlichem Kinderspiel, in treuer Jünglingsfreundschaft miteinander. Und es wäre auch nicht rechte Frauenart, wenn Maria und Elisabeth ihren Söhnen nicht wenigstens in reiferen Jahren von den heiligen Offenbarungen zur Zeit der Empfängnis und Geburt gesprochen haben sollten. Aber wie Jesus seine Göttlichkeit in der ‚Knechtsgestalt', wie St. Paulus sagt, oder in der Zimmergesellengestalt seines wahren Menschentums trug, so mag auch Johannes in heiliger Prüfung der ihm berichteten Offenbarungen das Gottes- und Menschentum Jesu beobachtet haben, und da sich seine Erkenntnis wachsend entwickelte, wie es Gott für die Menschen bestimmt hat, war er jetzt soweit, daß er wohl wußte, es werde einer kommen, der vor ihm war, daß er aber seinen Verwandten Jesus noch nicht als den erkannte, der nach ihm kommen werde und doch schon vor ihm war. Jetzt auf einmal wußte er es, jetzt auf einmal kannte er den Messias. Darum sagt er:

‚Ich kannte ihn nicht, aber auf daß er offenbar werde in Israel, darum kam ich, um zu taufen mit Wasser. Und ich sah, daß der Geist herabfuhr wie eine Taube vom Himmel und auf ihm blieb. Und ich kannte ihn nicht, aber der mich sandte zu taufen mit Wasser, der sprach zu mir: Über welchen du sehen wirst den Geist herabfahren und auf ihm bleiben, der ist's, welcher tauft mit dem Heiligen Geiste. Und ich sah es, und ich bezeuge, daß dieser ist Gottes Sohn.'

Des andern Tags stand Johannes abermals da, und zwei seiner Jünger. Der eine hieß auch Johannes. Es ist der Evangelist selber, der

es erzählt. Der andere war Andreas, der Bruder des Simon Petrus. Und als der Täufer Jesum wandeln sah, sprach er: ‚Siehe das Lamm Gottes.‘ Und die beiden Jünger hörten ihn das sagen und folgten Jesus nach. Jesus aber wandte sich um und sah sie nachkommen. Da sprach er zu ihnen: ‚Was suchet ihr?‘

Sie antworteten ihm: ‚Rabbi (das heißt Meister), wo wohnst du?‘ Er sprach zu ihnen: ‚Kommet und sehet!‘

Sie kamen und sahen, wo er wohnte, und blieben diesen Tag bei ihm. Es war um die zehnte Tagesstunde, also nachmittag um 4 Uhr.

Sooft ich dies lese, ist es mir wie nach einem Traume, von dem man denkt: ‚Das habe ich doch schon irgend einmal erlebt!‘ Man sucht und sinnt, aber man kann sich an nichts Bestimmtes erinnern. Da hat man eine Wahrheit erlebt, aber in ganz anderer Form und Gestalt, als wie man sich im Traume erinnert hat.

Vor sechs Jahren starb in Schlegel die achtzigjährige Franziskanerin Schwester Scholastika, die mich schon im Wickelbettlein getragen hat. Wenn ich als Junge zu ihr kam, sagte sie mir oft: ‚Joseph, dein Namenspatron, der Zimmermann Joseph, war ein gerechter Mann. Sieh zu, daß du auch einer wirst!‘ Das war nun mein Ideal: Ich wollte ein gerechter Mann werden, wenn ich eben gerade einmal daran dachte; ich wollte ‚alle Gerechtigkeit erfüllen‘. Darum machte ich, wenn es nicht gerade anders kam, alles mit, was man in der katholischen Kirche als richtig empfindet. Und meinte, das sei eben die Religion. Alle Mittel und Mittelchen, welche die frommen Schwestern zum Heile ihrer Seele anwandten, gebrauchte ich mit derselben Selbstverständlichkeit, wie sich Jesus, der als Gottessohn keiner Taufe bedurft hätte, von Johannes taufen ließ, ‚damit alle Gerechtigkeit erfüllt werde‘.

Ich muß gestehen, daß es auch jetzt noch nicht viel anders ist. Ich tue noch gern alles mit. Aber es ist doch — in anderem Geiste; ich möchte sagen: im Geiste der Geistlichen, wenn das nicht wie geistlicher Hochmut klingen würde, weshalb ich gleich hinzusetzen will, daß es mir durchaus nicht immer gelingt, sondern daß sich die körperliche Gesinnung sehr oft stark vordrängt und alles zuschanden macht. Ich möchte es auch nicht in dem Sinne sagen, daß ich jetzt seit neunzehn Jahren dem Amte nach Geistlicher bin. Man kann nämlich geistlich leben, auch wenn man dem Amte nach kein Geistlicher ist. Es ist ein Leben im Heiligen Geiste, ein Leben, in dem alles Menschenkörperliche und alles Menschengeistige gar nichts ist, wenn es nicht erfüllt ist von dem Lichte und der Kraft des Heiligen Geistes. Die Werke der Gerechtigkeit, so schön sie sind, z. B. der Kirchenbesuch, das Fasten, das Almosen, das Messebestellen und vielleicht auch das Messelesen, sind doch nur äußerlich etwas, innerlich aber gar nichts, wenn sie nicht im Heiligen Geiste geschehen, — wenn sich nicht der Himmel auftut und der Geist Gottes darüber herabkommt und bleibt. Mein Gott, könnte ich doch dies richtig schreiben, so daß es ein jeder versteht! Komm, Heiliger

Geist, über meine Leser und lasse sie alle erkennen, was geistlich ist! Zeige ihnen, wie das Beten, Fasten, Almosengeben, Geboteerfüllen, Kirchengehen aussieht, wenn es bloß äußerlich recht und gerecht ist; zeige ihnen, wie alles dies, auch das Körperliche und Äußerlichste, in deinem Licht, in deiner Liebe, in deiner Kraft himmlischschön und gotteskinderartig wird! Dann werden sie erkennen, ob du auch über sie und auch über mich armen Jungen herabgekommen bist wie dereinst über Jesus.

Der Heilige Geist ist im christlichen Menschen seit der Wiedergeburt im Sakrament der Taufe, wie er in Jesus war seit seiner Empfängnis. Sein von oben Kommen ist nur sein Sichtbar- und Wirksamwerden.

In meinem Leben offenbarte sich der Heilige Geist nicht in Gestalt einer Taube, sondern in der Gestalt eines jungen Kaplans, den wir ‚Pater May' nannten. Das war ein geziemender Name, denn auch der Heilige Geist wird ‚Pater pauperum' genannt, was hinwiederum der junge Kaplan auch war: ein ganz herzlich guter Vater der Armen, der Kranken und der Kinder. Ich will nicht sagen, daß er selbst der Heilige Geist war, obwohl er viele Ähnlichkeiten mit ihm hatte. Denn er war wie der Wind, bald da, bald dort. Er schien nur aus Geist zu bestehen, denn sein Körper war schwächlich, er gab nichts auf seinen Körper, und meine Tante sagte, er esse wie ein Sperling. Dabei meinte sie irrtümlich, daß die Sperlinge sehr enthaltsam seien. Und die nächste Pfarrwirtin, die ihn in ihre Hände bekam, erleichterte ihm diese Enthaltsamkeit von Speise und Trank, indem sie ihm auch das Wenige nicht gern gab. Er hatte mich sehr lieb, mit einer so zarten, beglückenden Liebe, wie ich sie nur dem Heiligen Geiste zutrauen möchte. Er war für mich armen Jungen, der nie an Geschenke gewöhnt worden war, ein wirklicher Dator munerum, ein Geber von Geschenken. Immer gab er mir etwas, bald ein Bildlein, bald ein Stücklein Torte, das er sich bei irgend einem Festessen eingesteckt hatte, bald einen Böhmen, der für mich eine ungeheuer kostbare Münze war — und zuletzt, als er von uns gehen mußte, eine Kaffeetasse mit der Inschrift: ‚Meinem lieben Kinde.' Das war für mich ungefähr dasselbe, was für Jesus die Stimme vom Himmel war: ‚Dies ist mein geliebter Sohn, an dem ich mein Wohlgefallen habe.' Wer etwa denkt, daß ich in diesem Buche das Passende nur so zusammenphantasiere, der glaube doch wenigstens an diese Tasse, die ich noch jetzt unter meinen Kostbarkeiten aufbewahre! In diesem Manne offenbarte sich mir das ‚Geistliche', also das echte Leben im Heiligen Geiste. Ja es kam von ihm aus auf mich herab und blieb bei mir, wenigstens immer auf einige Tage. Und ich war immer wie ganz verwandelt und berauscht. Ich fühlte die Schönheit und Kraft eines anderen Lebens. Als er von uns fortgehen mußte, bat ich ihn, er möchte doch bleiben, und konnte gar nicht verstehen, daß er fortgehen wollte. ‚Möchten Sie nicht gern dableiben?' fragte ich. Da sagte er: ‚Wir Geistlichen bleiben nicht, wo wir gern bleiben möchten, sondern gehen, wohin wir gerufen werden.' Das war für mich etwas un-

10*

erhört Neues: Ein großer Mann folgt wie ein Kind und ist noch fröhlich dabei! Ich glaube, daß ich dann wenigstens ein paar Stunden meiner Mutter gehorsam war wie ein Geistlicher seiner Kirche.

Als er mich zum ersten Male bei der Hand nahm und ein Stücklein die Schulgasse entlang führte, fragte ich ihn ähnlich wie Johannes und Andreas den Heiland: ‚Wo wohnen Sie denn, Herr Pater?‘

‚Komm und sieh!‘ antwortete er freundlich.

Als mich meine Tante im Pfarrhof an der Hand des Kaplans sah, machte sie ein so unergründlich freudiges Gesicht, als ob ich wirklich zum Apostel berufen worden wäre.

Damit aber alles erfüllt werde, was geschrieben steht, ließ mich der Pater May einige Wochen später so zu sich kommen, daß es wirklich wie bei Johannes und Andreas um ‚die zehnte Tagesstunde‘, d. h. nachmittag um 4 Uhr, war. Und ich durfte bei ihm bleiben ‚diesen Tag‘.

Laßt mich schweigen über diese seligen Stunden! Auch Johannes sagt in seinem Evangelium kein Sterbenswörtlein von dem, was er mit Andreas bei Jesus erlebt hatte jenen Tag. Ich will nur erzählen, wie mir dieser junge Kaplan zum ersten Male die Augen geöffnet hat über die allergrößte Sünde dieser Welt, über die alltägliche Lüge, aus welcher alles Unglück der Welt entsteht. Und wie er begonnen hat, die in der menschlichen Natur eingefressene Unwahrhaftigkeit in mir auszurotten, nicht mit augenblicklichem Erfolg, denn noch lange hielt ich es für den größten Triumph des männlichen Geistes, richtig lügen zu können, aber doch so nach und nach.

Wir sahen uns ein Buch mit vielen Bildern an. Der Pater erklärte mir alle, aber ‚im Heiligen Geiste‘, denn auch das weltlichste Bild kann so erklärt werden. Da trafen wir auf das Bild einer Nachtigall.

‚Hast du schon eine Nachtigall singen hören?‘ fragte er.

‚O ja,‘ antwortete ich nach einigem Überlegen. Denn für einen Schlegler Jungen wäre es doch eine Schande gewesen, so einen Vogel nicht singen gehört zu haben. Und, dachte ich, von den vielen Vögeln, die ich singen gehört habe, wird wohl einer eine Nachtigall gewesen sein.

Der Pater tat, als ob ich ihm die allerselbstverständlichste Antwort gegeben hätte und fragte wie bloß zur Orientierung:

‚Wo hast du denn eine singen hören?‘

‚Im Schneiderbauers Busche,‘ antwortete ich, doch ein wenig berührt von diesem dummen Fragerecht der Wahrheit.

‚Das wird wohl keine Nachtigall gewesen sein, denn in der ganzen Grafschaft Glatz gibt es keine Nachtigall.‘

Wenn ich später einmal keck darauflos log oder wenn ich jetzt einmal in Versuchung komme, mich in einer Sache herauszureden, kommt mir's immer wieder ein: ‚Das wird wohl keine Nachtigall gewesen sein!‘

So kommt der Heilige Geist, so wirkt der Heilige Geist, so kämpft er gegen den Geist der Welt.

Als ich sechs Jahre später das hl. Sakrament der Firmung empfing,

geschah in meinem sakramentalen Leben das, was im Leben Jesu nach der Johannestaufe am Jordan geschehen war. Und es wiederholte sich bei der Priesterweihe. Auch jenes Ereignis am Jordan nennt man eine Weihe, die ‚Messiasweihe Jesu'. Aber ich bleibe dabei, daß sich mir das Geistliche zum ersten Male in der Gestalt des Pater May geoffenbart hat, und wenn ich die Kaffeetasse anschaue mit der Inschrift: ‚Meinem lieben Kinde', dann sehe ich den Himmel offen und höre die Stimme: ‚Dies ist mein geliebter Sohn, an dem ich mein Wohlgefallen habe.'

## 7. Versuchungen und Berufungen.

Wieder geht der Zeiger an der Uhr des Evangeliums ein Stück meines Lebens rückwärts, während er im Leben Jesu vorwärts geht. Es war noch lange vor meiner Schulzeit und vor meiner Bekanntschaft mit dem ‚Pater May'.

‚Was willst du denn, Junge?'

Meine Großmutter — dem Herrn sei noch einmal gedankt für diese Einrichtung! — meine Großmutter war es, die so frug, nachdem ich ihr Holz aus dem Schuppen geholt, die Decken auf der Stubendiele gerade gelegt, die Brille geputzt, ein Federchen vom Rock abgeputzt und tausend andere kleine Dienste getan hatte, an denen sie immer erkannte, daß ich irgend ein theologisches Anliegen an sie hatte.

‚Ich möchte gern wissen, was das ist: Führe uns nicht in Versuchung? Ist das, wenn mich der Vater einmal Sonntags zu einem Besuch bei Pate Lene auf den Leppelt mitnimmt? Da möchte ich nämlich nicht mehr so beten, denn eine solche Versuchung ist doch sehr hübsch.'

Da nahm Großmutter ein Buch aus dem Schrank, setzte sich die Brille richtig mitten auf die kleine Nase, die so zierlich war, daß die Mitte gar nicht weit vom Ende abstand, und las:

‚Jesus wird versucht vom Teufel. — Jesus aber voll des Heiligen Geistes ging vom Jordan zurück und ward vom Geist in die Wüste geführt, vierzig Tage lang. Und er ward vom Teufel versucht. Und er aß nichts in diesen Tagen. Und als sie vollendet waren, hungerte ihn.'

‚Ah,' unterbrach ich die Lesung, ‚eine Versuchung vom Teufel ist also, wenn man nicht ißt und dann hungert. Darum steht auch im Vaterunser: Unser tägliches Brot gib uns heute!'

‚Du verstehst einen alten Quark,' tadelte die Großmutter, besann sich aber und sagte dann: ‚Freilich, wenn du nicht ißt, wenn es die Mutter will. Da wird ein Junge blutarm, bekommt schwermütige Gedanken, und der böse Feind kann ihn dann leicht versuchen und zur Sünde herumkriegen. Paß auf!'

‚Es sprach aber der Teufel zu ihm: Bist du Gottes Sohn, so sprich, daß diese Steine Brot werden.'

‚Ach je!' rief ich staunend dazwischen, denn das dachte ich mir großartig: aus Steinen Brote zu machen. Großmutter schüttelte wehrend das Häublein: ‚Und Jesus antwortete ihm: Es steht geschrieben: Der Mensch

lebt nicht vom Brote allein, sondern von allem, was aus dem Munde Gottes kommt. — Damit meinte er das Gebet, die Predigt, das Nachdenken über die Heilige Schrift und das Befolgen der Gebote Gottes. —

Und der Teufel führte ihn auf einen hohen Berg und zeigte ihm alle Reiche der Welt — die Königreiche, die Fürstentümer, die Herzogtümer und vielleicht auch unsere Grafschaft — in einem einzigen Augenblicke — wie man bei einem Blitz in der Nacht plötzlich die ganze Gegend sieht — und sprach zu ihm: diese ganze Macht und Herrlichkeit will ich dir geben, denn mir ist sie übertragen, und wem ich will, gebe ich sie. Wofern du mich anbetest, soll das alles dein sein.'

‚Großmutter, ich möchte ja bloß die Walditzer Fabrik mit den Maschinen — oder auch noch dazu vom Schneiderbauer die Pferde und die Felder und den ganzen Busch — oder aber noch lieber den Pfarrhof und den Garten.'

‚Jesus antwortete und sprach zu ihm: Es steht geschrieben: Du sollst den Herrn deinen Gott anbeten und ihm allein dienen.'

Da blieb also höchstens der Pfarrhof übrig. Aber es soll in der Grafschaft einen Pfarrer geben, der oft auf den Kirchturm klettert und dort sein Abendessen ißt. Das wäre auch schön. Doch ich wollte die Großmutter nicht wieder unterbrechen.

‚Und der Teufel führte Jesum nach Jerusalem und brachte ihn auf die Zinne des Tempels und sprach zu ihm: Bist du Gottes Sohn, so stürze dich von hier hinab.'

‚Och verflischt!' entfuhr mirs plötzlich.

‚Denn es steht geschrieben: Er hat seinen Engeln deinetwegen befohlen, daß sie dich behüten, und sie werden dich auf den Händen tragen, damit du deinen Fuß nicht etwa an einen Stein stößest.'

Das wußte ich schon, daß man seinem Schutzengel nicht zuviel zutrauen dürfe. Ich hatte auch einen, aber wie oft hatte ich mir meine große Zehe blutig gestoßen!

‚Jesus antwortete und sprach zu ihm: Es ist gesagt: Du sollst den Herrn deinen Gott nicht versuchen.'

‚Das war recht!' rief ich aus, denn ich hatte damals noch nicht die homiletische Regel gelernt, daß man so etwas nicht sagen dürfe, da Jesus selbstverständlich immer recht hatte.

Großmutter setzte sich die Brille ein Stücklein weiter auf die Nasenspitze zu und sah mich forschend an und sagte: ‚Eine Versuchung ist es, wenn dich einmal nach mehr verlangt, als was dir der Herrgott alltäglich gibt und schickt. Denn er ist dein Vater und weiß am besten, was du jeden Tag brauchst.'

Jetzt dreht sich der Zeiger des Evangeliums geschwind um die ganze Halbrunde meines Lebens und zeigt mir überall die Versuchungen.

Da hatte der Schlegler Postvorsteher einmal seine Kanzlei ausgeräumt, alle unnötigen und verschriebenen Papiere in einen großen Korb getan —

denn es war damals die wunderbare Papiervermehrung — und den Korb auf dem Abfallhaufen an der Straße ausgeschüttet. Das ging damals noch in Schlegel. Ich kam aus der Schule mit meinem von jeher unbändigen Verlangen nach möglichst vielem weißen Papier, auf das man schreiben und malen kann. Gleich steckte ich meinen ganzen Schulzecker voll. Herden Bernhard, der mit mir ging, sah verächtlich zu: ‚Wozu brauchst du den Mist?' Ich hätte am liebsten noch viel mehr gehabt, steckte mir noch einiges in die Rocktaschen und war zufrieden mit dem, was mir der Herrgott für diesen Tag geschickt und gegeben hatte.

Ein anderes Mal ging ich mit meiner Schwester Hedwig auf der Straße in der Gegend des Krähenhübels. Da leuchtete und glitzerte und blitzte es vom Straßenrande her. Schnell hinunter! Was war das für eine Herrlichkeit! Spiegelchen, Kämmchen, Zierknöpfe und Kartons, Bändchen, Zwirnröllchen: Da muß ein betrunkener Handelsmann in der Nacht geschlafen und seinen ganzen Korb verschüttet haben! Wir rafften, was wir raffen konnten und ließen nur liegen, was ganz zerdrückt war. So kamen wir heim.

Was man findet, gilt in der Grafschaft Glatz als wohlerworbenes Eigentum, wenn es nicht zu groß ist und wenn es nicht herauskommt. Wir waren darum sehr erstaunt, als die Mutter uns gleich wieder zurückjagte: Wir sollten alles wieder an Ort und Stelle tragen, denn der Handelsmann würde es suchen.

Ich trotzte: ‚Da nehmen's andere Kinder!', ließ mich aber doch durch das bessere Beispiel meiner Schwester ziehen, allerdings mit dem geheimen Vorsatz, das eine Taschenspiegelchen doch zu behalten. Drüben auf der Straße kam auch schon der immer noch sehr müde Handelsmann und guckte sich um, wo er etwa geschlafen haben könnte. Wir fragten ihn, ob er etwas verloren habe. Ja, es sei ihm etwas aus dem Korb gefallen. Da gaben wir ihm alles, ich sogar, weiß Gott warum, auch den sehr, sehr schönen Taschenspiegel.

Es wurde aber ein sehr, sehr schöner Tag. Ich ging nach dem Mittagessen mit meiner Schwester in die Beeren und fand in einer Schonung die allerrötesten und allersüßesten Erdbeeren, die wir essen durften, während wir die Blaubeeren sammeln mußten. Auch erzählten wir uns die allerschönsten Märchen, und es war im Walde wie im Himmel, besonders als wir auf das lichtblaue, mit Sternen besäte Kleid der Muttergottes kamen.

In Albendorf steht hinter den ‚drei Versuchungen' eine Kapelle. Da sitzt Jesus unter schattigen Bäumen und ruht sich aus. Einige Engel singen hinter ihm ein Lied. Andere bringen Teller und Körbchen mit lauter süßen Früchten und auch Erdbeeren. So denke ich es mir jetzt wenigstens, denn ich kann nicht gleich hinübergehen, um noch einmal nachzusehen. Unter dem Bilde aber steht geschrieben: ‚Matth. 4, 11. Da verließ ihn der Teufel, und siehe, Engel kamen herbei und dienten Jesu.'

Damit hat aber die Geschichte der Versuchungen in meinem Leben und, wie der Evangelist Lukas andeutet, auch im Leben Jesu leider noch kein Ende. Aber es war immer so ähnlich. Deshalb übergeht Lukas alle anderen Versuchungen. Ich aber muß noch einiges erwähnen.

Wenn ein Maler die Versuchung irgend eines Heiligen darstellen will, z. B. die des hl. Antonius oder die des hl. Thomas von Aquin, so wählt er nach dem Wortlaut der Legende gewöhnlich ein schönes Mädchen oder eine üppige Frau. Ja es ist soweit gekommen, daß man, wenn von Versuchungen die Rede ist, überhaupt nur an Versuchungen gegen die Keuschheit und Jungfräulichkeit denkt und die anderen Versuchungen so gut wie gar nicht beachtet oder für harmlos hält. Wenn da der Teufel dahinter steckt, so muß man sagen, daß es ein Meisterstück der Schlauheit ist: Er stellt auf alle Menschenwege groß und sichtbar das Fanggitter lockender Unkeuschheit auf, daneben aber legt er die Leimruten und Fußangeln aller anderen Sünden. Nun macht er an das Fanggitter der lockenden Unkeuschheit ein großes, frommes Schild und malt darauf die Worte: ‚Hier ist der Weg zur Hölle.' Es gehen ja doch noch genügend Menschen hinein. Die anderen aber sehen bebend auf das große Schild und treten beiseite. Und da sie immer nur von der einen Versuchung gehört haben, tappen sie jetzt achtlos auf die Leimruten und in die Fußangeln nebenan, fühlen sich sogar sehr wohl darin und sehen mit großem, geistigem Hochmut und verächtlichem Behagen auf die Unglücklichen, welche sich in jenem Fallgitter gleich zu Paaren fangen. Und die Frommen und Gottbehüteten, die sich von ihrem Schutzengel und anderen glücklichen Umständen auf dem schmalen Pfade, der zum Himmel führt, festhalten lassen, schelten auch auf die im Fanggitter; vor den anderen auf den Leimruten und in den Fußangeln aber ziehen sie den Hut und machen sie ihre Verneigung, denn es sind doch nun einmal ehrenwerte und anständige Menschen aus der besten Gesellschaft, auch wenn sie noch ein wenig zurückbleiben auf dem Wege zum Himmel.

In den Versuchungen Jesu, wenigstens soweit uns die Evangelien davon berichten, spielt die auf allen Menschenwegen lockende Unkeuschheit gar keine Rolle. Es ist, als ob es dem Teufel darauf gar nicht angekommen wäre. Es kam ihm auf eine viel größere Sünde an: Jesus sollte entweder das Vertrauen auf den Vater brechen und der eigenen Wunderkraft vertrauen, oder er sollte die dem Vater allein gebührende Anbetung und treue Dienstleistung gegen eine Fürstenkrone und viele Weltherrlichkeit vertauschen, oder er sollte durch ein anmaßendes Wagnis das von Gott gewollte demütige Vertrauen auf die Vorsehung Gottes verletzen. Der Teufel wollte Jesus um seinen Glauben bringen, daß er immer in dem sein müsse, was seines Vaters ist, zufrieden mit dem, was der Vater für jeden Tag schickt und gibt. Großmutter hatte schon recht!

Für solche Versuchungen ist es eine besonders günstige Fangzeit, wenn es sich um die Berufswahl eines Menschen handelt. Da muß der Mensch,

wenigstens wie er denkt, über den einen Tag hinweg in die ganze Zukunft schauen. Da macht er sich Pläne und Sorgen, prüft seine Kräfte und Talente, fragt sich: Wie werde ich glücklich, wie gelange ich zu Ehre und Wohlhabenheit?, kauft sich sogar Bücher darüber.

In einer Erzählung von Sienkiewicz berät sich eine adelige Dame mit ihrem Pfarrer über die Berufswahl ihres Sohnes und spricht: ‚Mein Sohn soll doch glücklich werden!' Der Pfarrer aber antwortet: ‚Wer sagt denn das? Wir sind nicht auf Erden, um glücklich zu werden, sondern um Gott zu erkennen, ihm zu dienen, ihn zu lieben und dadurch zur ewigen Seligkeit zu gelangen!'

Das ist in anderen Worten die Antwort Jesu auf die drei Versuchungen des Teufels. Du kannst und sollst überhaupt keinen Beruf wählen, sonst wäre es kein Beruf. Es muß dich rufen. Das ist der Beruf. Es muß dich rufen Gott in den Notwendigkeiten des täglichen Lebens, in den gottgewollten Bedürfnissen der menschlichen Gesellschaft, in der Liebe zu leiblich und geistig Armen, in dem Priestermangel der Kirche, im Drange deines gläubigen Herzens, in der Kraft deines starken Armes, in der Geschicklichkeit deiner Hand, in der feinen Stimme deiner Seele. Gott ruft dich in dem, was du angefangen hast und das er mit dir vollenden will. Deshalb sollst du dich nicht auf Pläne und Wagnisse einlassen, sondern jeden Tag tun, was Gott dir schickt und gibt; dann bist du auf einmal in deinem Berufe, dann bist du in dem, was deines Vaters ist.

So bin ich zu meinem Berufe gekommen, und es schadet gar nichts an der Sache, wenn du auch achselzuckend zu mir sprichst: ‚Du kannst als Professor freilich zufrieden sein!'

Das eben kann der Teufel gar nicht leiden. Er benützt die Zeit, in der es einem ein wenig schlecht geht oder in der man ein wenig hungern muß, um seine Versuchungen anzubringen. Dem Heiland stellte er vor, er könne doch eigentlich bei seinen wunderbaren Kräften, bei seiner königlichen Erscheinung, bei seiner todessicheren Sorglosigkeit und seiner Schönheit entweder Magier oder König oder Zirkuskünstler werden. Es liegt viel knabenhafte Torheit in dieser ganzen Geschichte. Diese dummen Versuchungen erreichten eben nur das Ohr und das Auge Jesu. Sein Herz blieb unberührt davon. Aber wer weiß, wie es geworden wäre, wenn dir oder mir so etwas Ähnliches passiert wäre. Auf den Zirkusspieler wäre ich ja bei meiner schlechten Note im Turnen nicht hereingefallen. Auch auf den König nicht, denn das Großtun liegt mir nicht. Aber auf den Magier, denn ich hatte mir schon bei Hitschfeld in Neurode für 10 Pfennige ein Buch über die Zauberkunst gekauft und auch monatelang probiert, ob ich nicht aus einem Stücklein Blei einen Böhmen machen könnte.

Mit dem Zauberbuche von Hitschfeld war es nichts Rechtes. Auch nicht mit den Monatsblättern, aus denen man jedem weissagen kann, was

er für eine Gemütsart habe, was er für eine Frau bekommen werde und welche Todesart, gewöhnlich Ertrinken oder ein hohes Alter, ihm bevorstehe.

Aber ich blieb dennoch wieder, wenn ich nach Walditz zu meinem Vater in die Fabrik ging, stundenlang an dem Schaufenster von Hitschfeld stehen, als ob ich alle Königreiche der Welt und ihre Herrlichkeit dort sehen könnte. Es war nämlich dort ein ‚Reiseführer durch Oberbayern mit einem Stadtplane von München' ausgestellt.

München war mein Traum seit meinem neunten Lebensjahre, seitdem nämlich mein Bruder dort lebte als Kunsttischler und Schüler der Kunstgewerbeschule. Ach, er war schon reich geworden, denn er hatte sich schon einen Überzieher kaufen können, der ihn so schön kleidete, daß mein Vater die Photographie stundenlang mit dem Vergrößerungsglase anschauen mußte und alle Vergrößerungsgläser der Umgegend zusammenborgte, um immer wieder die Photographie mit dem hübschen, flotten Jünglingsgesicht und dem schönen Überzieher anzusehen. Überzieher trugen damals bei uns nur die ganz Reichen und die ganz Reifen und Bejahrten.

München war der Inbegriff aller Herrlichkeit und Schönheit und Fröhlichkeit der Welt. Da ich ein wenig besser zeichnen konnte als die allerungeschicktesten von meinen Mitschülern, so neigte ich sehr zu dem Beruf eines Künstlers, sei es zur Malerei, sei es zur Bildhauerei. Mein Bruder machte mir brieflich Mut. Vorbei waren alle meine frommen Gedanken unterwegs. Vorbei meine Gespräche mit den Blumen und Gräsern. Ich dachte nur noch, wie ich sie am besten zeichnen und malen könnte, dachte nur an das romantische Dachstübchen in München, wo ich wohnen würde. Und diese ganze, herrliche Stadt mit allen ihren Straßen, auch mit der Schillerstraße, wo mein Bruder wohnte und welche wohl zu den schönsten Straßen Münchens gehören mußte, stand nun in dem Schaufenster von Hitschfeld, — in dem ‚Reiseführer durch Oberbayern'.

Aber der Reiseführer kostete zwei Mark. Die hatte ich nicht. Und so ging mit Gottes Hilfe auch diese Versuchung an mir vorüber. Mit Gottes Hilfe, das soll kein Spott sein. Denn die Armut ist die allervorzüglichste Gotteshilfe zur Bewahrung vor allerhand Dummheiten, falschen Wegen, Sünden. Sie hilft dem Menschen — auch gegen Wunsch und Willen —, in dem zu bleiben, was des Vaters ist.

Auch der geistliche Stand ist oft eine schwere Versuchung. Man sieht den Pfarrer und den Kaplan in schönen, schwarzen Röcken oder in der ganzen Pracht der Kirchenkleidung. Man sieht sie friedsam im Pfarrgarten oder wie sie an der weiten Widmut hinaus die straßenabgelegenen Feldwege und Raine wandeln, das Brevier oder den Hut in der Hand, von spielenden Hündlein begleitet. Man sieht die Köchin mit duftendem Kaffee und seidenpapierdünnen Butterschnittchen die Treppe hinaufgehen ‚zu den Herren'. Man möchte es auch so haben, man fühlt sich berufen zum Priestertum.

Diese Versuchung trat rein äußerlich an mich heran. Mein Herz

wollte davon nichts wissen. Das war mir alles zu wenig natürlich. Die Geistlichen dürfen nicht lügen und nicht fluchen und überhaupt nicht so richtige Männer sein. Es wehrte sich in mir alles gegen einen solchen Beruf. Nur begriff ich nicht recht, warum ich in der Stube eines Geistlichen, oder an seiner Hand wandelnd, immer so unsäglich glücklich war. Damals hatte sich mir das ‚Geistliche' noch nicht in Gestalt des Pater May geoffenbart.

Auch als eine fromme Krankenschwester, die Franziskanerin Natalie, die meinen kranken Vater pflegte, mit aller Beharrlichkeit prophezeite: ‚Der Junge muß Geistlicher werden, er wird Geistlicher werden', änderte sich in meiner Gesinnung nichts. Ich wollte damals noch Tischler werden. Aber ich konnte es auch nicht verhindern, daß etwas anderes als meine Gesinnung in mir für die Klosterschwester Partei nahm.

Meine Mutter, die — ich wußte es damals noch nicht — in der Zeit, da sie mich unter dem Herzen trug, bei einem feierlichen Hochamt den betenden Wunsch gehabt hatte, Gott möge ihr nach den vielen Mädeln doch auch wieder einen Jungen schenken, und es wäre doch schön, wenn dieser Junge Geistlicher würde, antwortete der Schwester: ‚Woher sollten wir denn das viele Geld zum Studieren hernehmen? Es wird uns kaum auf die 20 Taler Lehrgeld für den Tischler langen.'

‚Ach, Geld gibt's genug in der Welt!' erwiderte Schwester Natalie mit echt franziskanischem Leichtsinn.

Nun kam jeden Sommer wie eine treue Schwalbe der Pater May ins Dorf geflogen. Er hatte viele von den Schlegler Jungen sehr gern und fing sie bei solcher Gelegenheit ein, so geschickt wie eine Schwalbe die Mücken — oder wie Jesus die Apostel.

Wie die Schwalbe es macht, wißt ihr. Wie Jesus es machte, lehrt euch selber im Evangelium der hl. Johannes, Kapitel 1, Vers 35—51. Er hatte ja schon mit Johannes und Andreas angefangen. Andreas führte seinen Bruder Simon, der sonst immer mit dem Herzen und mit dem Munde voran war — es ist unser tapferer Apostel Petrus — zu Jesus. Dem Philippus brauchte Jesus nur zu winken, wie der Pater May uns. Philippus wieder lockte den Nathanael. Der lachte und sprach: ‚Kann denn aus dem lausigen Nazareth etwas Gutes kommen?' Daran erkannte Jesus gleich, daß es ein guter und tüchtiger Mensch war. Er hatte es ja längst gewußt. Und als er ihn so fröhlich daherkommen sah, seine heilige Bosheit noch auf den lachendfragenden Lippen, sprach Jesus: ‚Siehe, ein wahrer Israelit, in welchem kein Falsch ist!'

‚Woher kennst du mich?'

‚Ehe denn Philippus dich rief, da du warst unter dem Feigenbaum, da sah ich dich!'

‚Rabbi,' rief nun Nathanael, und aller lustige Spott wich von seinen Lippen, ‚du bist Gottes Sohn! Du bist der König Israels!'

Da war Jesus froh und sprach zu ihm: ‚Du glaubst, weil ich dir

gesagt habe: Ich sah dich unter dem Feigenbaum. Du wirst Größeres sehen als dies. Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Ihr werdet den Himmel offen sehen und die Engel Gottes auf und ab steigen über den Menschensohn!'

Man stellt sich wohl meist vor, daß diese jungen Männer fortan dauernd bei Jesus geblieben wären. Aber es war viel mehr so, wie wir Schlegler Jungen beim Pater May blieben. Die Berufung zur dauernden Nachfolge kam erst später.

Der Pater May wurde unterdes Pfarrer in Neu-Gersdorf, in einem der äußersten Winkel der Grafschaft Glatz, hoch oben in den Bergen. Weiter hinten liegt bloß noch die ‚Hölle', dann das Bielendörflein mit seiner wundertätigen Madonna, dann das ‚Paradies', — dann hört die Welt eine Zeitlang auf.

‚Kommt einmal zu mir!' sagte der neuernannte Pfarrer zu mir und meinem Vetter, der jetzt Missionspriester in Amerika ist und von jeher mehr ins Weite und Große drängte als ich.

Als wir dann wieder mit schwerem Herzen heimgekehrt waren, schrieb ich dem Pfarrer einen Dankesbrief, auf den die Antwort kam: ‚Du solltest studieren. Ich will dir helfen. Besprich es einmal mit dem Schlegler Pfarrer und frage deine ehrwürdige Tante im Hedwigskloster in Breslau, ob du nicht dort wohnen könntest.'

Die sonst immer so bedenklichen Eltern taten den schweren Gang zum Pfarrer, der mit seinem Ja das Versprechen verband, nach zwei Jahren jährlich 50 Mark für mich zu bezahlen. Ich sollte mich aber beim Pater Hermann, der als Pensionär in Schlegel lebte, den Herbst und Winter über auf die zweite Gymnasialklasse vorbereiten, damit wir ein Jahr ersparten.

Das ging alles so, wie die Uhr läuft, wenn sie aufgezogen ist. Und das ist immer das beste Zeichen dafür, daß es nach dem Willen Gottes geht. Ich lernte mensa, agricola und nauta deklinieren, und der lateinische ‚Tisch' und der ‚Landmann' und der ‚Schiffer' bogen sich nur so vor Lachen, bald richtig, wie es Pater Hermann wollte, öfter aber falsch, wie es Pater Hermann nicht wollte. So kamen wir von dem Tisch und dem Landmann und dem Schiffer nicht los, und je mehr sie sich bogen, desto mehr versteifte sich Pater Hermann auf sie — bis er zusammenbrach und es nicht mehr aushielt. Ich sollte doch vielleicht Missionär werden und an eine Missionsanstalt schreiben, wo es billiger wäre und wo auch nicht soviel verlangt würde. Und wenn ich richtigen Beruf hätte, würde ich ebensolieb Missionspriester wie Weltgeistlicher werden.

Aber nein, sagte ich, Missionspriester werde ich nicht. Und auch meine Mutter meinte: Zu den Heiden lasse sie mich nicht. Scheltet mich und meine Mutter nicht gar zu sehr des mangelnden Opfersinns! Was wollten wir machen, wenn mich Gott nicht zur Heidenmission bestimmt hatte. Auch seinen eigenen Sohn hat er nicht zur Heidenmission bestimmt,

und Jesus weigerte sich sein Leben lang ebenso energisch wie ich, das Heimatland zu verlassen, so sehr auch die benachbarten Heiden mit tausend Armen nach ihm langten.

Da schrieb der Pfarrer May, ich solle zu ihm kommen; er habe von Anfang an diesen Wunsch gehabt und sei nur aus Rücksicht auf meinen Ortspfarrer davon zurückgestanden. Und was einmal später würde, ob ich Priester werde oder nicht, das solle ich ruhig Gott überlassen. Was war nun Versuchung, was war Berufung? Berufung wär das, was geworden ist.

Ich nahm Abschied von Pater Hermann. Er weinte; ich konnte nicht vor Fröhlichkeit. Er breitete seine Hände aus über meinem Kopf und segnete mich: ‚Du heißest Joseph, das heißt Vermehrer. Vermehre die Gaben, die in dir sind!‘ Ich dachte an meine falsch gebogenen ‚Tische‘, ‚Landmänner‘ und ‚Schiffer‘. Und als ich schon bei der Tür war, ergriff Pater Hermann noch einmal meine Hand und sprach: ‚Wenn du in die große Stadt aufs Gymnasium kommst, werden deiner viele Gefahren und Versuchungen zur Untreue warten. Versprich mir, daß du treu bleibst deinem heiligen Berufe. Versprichst du mir's?‘

Ach, ich konnte mir gar keine Möglichkeit denken, wie man einem so schönen Berufe untreu werden könnte. Denn das mämliche Lügen und Fluchen lockte mich doch nicht mehr so sehr wie in der Zeit, da mir Schwester Natalie das Priestertum prophezeite. Und daß es ein so unendlich liebliches, rotwangiges und braunhaariges Mädchen auf der Welt gäbe wie die vierzehnjährige Pensionärin Hildegard bei den Hedwigsschwestern, das wußte ich damals noch nicht. Und auf die Niesel Berta und Herzig Maria und Wagner Agnes hatte ich in der Flut des Geistlichen, die damals über mich kam, schon längst vergessen. Darum versprach ich's.

Vier Monate später saß ich schon in der vierten Klasse des Gymnasiums, hatte also nicht ein, sondern drei Jahre erspart. Den ‚Tisch‘ und den ‚Landmann‘ und den ‚Schiffer‘ sahen wir beim Pfarrer May gar nicht erst mehr an, sondern beschäftigten uns gleich mit der vornehmeren Gesellschaft in der zweiten, dritten, vierten und fünften Deklination. Da bogen sich dann auch die Tische, Landmänner und Schiffer richtig, aus reinem Anstand. Man muß sich nur nicht versuchen lassen.

Wer sich über den schnellen Fortschritt meiner Studien wundert, der sehe sich die Methode des Pfarrers May an oder lese bei Matthäus 4, 11: ‚Engel traten herbei und dienten ihm.‘

(Fortsetzung folgt.)

# Dostojevskij und der Bolschewismus
## Von Oscar A. H. Schmitz

I.

Dostojevskij hat seinem Roman ‚Die Dämonen' als Motto die Verse des Lukasevangeliums vorgesetzt, in denen dargestellt ist, wie Christus den Teufeln gebot, aus dem Besessenen in eine Herde Säue zu fahren. ‚Diese Dämonen,' heißt es am Ende des Werkes, ‚das sind alle schlechten Säfte, alle Miasmen, aller Schmutz, alle Satanasse und alle Beelzebuben, die sich seit Jahrhunderten in Rußland angesammelt haben.' Die Herde Säue aber, das sind bei Dostojevskij alle jene, welche das revolutionäre Gift in sich aufnehmen, von den harmlosen Liberalen der vierziger Jahre bis zu den verbrecherischen Nihilisten, deren Treiben der Roman so beklemmend darstellt. Das Buch rief daher auch keine geringe Entrüstung in den ‚fortschrittlichen' Kreisen der siebziger Jahre hervor. Wie aber erklärt es sich, daß in den letzten zwei Jahrzehnten vor dem Weltkrieg Dostojevskij gerade von den revolutionär Gesinnten auch bei uns fast wie einer der Ihren in Anspruch genommen wurde? Um diese Frage zu beantworten, genügt es nicht, zu untersuchen, was in dem Roman mit den Dämonen, was mit den Säuen gemeint ist, sondern man muß sich Rechenschaft darüber geben, wie jene dämonischen Miasmen der Revolution überhaupt in das russische Volk und in die andern Völker gekommen sind. Dabei haben wir uns der leicht nachweisbaren geschichtlichen Tatsache zu erinnern, daß Revolutionen immer in der Oberschicht der Gesellschaft verursacht werden. Das Volk als solches hat keinen Willen, sondern nur starke Instinkte. Wille ist bewußt gewordener Instinkt und darum bestimmter Richtung fähig, die dem Volk stets von seinen Führern gegeben wird. Instinktiv wünscht das Volk Führer, da es sich allein nicht helfen kann, und zwar gerechte, lieber etwas zu strenge als zu schwache Führer. Wo nun die Führer versagen, sei es durch Überspannung der Gewalt, sei es durch Kraftlosigkeit, da entsteht zunächst ohnmächtige Wut, und je länger dieser Zustand dauert, desto leichter wird es, daß andere Personen als die bisherigen Führer das Ohr des Volkes gewinnen. Niemals kommen diese aus dem Volk selbst, vielmehr sind es Unzufriedene der Oberklasse, zum mindesten solche, die deren Bildung teilweise besitzen. Diese sind es, welche die Klagen und Wünsche des Volkes formulieren, und da sie stets von Rache gegen die Oberklasse erfüllt sind, bleiben sie bei diesem Verdienst nicht stehen, sondern schüren die Leidenschaften. Dadurch werden aus gerechten Klagen ungerechte, unerfüllbare Forderungen, und es wird immer unmöglicher, die entstandene Kluft zwischen den Klassen zu überbrücken. Das wird auch schließlich auf seiten des Volkes gar nicht mehr gewollt. Es handelt sich nun nicht mehr darum, Ungerechtigkeiten der bestehenden Gesellschaftsordnung auszugleichen, sondern diese überhaupt umzustürzen, die Führer zu verjagen und durch die vom Volk gewählten zu ersetzen. Erst in diesem Stadium kann man von einer revo-

lutionären Gesinnung sprechen. Auch jetzt ist für die Oberklasse noch alles zu retten, nicht zwar durch Gewalt, die, ohne Geist angewendet, nur vorübergehend zu wirken vermag, sondern durch wahrhafte Staatsmänner, die den Zustand psychologisch und genetisch begreifen, die anerkennen, daß die erste Ursache des Unheils in der Oberklasse liegt, daß der Kern der Forderungen berechtigt ist und daß im Kampf um sie das Volk sich in seinen Affekten und Vorstellungen verändert hat, so daß man mit ihm eine andere Sprache reden muß, um sein Vertrauen wieder zu gewinnen. Dies hat kein Staatsmann besser verstanden als der Engländer Benjamin Disraeli, Lord of Beaconsfield,* der seinem Land ein halbes Jahrhundert die Revolution ferngehalten hat, indem er das Proletariat als politische Tatsache voll anerkannte. Wo hingegen die Oberklasse sich dieser Frage gegenüber spaltet in einen rechten Flügel, der zu dem alten Unrecht das neue der noch gewaltsameren Unterdrückung fügt, und einen linken, der in sentimentaler ‚Humanität' in den revolutionären Forderungen nicht zwischen berechtigten Inhalten und widersinniger Begründung durch abstrakte Theorien zu unterscheiden vermag, da wird der Beweis erbracht, daß die Oberklasse in ihrer derzeitigen Struktur und Gesinnung tatsächlich zum Führertum nicht mehr fähig ist. Die Miasmen, von denen Dostojevskij spricht, verbreiten sich nun unaufhaltsam; die in den bisherigen Formen gebundenen Kräfte werden frei, ohne gleich eine neue Richtung zu finden, weshalb sie von jeder Zufallsrichtung angezogen werden. Das ist der Zustand, den Dostojevskij mit seherischer Kraft kommen sah und der heute auch bei uns Wirklichkeit geworden ist. Die Kräfte, die da in Bewegung geraten und nichts als Chaos sehen lassen, sind genau dieselben, die einst Formen schufen und vielleicht wieder schaffen werden, und darum kann kein Lebendiger von ihnen innerlich unberührt bleiben. Wer glaubt, es könne auch nur annähernd wieder so werden, wie es gewesen ist, der hat ausgespielt. Keiner darf bleiben, wie er war. Man sieht also, daß es zweierlei ist, die Revolution als Ereignis zu erleben und im eigenen Inneren die zeitgebotene Wandlung zu vollziehen, oder aber das gutzuheißen, was äußerlich als Revolution sich in Wort und Tat vollzieht. Auf dieses hat Dostojevskij mit dem heiligen Zorn eines alttestamentarischen Propheten seinen Fluch geschleudert, nachdem er innerlich die seelische Revolution vollzogen hatte, die ihn zum Zukunftsmenschen gemacht hat, und darum ist er die einzige Leuchte für alle die, welche noch nicht wissen, ob sie zur Revolution ja oder nein sagen sollen, und doch nicht als Laue ausgespien sein wollen aus dem Munde des Herrn. Während es ewige Wahrheit bleibt, daß im Inneren kein Mensch sich wahrhaft wandeln kann, der nicht einmal sein Ich bedingungslos aufgegeben und in den Abgrund des Nichts geschaut hat, wonach ihm dann die früheren Kräfte wiederum gereinigt zuströmen, gilt im Aufbau der äußeren Welt das umgekehrte Gesetz. Hier kann das Neue immer nur an

* Vgl. zum folgenden mein Buch über ihn (Verlag Gg. Müller, München).

das Alte anknüpfen. Der Grund ist der, daß das äußere Nichts absolut ist und unwiderruflich; das innere Nichts ist aber nur relativ, ein Nichtvorhandensein des bisherigen Ichs; es ist das nihil privativum, von dem das absolute Sein gänzlich unberührt bleibt. Die im Innersten von der großen Weltwandlung, die wir heute erleben, betroffen sind, findet man nicht in den Reihen der Revolutionäre, die materialistisch das Schlachtfeld nach außen verlegen, und wenn sich einer unter sie verirrt, dann wird er bald wie der edle, aber schwache Wirginskij in den ‚Dämonen' angesichts der verübten Verbrechen verzweifelt ausrufen: ‚Aber das ist doch nicht das, das ist ja etwas ganz anderes.' Die Bezauberung indessen, die heute auf so viele jene ausüben, welche die äußere Revolution vollziehen, beruht darauf, daß all dieses Verbrechen, schlechte Denken, armselige Fühlen, haltlose Mitgerissensein doch vom Pathos der Geschichte getragen, von den Kräften einer möglichen Zukunft bewegt ist, während die krampfhaft nach rückwärts Gekehrten, so viel edler, besser und kultivierter sie als einzelne sind, am Wege bleiben werden, denn was auch immer kommen mag, sicherlich nicht die Verwirklichung ihres Traumes. Es gibt nur zwei Möglichkeiten: der völlige Untergang der Personwerte im Unpersönlich-Gattungsmäßigen, den der Bolschewismus erstrebt, oder ein Drittes, was weder bolschewistisch noch reaktionär sein wird, sondern aus denen kommen muß, die wie Dostojevskij die Revolution im Inneren vollzogen haben. Diesem Neuen gegenüber wird der Bolschewismus immerhin die geschichtliche Bedeutung der Weltgeißel haben, ohne die eine verhärtete Menschheit nie den Anlaß zur Wiedergeburt finden würde; er ist das Ärgernis, das kommen muß, aber wehe dem, durch den Ärgernis kommt! Dies ist die Antwort, die ich Dostojevskijs genialstem Kritiker Wolynskij geben möchte, auf seinen Vorwurf, daß Dostojevskij so lieblos über den Nihilismus, ja über den Fortschritt geurteilt habe, er, der doch im Innersten selbst geistig ‚Revolutionär' gewesen sei.

In der Tat: Dostojevskijs Gemälde des Nihilismus, den heute der Bolschewismus verwirklicht, ist furchtbar, aber da ist auch nicht ein Nihilist, dem er nicht als Menschen Gerechtigkeit widerfahren ließe. Selbst Werchowenskij, der ‚phantastische Verbrecher', hat einen edlen Zug. Völlig ohne Herz, geborener Mörder und zugleich alberner Schwätzer, Schwindler und Intellektueller, der um der abstrakten Gleichheit willen alles Genie im Keim ersticken möchte, lakaienhaft niederträchtig und dabei noch kraftlos, das alles ist Werchowenskij, und dennoch hat er eine begeisterte Heldenverehrung für diesen Stawrogin, der durch die Fülle in ihm Gestalt gewordenen Geheimnisses für mein Gefühl noch die Karamassows übertrifft. Stawrogin ist der genaue Gegenpol Dostojevskijs selbst und darum wie dieser selbst nicht Revolutionär, aber ebensowenig Reaktionär, sondern die völlige seelische Erstarrung, die sich nicht mehr wandeln kann, aus Gleichgültigkeit Ausschweifungen bis zum Verbrechen treibt, ohne ‚die Aus-

schweifung zu lieben'.* Er ist gewissermaßen die zum Untergang reife Oberklasse auf dem Nullpunkt, die sich gelangweilt über ihren Henker, die Revolution, lustig und zugleich mit ihren Urhebern gemein macht. Dabei ist noch immer der bis zur Bezauberung schöne Umriß des großen Herrn gewahrt.

Die ‚Dämonen' werden immer die Quelle bleiben, an der die Psychologie des Bolschewismus studiert werden muß. Alles, was in ihm Massenerscheinung wurde, ist hier bereits in Einzelgestalten fertig vorhanden; nichts, was hier vorhanden ist, fehlt in dem derzeitigen Ereignis. Hier fühlt man schon das Pathos im Vernichtungstrieb, der dem Menschen ebenso eingeboren ist wie der Schaffenstrieb. Ist die Revolution, von außen gesehen, nichts als eine ethische Versäumnis der Oberklasse, die, rechtzeitig erkannt, wieder gut zu machen gewesen wäre, und ein intellektuelles Mißverständnis schief gewachsener Hirnmenschen, die man durch Taten hätte widerlegen können, so wird sie zum blutig-erhabenen Elementarereignis, sobald sie einmal die seelischen Schichten erreicht hat, wo die dämonischen Kräfte im Halbschlummer liegen. Dann helfen keinerlei Maßnahmen mehr. Der Weltwirbel muß miterlebt werden, und die ihn überstehen, sich seiner Tatsächlichkeit weder verschließend noch ihm verfallend, als sei er selber schon die neue Zeit, die werden die Führer von morgen sein, und Dostojevskij, der den Fluch über die Urheber dieses Weltwirbels gesprochen hat, von dessen Pathos er mehr als alle erfüllt war, wird den Bereitern der Zukunft, mögen sie scheitern oder siegen, stets Vorläufer bleiben. Man lese wieder einmal ‚Die Dämonen' im Hinblick auf die Gestalten und Theorien unserer Tage. Die beiden Helden des Romans, Werchowenskij und Stawrogin sowie den viel unbedeutenderen Wirginskij, habe ich schon genannt, aber da ist ferner Liputin, Kommunist und zugleich Wucherer, Verehrer einer abstrakten Freiheit, aber in concreto Haustyrann, und der ewig betrunkene Hauptmann Lebädkin, Zuhälter seiner Schwester, Dichter und für revolutionäre Dienstleistungen bezahlt, aber auch fähig zur Denunziation; da ist der eselohrige Schigaleff, der lebensfremde Dogmatiker und alles verneinende Rationalist; da ist die humoristisch gesehene Studentin, die ewig gegen ein Unrecht, vor allem ‚das Vorurteil Gott' protestiert, das sich doch so leicht aus der Furcht vor dem Gewitter erkläre; da ist der rührende Fähnrich Erkel, ein halbes Kind, der von seinem kleinen Gehalt eine alte Mutter ernährt und mit derselben Reinheit für den Nihilismus schwärmt, wie ein anderer seines Alters für das Vaterland, Schiller oder seine Angebetete; da ist Julija Michailowna, die Frau des Gouverneurs, des nichts als braven und darum lächerlichen Vertreters der Staatsgewalt. Sie schwärmt für die Jugend und füllt ihren

* Der Abgrund seiner Natur wird erst erleuchtet in einem in der Gesamtausgabe (Verlag Piper) fehlenden Kapitel, das neuerdings der Musarionverlag gesondert veröffentlicht hat.

Salon mit den zweifelhaftesten Elementen, die sie ausbeuten und heimlich verspotten. ‚Die ganze russische Gesellschaft wurde schwärmerisch, in einen Wirbel gerissen‘, ‚Mode war eine gewisse Unordnung der Gehirne‘, auch in Kreisen, die nicht eigentlich mit der ‚fortschrittlichen‘ Bewegung zu tun hatten. Als der ahnungslose intellektuelle Urheber von alledem erscheint Stepan Trophimowitsch, dessen Lächerlichkeit zu Tränen rührt. Er ist der Liberale der vierziger Jahre, Freigeist, Ästhetiker, Enthusiast, in allem spielerisch, aber als Erzieher mehrerer Personen des Romans der Aussäer des Samens der rationalistischen Verneinung. Freilich wird sein sentimentaler, uferloser Idealismus von der zynisch realistischen Generation seiner Zöglinge mit herzlosem Spott abgelehnt. Da ist ferner ein junger Herr, Chef einer Verschwörung von Oberprimanern. Die übrigen ‚stellten entweder den Typ zu Galle gewordener Eigenliebe dar oder den des ersten edlen Ausbruchs heutiger Jugend‘. Besonders zu nennen ist noch der kleine hysterische Jude Lämschin. In ihm zeigt sich der einzige wesentliche Unterschied von damals und heute. Er ist der unbedeutendste von allen und nimmt an ihrer Theorie nur als Aufnehmender teil, ist vielmehr das, was die Juden selbst einen Schlemihl nennen. Demgegenüber berichten amerikanische Reisende, daß heute die Sowjetbehörden zu 75 bis 100 Prozent von Juden besetzt seien; und daß gerade diese die Träger der revolutionären Theorie sind, ist bekannt. Trotzdem möchte ich nicht in die allgemeine Anklage einstimmen, daß der Bolschewismus, die Revolution überhaupt, Ausdruck des jüdischen Geistes sei, denn in dem jüdischen Schrifttum vor Marx findet man das Gegenteil, einen oft bis zur Starrheit entarteten Konservativismus. Erst die nach ihrer politischen Emanzipation über gesellschaftliche Zurücksetzung erzürnten Juden haben sich der revolutionären Zersetzungskeime bemächtigt, deren Ursprung ohne Zweifel gallisch war und die in der slawischen Seele einen besonders günstigen Nährboden gefunden hatten. Es ist nicht ihr eigener Geist, den sie da durch Presse, Theater, Film verbreiten; sie benutzen ihn nur, um die europäische Gesellschaft sturmreif zu machen. Dabei verfallen sie ihm selbst, wie die Gastwirte dem Alkohol, denn sicher sind die meisten ehrlich von der Wahrheit dieser Tschandalalehren überzeugt, die jedem sich zurückgesetzt Fühlenden schmeicheln müssen. Das scheint mir psychologisch viel wahrscheinlicher als der unglaubhafte jüdische Weltherrschaftsplan, an dem angeblich jüdische Kapitalisten mit Bolschewisten gemeinsam arbeiten. Die Schuld des revolutionären Judentums an seinen Wirtsvölkern bleibt groß genug, aber sie begründet doch nicht einen gehässigen Rasseantisemitismus, denn der der eigenen positiven Seelensubstanz treu gebliebene Jude, möge er sich mehr als solcher oder als Glied seines Wirtsvolkes fühlen, hat ja allein wegen seiner Rasse an dieser, freilich auch von ihm abzulehnenden Schuld nicht teil.

Werfen wir nun einen kurzen Blick auf die Theorien dieser Nihilisten, so finden wir, daß der Bolschewismus genau an demselben Punkt steht. Worüber alle einig sind, ist, daß zerstört werden muß; in Betreff dessen, was dann

Positives zu geschehen hat, kommt keiner über den leblosesten, die Menschennatur mißkennenden Rationalismus hinaus. Nichts ist bezeichnender als dieses Wort Lebädkins: ‚Dieses kleine Wörtchen warum ist über das ganze Weltall ergossen, schon seit dem ersten Tag der Schöpfung, gnädige Frau, und die ganze Schöpfung selber schreit täglich ihrem Schöpfer zu: Warum? Und nun sind es schon 7000 Jahre, daß sie keine Antwort darauf erhält. Muß nun wirklich einzig und allein der Hauptmann Lebädkin eine Antwort geben?' Das klingt sehr verführerisch, fast tief, und doch ist es ganz falsch. Dieses Wörtchen warum ist eine reine Ausgeburt des menschlichen Verstandes, der sich dem Leben selbstherrlich gegenüberstellt. Das Leben kennt es nicht, und ebensowenig kennt es die Seele und der alles in der Einheit umfassende Geist, der auch das schiffbrüchige Sein des Hauptmannes Lebädkin ohne warum als göttliche Hieroglyphe begreift. In dem Augenblick, wo sich dieses verstandesmäßige Warum aus den übrigen Seelenkomplexen gelöst hat, geht das Sein aus den Fugen, denn die Seinswerte, religiöse, ethische, ästhetische und vitale Werte sind irrational und lassen sich im Gegensatz zu den bloßen Nützlichkeitswerten nicht beweisen. Logisch läßt sich natürlich sehr wohl fragen, warum man denn nicht ein Verbrecher sein solle, aber es läßt sich nicht beweisen, man solle oder dürfe es sein. Die Stimme, die dies verneint, wirkt nicht durch Verstandesgründe, sondern durch ihr irrationales Dasein schlechthin, genau wie die Stimme, die dazu verführt. Gleichzeitig aber weiß der unsophistische Verbrecher genau, daß seine Tat ein Verbrechen ist, d. h. ein negativer Seinswert, und der sophistische tut nur vor sich selber so, als wüßte er es nicht. Diese Dinge abzuleugnen, die so evident sind wie der Hunger, der nicht zu befriedigen ist durch die Erwägung, daß man genug Kalorien zu sich genommen hat, diese irrationalen Tatsachen zu leugnen, ist nur möglich auf Grund dieser seinsfremden Seelenverkrüppelung, die seit dem 18. Jahrhundert die gebildeten Schichten Europas ergriffen hat und durch die sogenannte Volksaufklärung nun in die breitesten Massen getragen wird. Werchowenskij sagt: ‚Der Lehrer, der mit den Kindern über ihren Gott und ihre Wiege lacht, ist schon unser. Der Advokat, der den gebildeten Mörder damit verteidigt, daß der Mörder entwickelter gewesen ist als sein Opfer und somit, um Geld zu bekommen, unmöglich nicht töten konnte, ist schon unser. Die Schuljungen, die einen Bauern töten, um Schauder zu erleben, sind unser. Die Geschworenen, die die Verbrecher grundsätzlich freisprechen, sind unser. Unser sind Administratoren, Literaten, oh, der Unsrigen sind viel, sind Legionen, und sie wissen es selbst nicht einmal . . . Als ich fortfuhr, war die These aufgekommen, daß das Verbrechen Wahnsinn ist. Ich komme wieder — und schon ist das Verbrechen nicht mehr Wahnsinn, sondern gerade der wahre, der einzige Sinn, ist beinahe Pflicht und Schuldigkeit, ist zum mindesten ein edler Protest gegen die Gesellschaft.' Diese Ideen werden in Systeme gebracht und methodisch verbreitet. Schigaleffs Plan ist, ‚in den Dörfern Zweifel, Zynismus, Skandale, volle Glaubenslosigkeit um

jeden Preis zu verbreiten, was dann alles die Sehnsucht nach einem besseren Zustand gebären soll'. Es handelt sich darum, wie Lämschin bekundet, ‚aus allem einen Brei zu machen', um dann das verzweifelte Volk ‚in die Hand zu bekommen'. ‚Mit der Zerstörung', sagt Werchowenskij, ‚muß natürlicherweise alles beginnen; das ist es, was ich weiß, und darum beginne ich auch. Das Ende geht mich weiter nichts an ... Alle diese Reformen, Verbesserungen usw. sind nichts als Blödsinn ... auf diese Weise erhält man künstlich das Leben eines Dings, das doch unbedingt sterben und einstürzen muß ... Je früher damit begonnen wird, um so besser (zuerst natürlich Gott, Verwandtschaft, Familie usw.) ...' Es wird geredet, als handle es sich wirklich um ein baufälliges Gebäude und nicht um Menschen von Leib und Seele, die da eines toten Gedankens wegen vernichtet werden sollen. Stepan Trophimowitsch antwortet übrigens mit der Frage: ‚Du weißt, daß du früher oder später einmal sterben mußt, warum erschießt du dich dann nicht jetzt? — je schneller, desto besser!' Trotzdem hat auch Werchowenskij seine Gedanken von der ‚besseren' Zukunft: ‚Es beobachtet jedes einzelne Mitglied des Verbandes den andern und ist verpflichtet, ihn nötigenfalls anzuzeigen. Jeder einzelne gehört allen, und alle jedem einzelnen. Alle sind Sklaven und in der Sklaverei gleich. In äußersten Fällen Verleumdung und Mord, aber die Hauptsache Gleichheit. Als erstes senkt sich das Niveau der Bildung, der Wissenschaft und der natürlichen angeborenen Begabung. Ein hohes, geistiges Niveau ist nur höheren Begabungen zugänglich — wir brauchen aber keine höheren Begabungen! Höhere Begabungen haben noch stets die Macht an sich gerissen und waren Despoten usw.' Nichtsdestoweniger kommt der Theoretiker Schigaleff selbst, für den sich Werchowenskij erklärt, zu folgendem Schluß: ‚Ich habe mich nämlich in meinen Beweisstücken etwas verwickelt: meine schließliche Forderung steht in geradem Widerspruch zur anfänglichen Idee. Ich gehe von der grenzenlosen Freiheit aus und schließe mit grenzenlosem Despotismus. Doch wird es außer meiner Lösung überhaupt keine mehr geben.' Das ist der äußerste Rationalist, der auf dem Gipfel in den völligen Irrationalismus umschlägt, womit er beweist, daß schließlich auch seine Voraussetzung das Leben ist; was aber in ihm lebt, ist der zerstörerische Haß, dem seine Theorie von der Gleichheit nur Mittel ist. Mag sie in ihr Gegenteil, den Despotismus, umschlagen, wenn sie nur seinen Affekt befriedigt!

Den Revolutionären stellt Dostojevskij die beiden Edelnaturen Schatoff und Kirillof gegenüber. Schatoff ist früher einmal dem Nihilismus nahe gestanden, aber seine bis zur Selbstvernichtung grausame Ehrlichkeit hat ihn bald wieder davon abkommen lassen, und nun steuert er im slawophilen Fahrwasser. Hier spielt einiges von Dostojevskijs eigener Entwicklung hinein. Seine Beziehungen zu revolutionären Kreisen brachten ihn bekanntlich, ohne daß er an ihren Plänen irgendwie beteiligt war, auf mehrere Jahre nach Sibirien, wo er erst der große Visionär und Erkenner wurde, den man aus seinen späteren Romanen kennt. Schatoff durchschaut

die Ursache des revolutionären Wahnsinns: seine Träger sind abstrakte Menschen, Mitglieder oder auch nur Parasiten einer Oberklasse, welche die Berührung mit dem Volk und dem Boden verloren hat, der der Westen wichtiger ist als Rußland. Wie aber sucht er von diesem Übel Heilung? Durch die bekannte Rückkehr zum Volk. Indem man wieder Bauer wird, die Erde bearbeitet, hofft er auch den wahren Gott wiederzufinden, dessen auserwählter Träger das russische Volk sei. Wie viel höher auch diese Idee über der revolutionären steht, beginnt sie doch mit der eigenen Umkehr und Einfügung in ein vorhandenes Leben, statt mit Gewalt gegen andere und Zerstörung von Leben im Namen abstrakter Theorien, so ist sie doch nichts anderes als der Gegenpol des Nihilismus und daher ebenso wahnhaft wie er. Schatoff will zurück und ist darum reaktionär. Es muß für den gebildeten Menschen ein Drittes geben jenseits der Polarität: wurzellose Oberklasse oder verwurzeltes Volk. Während die Revolution auch das Volk entwurzelt, handelt es sich darum, die Oberklasse wieder im organischen Sein zu verwurzeln.

Überall wo die Bildung allmählich aus dem Schoß der eigenen Nation hervorgegangen ist, wenn auch vielleicht in fruchtbarem Ideenaustausch mit andern Nationen, hat die Oberklasse eben so tiefe Wurzeln als das Bauerntum. Dies war nicht nur in ganz Westeuropa so, sondern auch in Indien und China. Getrübt wird freilich das Bild durch das massenhafte Emporkömmlingtum, das heute überall die Oberklasse überflutet, statt daß immer wieder Einzelne in ununterbrochenem, aber kanalisiertem Strom aufgenommen werden. Der Einzelne wird schnell seinerseits Wurzel schlagen. Das Slaventum und der ganze Balkan unterscheiden sich sehr wesentlich von Okzident und Orient. Das Volk zeichnet sich dort, so lange es unberührt bleibt, durch außergewöhnliche, kindliche Seelenwerte aus. Das gilt sogar von dem durch seine Treue und Ehrlichkeit berühmten Türken. Das Eigentümliche dieser Völker ist aber, daß sie die Bildung nicht vertragen. Nicht, daß sie unbegabt wären, im Gegenteil, aber sie sind geistig nicht eigentlich produktiv. Bildung kommt bei ihnen immer von draußen, berührt nicht ihr Geistiges, das gänzlich in ihrer Kirche aufgeht, entwickelt daher nur den Verstand, der dann bald in die negative Richtung gegen die eigene geistige Substanz gerät. Darum ist die Oberschicht dieser Völker mit ihrer westlichen Bildung so volks- und lebensfern, dabei zwischen primitivem bäuerischen Aberglauben und zynischster Vorurteilslosigkeit schwankend, die vor alles, was für den unsophistischen Menschen selbstverständlichen Seinswert hat, das Warum des Hauptmanns Lebädkin setzt. Sehr begreiflich, daß es die besten Geister sind, die davor zurückschaudern und dahin zurück möchten, wo noch Seinswerte sind, zum einfachen Volk. Aber auch dieses Streben ist negativ, ja zerstörerisch, und solche Beiworte muß man selbst den Theorien eines so starken und edeln Geistes wie Dostojevskij geben. Das verehrende Anstarren des russischen Bauern hat zunächst diesen verdorben und die Kräfte verpuffen lassen, die vielleicht ein verantwortungsvolles

Führertum hätte entwickeln können, aber gerade die am ersten dazu Berufenen warfen sich in Anbetung nieder vor denen, die sie hätten führen sollen. Am konsequentesten ist Tolstoj diesen Wahn zu Ende gegangen. Das beweist nur, wie unsicher sich in Rußland die Bildung selbst in den höchsten Typen fühlt. Daß heute sie und nichts sonst zur Führung befähigt, wäre diesen primitiv Demütigen als satanischer Hochmut erschienen, denn auch ihre Kirche kennt kaum die Verbindung hoher Bildung mit Demut, Frömmigkeit, Heiligkeit. Führertum aber verbindet sich ihnen stets mit antichristlichem Despotismus. So blieb die Bahn frei für die, welche weder die schlichten Tugenden des Volkes noch die glänzenderen der europäischen Oberschicht besaßen. Sein ausgesprochener Haß gegen westliche Weltlichkeit und Kirchlichkeit hat auch einen Mann wie Dostojevskij der slavischen Tragik verfallen lassen. Sein Geist hat nichts aufgebaut, und das ist der zweite Grund, warum ihn die Revolutionäre, freilich nur selten die praktischen, lieben, obwohl er sie doch selber verflucht.

Diese, dem Russen schicksalsmäßig innewohnende Verneinung läßt auch Kirillof im Selbstmord enden, obwohl er auf dem Weg ist, das Göttliche zu berühren, nicht durch erzwungene Rückkehr in die Mentalität des Bauern, sondern aus dem eigenen hochgeistigen Sein heraus. So wenig wie Christi Ermahnung, zu werden wie die Kindlein, bedeutet, der Erwachsene solle kindisch werden, so wenig darf die Bewunderung einfältiger Frömmigkeit zur Verneinung der eigenen Entwicklungsstufe führen. Nur von ihr aus vermag jemand Gott zu erleben. Dies tut Kirillof, und darum ist er die echteste, zukunftsträchtigste Gestalt des Romans. Er sieht, daß es für den gotterfüllten Menschen tatsächlich gleich ist, ob er lebt oder stirbt, und da er diesen Zustand oft beseligend erlebt, erklärt er in der alten rationalistischen Denkgewohnheit, also müsse Gott abgeschafft werden. Echt russisch opfert er sich für seine neue Idee, damit sofort die neue Weltära beginne und beweist durch seinen Selbstmord die Gleichgültigkeit, ob man lebendig oder tot ist, wodurch der Mensch selber Gott werde. Dabei übersieht er, daß dieser Wahn sogar von der Vernunft widerlegbar ist, denn wenn es gleichgültig ist, warum entscheidet er sich dann so gewaltsam für das eine, statt der Natur ihren Lauf zu lassen? In einem andern Sinne als Schatoff ist auch Kirillof ein Stück von Dostojevskij selbst: auch er ist tief von dem Wirbel der Zeitwende erfaßt, aber die Wandlung vollzieht sich bei ihm ausschließlich im Innern.

## II.

Unter den lebenden, in Deutschland bekannt gewordenen russischen Schriftstellern ist Mereschkovskij die einzige Persönlichkeit von Rang. Er ist der geistige Erbe Dostojevskijs, dessen Seelenzone er in dem monumentalen Roman ‚Peter und Alexej‘ am nächsten kommt. Keine russische Stimme wird daher wie die seine ins Gewicht fallen, wenn man sich über die heutigen Vorgänge in seinem unglücklichen Vaterland ein Urteil fällen will. Diese

Stimme ist laut erklungen. Mereschkovskij hat mit seiner Gattin Sinaida Hippius und zwei Freunden, alle bedeutende Namen in der russischen Literatur, die ersten Jahre der Revolution in Petersburg unter den ‚Dämonen‘ gelitten. Dann gelang ihnen die Flucht. Ihre furchtbaren Erlebnisse sind bekannt. Sie haben sie in mehreren deutschen Blättern veröffentlicht. In Buchform sind diese Aufsätze unter dem Namen ‚Der Antichrist‘ im Drei-Maskenverlag erschienen. Diese Menschen können irren, aber nicht lügen. Mag man ihren Erörterungen nicht immer folgen können; was sie Tatsächliches berichten, muß als unbestechliche Wahrheit gelten; übrigens wird es gar nicht widerlegt durch die bestellte Arbeit deutscher Revolutionäre, die von den Sovjets nach Rußland geladen worden sind. Der Unterschied ist nur, daß diese Verhältnisse loben, unter denen edle Naturen zermalmt werden, und die Einzelheiten verschweigen, die solche Verhältnisse im persönlichen Leben gerade der hochwertigen Volksgenossen bewirken müssen. Die geschilderten Verhältnisse aber sind dieselben. Es liegt natürlich an der Menschlichkeit des Beobachters, ob er wie Sinaida Hippius Geschlechtskrankheiten und Schwangerschaft als alltägliche Vorkommnisse in Mädchenschulen entsetzlich findet oder mit einem Achselzucken als unvermeidliche Übergangserscheinung abtut. Was diese vier gelitten haben, die es nicht verstanden, sich mit dem bolschewistischen Kollegen Maxim Gorki gut zu stellen und die doch weiß Gott keine ‚Bourgeois‘ sind, das muß man in ihrem Buch lesen. Hier nur einige ihrer Urteile, wie sie Dostojevskij fällen würde, wenn er dies erlebt hätte: ‚Der Bolschewismus ist Verneinung jeder Kultur als einer krankhaften und widernatürlichen Kompliziertheit, der Wille zur „Vereinfachung“, d. h. letzten Endes der metaphysische Wille zur Wildheit‘. Wer erkennt da nicht den späteren Tolstoj als den Vater, Jean Jacques Rousseau als den Großvater dieser Lehre, und findet sie sich nicht abgeschwächt in jedem Naturalismus, jeder ‚Rückkehr zur Natur‘, zum Primitiven als Gegenwirkung gegen eine abstrakt gewordene Kultur? Aber ist nicht diese Forderung selbst abstrakt, lebenverneinend? Besteht das Leben nicht immer in dem jeweilig Gegebenen, das sich freilich vom Geist her schöpferisch wandeln läßt, während gewaltsame Verneinung eines vorhandenen, wenn auch unbefriedigenden Zustands und theoretischer Hinweis auf einen anderen, angeblich natürlicheren Zustand nichts als intellektuelles Programm ist. Tolstoj, der tolle Gardeoffizier, und Tolstoj, der kultivierte Landedelmann und europäische Künstler, waren viel konkreter und natürlicher als Väterchen Tolstoj im Bauernkittel. Hat ein Mensch durch abstrakte Überkultur seinen Seinsgrund verloren, so muß er weiterschreiten im Geist, nicht Rettung suchen in der bereits überwundenen Unkultur. Mereschkovskij charakterisiert weiter: ‚Wenn ein Stein auf dem andern elementar, wild liegt, so ist es gut; und wenn der Stein auf den andern von Menschenhand hingelegt ist, so ist es weniger gut; wenn aber der Stein auf dem andern mit Eisen oder Zement befestigt ist, so ist es durchaus schlecht: in diesem Fall wird etwas gebaut . . . Der erste „wilde“ Gedanke, der

Tolstoj beim Anblick eines Gebäudes, einer Kompliziertheit, einer Erhöhung kommt, ist — alles vereinfachen, ebnen, nivellieren, abbrechen, zerstören, so daß kein Stein auf dem andern bleibt und alles wieder wild, einfach, flach, glatt, reinlich daliegt. Natur ist das Reine und Einfache; Kultur ist das Komplizierte und Unreine.' Daß Menschen, die im Tiefsten nicht oder nur wenig kultiviert sind, vor der zeitlichen Erscheinung einer Kultur, die zum Weltkrieg führte, auf solche Ideen kommen, ist nur zu verständlich. Nur beweist dies gar nichts für ihre Richtigkeit. ‚Der Wille zur Weite, Flachheit, Nacktheit, zur physischen Ebenheit, zur metaphysischen Gleichheit, dieser uralte skythische Wille ist gleich in Araktschejev (despotischer Kriegsminister unter Alexander I., der alles ‚kasernieren' wollte), Bakunin (Nihilist), Pugatschoff, Rasin (berühmte Räuber der Vergangenheit, von den Bolschewisten zu Freiheitshelden ernannt), Lenin, Tolstoj.' ‚Der Wille zur Wildheit ist der Wille zum Unpersönlichen . . . Tropfen der vielen Wasser, jener sozialen Sintflut . . . Die Sonne Napoleons hat die erste Sintflutwolke verscheucht; welche Sonne wird die zweite Wolke verscheuchen?' Slobin, einer der zwei Freunde Mereschkovskijs, sagt: ‚Daß Rußland unter einem Sklavenjoch schmachtet, wie es sich weder in der Zarenzeit noch in der Leibeigenschaftsperiode noch unter der Tatareninvasion träumen ließ, ist Tatsache . . . Selbst die nach Rußland entsandte Delegation der mit den Bolschewisten sympathisierenden englischen Arbeiter mußte zugeben, daß der Bolschewismus die schlimmste Tyrannei ist, und daß der Arbeiter im kapitalistischen England es viel leichter hat als im kommunistischen Rußland.' ‚Unter welcher Maske sie sich auch verbergen, sie streben nach dem einen Ziel: zur Tötung der menschlichen Persönlichkeit.'

Freilich hat auch dieser Kreis von vier auserwählten Menschen seinen Teil Mitschuld an solchen Dingen. Haben nicht auch sie sich durch die Gemütswerte des im Herzen christlichen russischen Volkes zu dem Trugschluß verführen lassen, das Volk müsse im Namen Christi die Revolution machen gegen die verdorbene gottlose Oberklasse? Sagt nicht Mereschkovskij noch in diesem letzten Buch, Christus sei die Revolution, die von ihm verlangte innere Umkehr mit dem äußeren Umsturz verwechselnd? Nun ist die Revolution da, und dieser starke Geist steht nicht anders da als der schwache Wirginskij, als er bei der Ermordung Schatoffs verzweifelt rief: ‚Aber das ist doch nicht das, das ist doch etwas ganz anderes!' Die russische Revolution ist genau das, was jede Revolution ihrem Wesen nach werden muß, wenn nicht ein Diktator ihr rechtzeitig Einhalt gebietet. Möglich, daß Lenin, der durch die Erfahrung zu lernen scheint, Robespierre und Napoleon in einer Person ist. Das Volk aber ist Rohstoff, der auf Knetung harrt. Er kann gleichermaßen zum Guten wie zum Bösen verwendet werden. Revolution und Aufbau aber kommen gleichermaßen von oben. Auch das im Herzen christlichste Volk ist, wenn man ihm die Kirche nimmt, Masse. Die Geschichte kennt kaum etwas Destruktiveres als Christentum ohne Kirche.

Darüber, wie die Werke der Bolschewisten sind, erklärt Slobin, sagen

alle dasselbe, nur urteilen sie verschieden. Das gilt auch von dem Buch eines Deutschen, der Rußland besucht hat: ‚Genie und Wahnsinn in Rußland' von Leo Matthias (Verlag Rowohlt). Diese Schrift gilt heute infolge ihrer parteilosen Wahrheitsliebe allgemein als die zuverlässigste deutsche Quelle für die Erforschung der russischen Vorgänge. Auf seinem hohen geistigen Niveau konnte der Verfasser von dem derzeitigen Weltwirbel nicht unberührt bleiben, und wenn er ihm auch ganz und gar nicht verfallen ist, so irrt er doch offensichtlich, wenn er Genie nennt, was vorläufig nur überpersönliche Elementarbewegung ist; noch harrt sie des Genies, das nicht nur von ihr ergriffen wird, sondern aus ihr Gestalt auftauchen zu lassen vermag, sind doch alle Urteile Matthias' über das, was er gesehen hat, ausschließlich negativ. Die so viel gepriesenen Lunatscharskijschen Kultur- und Erziehungsbestrebungen erscheinen hier als groteske Donquichoterie, natürlich ohne jedes Ergebnis. Es mag ja bald wieder aufgegeben worden sein, Arbeiter einzuschließen und ihnen Farbe und Leinwand zu geben mit der Aufforderung zu malen; aber bezeichnend bleibt die dem zugrunde liegende Meinung, individuelles Genie sei überall in der Masse vorhanden, ermangle nur der Ermutigung, während es doch erweislich nur als Zuchtprodukt von Generationen vorkommt und zugleich ohne jede derartige bewußte Absicht. Wo Genie ist, macht es sich immer von selber bemerkbar, während allerdings zugegeben werden muß, daß es dann durch ungünstige Umstände leicht erdrückt und verzerrt wird. Die Art aber, wie es sich bemerkbar macht, ähnelt nicht der eines Arbeiters, der Sonntags ein wenig zeichnet oder Zither spielt und dies gewiß vollkommener täte, wenn er Zeit und Mittel eines Dilettanten im Bürgertum hätte. — Matthias haben in Rußland hauptsächlich die Kultur- und Erziehungsfragen interessiert, aber er hat ‚nirgends jenen Strom verspürt, der das unfehlbare Kennzeichen dafür ist, daß in dem unsichtbaren Arbeitsnetz irgendwo ein starker Wille mit eingeschaltet sein muß. Die Persönlichkeiten fehlten.' Kein Wunder, denn alles, was in Rußland geistig ist, hat dem Bolschewismus die Nachfolge versagt mit Ausnahme Brjussoffs und des nach Mereschkovskijs Schilderung menschlich höchst fragwürdigen Gorki, des Regisseurs des sogenannten ‚Proletkults', ein Wort, das übrigens nur eine geschmacklose Abkürzung für Proletarierkultur und im Deutschen wegen seines andern Sinnes ganz unmöglich ist. Matthias war ‚entsetzt' beim Betreten der Kunstausstellung. Nichts von jugendlicher Leidenschaft und ihren Fehlern, vielmehr alles greisig, frei von jeder Liebe zu den Dingen und jeder Kühnheit der Form'. Die Kunst als kategorischer Imperativ, weil sie ‚zum besseren Leben' gehört. Das ist durchaus kleinbürgerlich. Die Methoden, von mehreren in ein Zimmer eingesperrten Leuten ‚kollektive Kunstschöpfungen' zu erzwingen, nennt Matthias ‚eines Irrsinnigen würdig'. Lunatscharskij, von Haus aus Aristokrat, sei selbst bereits angeekelt, müsse aber als Politiker und Marxist an seinem Posten ausharren. ‚Es fehlt bisher noch ein positives Symbol, ein Bild, ein Vorbild, ein Wunschbild, ein Ideal.' Der Grund-

irrtum hat eine auffällige Ähnlichkeit mit dem, der die amerikanische Kultur geistig so unproduktiv macht, ja es ist derselbe: daß nämlich erst einmal ausgiebig für das Materielle gesorgt sein müsse, dann komme Kultur von selbst. Der Unterschied ist nur der, daß in Amerika dafür wenigstens gesorgt ist, während Rußland verhungert, weil seine Regierung jede persönliche Initiative unterdrückt. Der Marxismus ist keine Kultur und noch weniger eine Religion, wie bei uns viele behaupten, die in jeder Massenerregung gleich etwas Religiöses, wie in jeder persönlichen Exaltation Genie sehen wollen. Gerade das religiöse Element vermißt Matthias, dagegen ist es noch immer trotz aller Kirchenschändung im Volk vorhanden, das sich um die Gewandlappen und Knochen der vor seinen Augen von Regierungsvertretern als gewöhnliche Leichen entblößten und zerfetzten Heiligenskelette reißt. Hier versagt der Geist eines Lenin völlig, dessen Sphinxrätsel freilich auch durch dieses Buch nicht gelöst ist, denn es scheint doch, daß er durch die Primanersoziologie seiner Schriften so wenig erschöpft ist wie durch die Verbrechen, die sein Name deckt. All diesen Wahnsinn erkennt Matthias sehr scharf, und darum fragt man sich, wo eigentlich bei alledem das Genie steckt, das der Titel seines ausgezeichneten Buches außer dem Wahnsinn verspricht.

Wie gesagt, in Rußland hat sich kaum ein geistiger Mensch dem Bolschewismus verschrieben; anders bei uns, wo man ihn noch nicht am eigenen Leib verspürt hat. Unter den von dem Wirbel Erfaßten, die sich noch nicht klar sind über das, was in ihnen vorgeht und es für Bolschewismus halten, ist jedenfalls Robert Müller der Geistreichste, dessen Buch ‚Bolschewik und Gentleman' (Verlag Reiß) ebenfalls sehr typisch ist und viel Verwirrung stiftet. Auf der letzten Seite steht ein gescheiter Satz und gleich ein sehr gescheiter: ‚Es siegt niemals das Eine, sondern ein Mittleres, aber nicht die mathematische Mitte.' Müller selber bewegt sich bewußt durchaus im Extrem, und es ist ein Schauspiel für Psychologen, wie er sich windet, das, was in ihm vorgeht, als Bolschewismus auszugeben und dem zu Liebe den tatsächlichen Bolschewismus auf den Kopf zu stellen, so daß man sich Lenin als Zeugen gegen ihn herbeiwünschen möchte. Da heißt es, der Bolschewismus sei ‚nur die Fortsetzung jenes antiwestlerischen Slawophilentums, das damals schon das Organisch-Natürliche gegen das Konstruktiv-Technische Europas ausspielen wollte.' Das Gegenteil ist wahr: Der ‚organisch-natürliche' Bauer steht abseits, es herrscht der wilde Skythengeist, der alles Natürliche wie Kultürliche einebnen will und sich dazu der Theorie und Technik des Westens bedient, indem er den Menschen aus einer Person zur Maschine macht. Lenin, behauptet Müller ferner, schwebe nach der Diktatur die reine Demokratie mit antimaterialistischer Konvention vor, Lenin — höre ich recht? —, der die Demokratie unmöglich zu machen verspricht, indem andere wie proletarische Interessen nicht mehr bestehen dürfen, und der gesagt hat: ‚Sozialismus ist Rechnung.' Nein, nicht Lenin, sondern Robert Müller schwebt dies vor, und es ist gewiß Schönes und

Erstrebenswertes dabei, aber warum das Bolschewismus nennen, der doch das Gegenteil ist? Dieser stelle die persönliche Wertigkeit in den Mittelpunkt, fabelt Müller weiter; ja schließlich will er ihn gar nicht als eigentlichen Marxismus gelten lassen, es sei ein westlerisches Literatenmißverständnis, ihn als ‚Verfechter der Proletariervisage' hinzustellen, während es ihm gerade darauf ankomme, ‚die Proletariervisage abzuschaffen'. Wiederum umgekehrt: Die Entproletarisierung war Ziel aller sozialen Bestrebungen der einsichtigen Gruppen des Bürgertums, während der Marxismus alle verproletarisieren will und damit auch bei uns schon recht erfolgreich ist. Nach dem, was Matthias erzählt, sind folgende Bemerkungen Müllers ergötzlich zu lesen: ‚Sicher ist, daß die russische Revolution im kulturellen Leben von einer nicht dagewesenen Kraft der unmittelbaren Verwirklichung beflügelt war. Es gibt keinen Reisenden, der dem bolschewistischen Unterrichtswesen nicht die größten Komplimente zollen würde.' Sehr einleuchtend dagegen ist Müllers Vergleich der russischen, gegen die westliche Kultur gerichteten Bewegung mit den Vorstößen der Germanen gegen das Römerreich. Daß es wie dort bei uns Abend wird, ist sicher; möglich, daß es einmal drüben zu tagen beginnt, wenn mir auch die heutigen Russen nicht so sehr als mögliche Zukunftsträger erscheinen wollen wie die Taciteischen Germanen; aber sei es so: Kulturell können wir uns gegen sie nicht anders verhalten wie die Römer gegen Cimbern und Teutonen: Sie schützten sich so lange wie möglich gegen sie und hätten dies auch getan, wenn der Genius der Geschichte sie das künftige Nibelungenlied und die großen Sachsen- und Staufenkaiser, den Stinneskonzern und die sozialdemokratische Organisation hätte vorahnen lassen. Müller drückt das Prinzip des Bolschewismus so aus: ‚Der Mensch gehorcht der innerlich erlauschten Idee, unbeeinträchtigt von Ansprüchen der objektiven Welt.' Insofern ist Müller allerdings Bolschewist, denn dies ist das Rezept, wie man so amüsante Bücher schreibt, die rein gar nichts mit ‚der objektiven Welt', um so mehr aber mit dem schreibenden Subjekt zu tun haben. Wert und Unwert des Müllerschen Buches sprechen am deutlichsten aus diesem Satz: ‚Der Bolschewismus ist kosmisch gesehen die revolutionäre Erhebung aller der durch die erstarrende atlantische Zivilisation (gemeint ist die plutokratische Amerikanisierung) unterdrückten menschlichen Seelenkräfte.' Ja, diese Unterdrückung besteht, die Erhebung gegen sie ist im Gang, und Müller steht als Kämpfer in den Reihen, nur ist das so wenig der Bolschewismus, wie die Reformation Bauernkrieg und Wiedertäufertum war. Auch heute vollzieht die Wandlung sich in den Gewissen, und nur die vom wahren Sinn nicht Berührten greifen ihrer Natur folgend zu Raub, Mord und Zerstörung. Diese minderwertige Nebenerscheinung der großen Weltwende ist der Bolschewismus.

Noch ein sehr brauchbares Buch ist in diesem Zusammenhang zu erwähnen: ‚Das Rätesystem, seine Verfechter und seine Probleme' von Franz Gutmann (Drei-Masken-Verlag). Hier ist mit unübertrefflicher Sachlichkeit, freilich in ganz unplastischer Darstellung und nicht immer

klarer Sprache, die politische und wirtschaftliche Seite der Revolution dargestellt, und man sieht mit Genugtuung, während die gewollt zerstörerischen Tendenzen auch der deutschen Linksradikalen nicht verschleiert werden, daß das Sovjetsystem in der vernünftigen Form des revisionistischen Sozialdemokraten Sinsheimer mit dem von konservativer Seite verlangten Berufsparlament bereits genug Verwandtschaft hat, daß hier vielleicht jene nicht mathematische Mitte gefunden wird, in der auch Müller die Zukunft sieht. Das alte Parteiensystem hat in der Tat abgewirtschaftet, das Rätesystem aber geht vom Konkreten aus. Es will das Volk in seiner Produktivität erfassen und gestalten. Niemals wird dies in der russischen Steppenwelt gelingen, wo Staatsmacht immer nur despotisch ist und lähmt, mag der Herr Zar oder Diktator heißen. Die deutsche Erde in ihrer abwechslungsreichen Mannigfaltigkeit, in der schon einmal das Mittelalter Gemeinschaft mit persönlicher Lebendigkeit durchwärmt hat, dürfte dazu bessere historische wie ethische Vorbedingungen bieten.

Geflohene Russen berichten, daß der Name Fjodor Michailowitsch Dostojevskij im heutigen Rußland verfemt ist. So sei er denn hier um so deutlicher ausgesprochen, und man erlaube dem Prosaisten, es in Versen zu tun:

### Rußland.

Du hast zu tiefst am dunkeln Quell gesogen,
Der unseres Daseins Feste unterspült.
Ein Armer, der sein Brausen nie gefühlt,
Er ist um die Unendlichkeit betrogen.

Du aber hast die unterirdischen Wogen
Bis in die Lavaschichten aufgewühlt
Und kannst nicht warten, bis sie sich gekühlt;
So wirst du blind in ihren Schlund gezogen.

Zum drittenmal hast du den Antichrist
Beschworen, Iwan, Peter, nun Lenin,
Stets wieder selbst zerstörend, was du bist.

Der eine, der gekündet deinen Sinn,
Findet dich taub, wie er auch raunt und ruft:
Fjodor Michailowitsch in seiner Gruft.

# Franz Marcs Flucht ins Religiöse und Heroische / Von Hermann Platz

Ich weiß nicht, ob der Expressionismus in der Malerei tot ist, wie oft behauptet wird. Aber das eine spüre ich, daß er als geistige Bewegung lebendiger denn je wirkt. Heute, wo alles umdroht und auf Entscheidung gestellt ist, schießen die Probleme, die damals vielfach nur dunkel geahnt wurden, wie Feuerkegel auf und durchgeistern grell die zerrissene Landschaft.

Der Expressionismus ist das Ringen um einen neuen Stil. Aber er ist noch mehr. Er ist ein grandioser Versuch, mit Hilfe des Heroischen und Religiösen den Zeitgeist zu überwinden, ähnlich wie es etwa der Sorel-Péguy-Kreis in Frankreich getan hat. Es ist so leicht und einfach, diese Dinge kühl lächelnd abzutun, und so schwer, in derselben Lebendigkeit und Zuversicht den eigenen Glauben erobernd vorwärts zu treiben! Lassen wir das Verfehlte, ja das Verbrecherische, das da und dort in dieser Vermummung aufgetreten ist, beiseite, und lassen wir dafür die Ergüsse einer lauteren Seele auf uns wirken!

Es handelt sich um den am 2. März 1916 gefallenen Expressionisten Franz Marc, dessen ‚Briefe, Aufzeichnungen und Aphorismen' (I. Band, II. Band, Skizzenbuch aus dem Felde, Berlin 1920, Cassirer) geistesgeschichtlich sehr bedeutsam sind. Von Großstadt und Großstadtmenschentum rang sich der Künstler in der Feldeinsamkeit innerlich los. Kurz vor dem Weihnachtsfest 1915 besuchte er von der Stellung in den Vogesen aus Straßburg. ‚Die ganze, im Grunde abscheuliche Seltsamkeit unserer Zeit spricht aus einer solchen Stadt; . . . ein Kaffeehaus mit seinen Kartenspielern, Geschäftstypen, armen Kellnerinnen wirkt ganz infernoartig; das Straßenleben wirkt auch merkwürdig unterirdisch, unwahrscheinlich, als wäre es längst vergangen, nur mehr im Bilde da. All die sonderbaren Leidenschaften auf den Gesichtern! Ich sah plötzlich ein Vögelchen auf dem Gesims sitzen und hatte das Gefühl, als wäre dies Vögelchen das einzig Lebendige, unbefangen Wirkliche in einer toten Stadt, in der nur mehr Leichen gehen.' Seine Methode war es, das Typische zu suchen, um das Spezielle zu überwinden (S. 105), ‚hinter, oder besser gesagt, durch die Dinge zu sehen, ein Dahinter, das die Dinge mit ihrem Schein eher verbergen, meist raffiniert verbergen, indem sie den Menschen etwas ganz anderes vortäuschen, als was sie tatsächlich bergen (S. 32).' Die typisch indische, auch symbolistische Haltung! So strebte er von der Welt des leeren Geräusches und eitlen Getues zur wahren Wirklichkeit, zur Welt der keuschen Stille und kühlen Reife. ‚Die Welt hat viele Schichten (S. 54).' Er ist ausgesprochener Reaktionsmensch, der nicht bloß ursächlich begreifen, sondern ‚Gegengedanken' (Gegentaten) setzen muß (vgl. S. 98). Vom Menschen, den die entwicklungseitle Zeit verdorben hat, wendet er sich zum Tier: ‚Der unfromme Mensch, der mich umgab (vor allem der männliche), erregte meine wahren Gefühle nicht, während das unberührte Lebensgefühl des Tieres alles

Gute in mir erklingen ließ. Und vom Tiere hinweg leitete mich ein Instinkt zum Abstrakten, das mich noch mehr erregte, zum zweiten Gesicht, das ganz indisch-unzeitlich, und in dem das Lebensgefühl ganz rein klingt. Ich empfand schon sehr früh den Menschen als „häßlich"; das Tier schien mir schöner, reiner; aber auch an ihm entdeckte ich so viel Gefühlswidriges und Häßliches, daß meine Darstellungen instinktiv, aus einem inneren Zwang, immer schematischer, abstrakter wurden. Bäume, Blumen, Erde, alles zeigte mir mit jedem Jahr mehr häßliche, gefühlswidrige Seiten, bis mir erst jetzt, plötzlich die Häßlichkeit der Natur, ihre Unreinheit voll zum Bewußtsein kam. Vielleicht hat unser europäisches Auge die Welt vergiftet und entstellt; deswegen träume ich ja von einem neuen Europa.'

Die Natur berührte ihn ebenso wenig wie die Kulissen eines Theaters, mit denen man eine Dichtung drapiert. ‚Die Dichtung selbst stammt aus ganz anderen Dichter- und Urgründen; und will ich sie ausdrücken, so, wie ich sie fühle, darf ich nicht mit Kulissen arbeiten, sondern einen weltbildfernen, reinen Ausdruck suchen.' So wird sein äußerliches Verhalten zur Welt ‚sehr keusch und kühl, sehr durchschauend, so daß das Interesse sich nicht in ihr verfängt'. ‚Sentimentale, sinnlich-nervöse, romantische Menschen' stehen ihm ferne (S. 50). ‚Unser europäischer Wille zur abstrakten Form ist ja nichts anderes als unsere höchst bewußte, tatenheiße Erwiderung und Überwindung des sentimentalen Geistes, der „hysterische Erkrankung und Reduktion unseres geistigen Sehvermögens" darstellt (S. 131).'

Die europäische Kunst birgt fast überall ‚die Grimasse der Eitelkeit oder der Pedanterie, der rationalistischen Überlegung, der Frivolität' in sich; selbst bei der besten steckt zuviel des Allzupersönlichen. ‚Die keusche Majestät, die mir vorschwebt, ist genau die Abkehr von all diesen Grimassen.' Dabei sieht er auch die Gefahr: Es darf sich nicht bloß um eine formale Abkehr handeln, sie muß im Lebensgefühl vor sich gehen (S. 48). Es gibt nach ihm keine große und reine Kunst ohne Religion. Die Kunst war desto künstlerischer, je religiöser sie gewesen (und um so künstlicher, je unreligiöser die Zeit war). Wie stark ist doch dieses Reaktionsphänomen der reinen Abkehr, dem Bilder ‚das Auftauchen an einem anderen Orte' (S. 130) sind!

Die Zeit ist überhaupt ‚zum Verzweifeln traurig . . . Aber nur ganz wenige haben die Kraft, sich von ihr loszulösen (S. 103).' ‚Der demokratische Mensch, die gemeine Masse wühlt in der Goldgrube der Wissenschaft, und zunächst kann man nur durch gänzliche Isolierung des eigenen Lebens und der eigenen Aufgabe gegenüber dem heutigen Geisteswirrwarr der Millionenköpfe rein bleiben oder sagen wir offen: wieder rein werden.'

Marcs Gedankengang über den Sündenfall der reinen Wissenschaft, die sich zur ‚angewandten Wissenschaft' mißbrauchen ließ, läuft ziemlich parallel mit Gundolfs Ideen von der Verselbständigung der Organe, — der Mensch ist zum Sklaven seiner Werkzeuge geworden, die er zu seinem Dienste geschaffen hat.

Früher sei das Wissen, die Bildung nur Mittel zum Zweck, Straße

zum Ziel, Speise zum größeren, umfänglicheren Leben gewesen, die Kunst habe dem religiösen Ideal gedient. Heute seien die alten religiösen Dinge ins Wesenlose verblaßt. Demgegenüber gelte es, seine innere adlige Haltung zu bewahren, Herr zu bleiben in der neuen Situation, sein Werk zu tun aus der eigenen Mitte heraus. Diese Mitte aber, aus der alles geschieht, ist nach Gundolf der Leib, und Marc scheint der gleichen Meinung zu werden. ‚Diese triebhafte Leibesgesundheit, die aus sich die Geistesblüten treibt, ist bei Luther (‚Tischreden') berückend stark und klar (102 ff.).' Dieser Ausspruch bedeutet einen Schritt vorwärts, denn früher hieß es echt indisch: ‚Das leibliche Wallen berührt uns nicht (S. 84).' Er spürt den Widerspruch: ‚Ich wollte nie den Leib und das organische Leben verleugnen; meine Sehnsucht zum Abstrakten, zur reinen Linie ist etwas ganz anderes.' Man begreift, daß ein Mensch, der so stark gegen die Stofflichkeit und Leistungswut unserer rationalisierten Kultur ankämpft, zu einseitiger Betonung der Geistigkeit, der Lebendigkeit getrieben wird. Daß das Objekt ihm zum ‚belanglosen Nachklang' wird, ‚der den Gedanken spezialisiert, banalisiert (S. 121).' Er will ins reine Lebendige: ‚Typisch ist bei unsern besten Malern die Vermeidung des Lebendigen. Die sogenannte tote Natur suchen sie mit ihrem Geiste lebendig zu machen.' Nicht Subjekt und nicht Objekt sind wichtig, sondern das Prädikat, das, was ausgesagt wird, also das reine Sein und das reine Tun. Die Kubisten seien die ersten gewesen, die nicht den Raum gemalt haben, das Subjekt, sondern von dem Raum etwas ‚ausgesagt haben', das Prädikat des Subjekts gegeben haben (S. 122). Dies hindert natürlich nicht, daß er seine Weltbildträume, die er an Stelle des Naturgesetzes als Kunstmittel setzt, und ihre künstlerische Verarbeitung als ‚das religiöse Problem des neuen Inhalts' empfindet (S. 129). Das Abstrakte, Exklusive der expressionistischen Malerei kann sogar die soziale Funktion der Lehre übernehmen und etwas ‚allgemein Gültiges, Einigendes ausdrücken. Diese Tendenz liegt unbedingt in unseren, den andern, die stets bisher den persönlichen Einzelfall in der Kunst zu suchen gewohnt waren, so rätselhaften Werken (S. 53).'

So bewegt sich sein Welt- und Kunsterleben hin zum Religiösen. ‚Horchen und wach sein ohne Selbstansprüche' ist seine Losung. ‚Bei aller Größe und Schöne, die die christliche Lehre noch für unser Auge hat, dürfen wir als Schaffende uns nicht verleiten lassen, hartnäckig bei ihr Ruhe zu suchen, als wäre dort das letzte Wort gesagt worden (S. 102).' Seine Weltanschauung nennt er einmal persönliches Christentum und setzt es dem Buddhismus und der Kunst gleich. ‚Es hilft nicht und reicht wenigstens heute nicht mehr aus, nur auf Christus zurückzugreifen. Je länger und hingebender man ihn liest, desto vieldeutiger wird er.' Christus ist ihm verehrungswürdig wie Franz von Assisi, Pascal und Livingstone, aber in seiner Problematik ‚komplizierter, dunkler und herzensschwerer wie Tolstoi es aufzufassen scheint.' ‚Die mystische Einfachheit des wahren Genius, der durch das tiefste, furchtbarste Dunkel das Licht seiner Idee

trägt', ohne sich an die Säule der Idee zu lehnen, findet er bei Livingstone. Das ist ,Poesie durch sich', ,klangvolle, riesige Erhabenheit'. Und er schließt daraus: ,Wir alle faulenzen. Man muß sich gänzlich opfern.' ,Wie kannst du eigentlich im Evangelium lesen und doch Angst haben?'

,Wenn ich im Leben was tue, meinem Nächsten oder auch dem Nächstbesten christliche Liebe erweise, will ich es immer so tun, daß meine rechte Hand nicht weiß, was die linke tut, — nicht aber als Programm, als Welttendenz und um was zu bessern (S. 62).'

Das Christentum ist ihm ,prinzipielle Gegensätzlichkeit gegen pazifistische Organisationen..., sozialistischen Kommunismus, der ein Erlahmen der Seele und des christlichen Opfer- und Überwindergedankens bedeutet'. Freilich ist dieses Opfern und Überwinden nicht ein Ringen mit den Dingen der Wirklichkeit, ein Entscheidungsetzen, ein Anstoßgeben im Reich des Hier und Heute, sondern doch mehr ein Sichverschließen in die innere Festung. Er lebt wie fast alle Menschen des neunzehnten Jahrhunderts trotz allem, ja vielleicht verstärkt in der verdünnten Luft der Ichbezogenheit. Daß die Welt des Drinnen und des Draußen Wirklichkeiten gleicher Bedeutsamkeit sind, weiß er nicht. Die Nächstenliebe ist ihm wie die menschliche Nahrung eine symbolische Handlung (S. 84). ,Durch [Emmanuel] Quints Leben geht jene abstrakt reine Linie des Denkens, nach der ich immer gesucht habe, und die ich auch immer im Geiste durch die Dinge hindurch gezogen habe; es gelang mir freilich fast nie, sie mit dem Leben zu verknoten, — wenigstens nie mit dem Menschenleben, (— darum kann ich keine Menschen malen) (S. 86 ff.).'

Er ist auf seine Innenwelt zurückgeworfen. Der atomistische Subjektivismus der Zeit und der starke Intuitionismus seiner Künstlernatur drängen ihn in gleicher Weise dahin. Er lebt aus einer Mitte, die ganz von Antrieben zu Reinheit und Ganzheit erfüllt ist. Von hier aus bildet er seine Welt: ,Ich sehe alles, alles ist in meiner Auffassung bildnerisch figuriert. Auch ethische Gedanken, wie die Bibel z. B. setzen sich bei mir nicht in Sozialismus oder Pantheismus ab, sondern gehen in rein bildnerische, malerische Gedanken auf.' (S. 82.) Deshalb liest er sie nicht ,poetisch'. ,Ich lese sie als Wahrheit, wie ich Bach als Wahrheit höre und reine Kunst als Wahrheit sehe.' (S. 62.) Deshalb ist es ihm wohl auch fraglich geworden, ,wo der Mensch steht im Natur- und Gottesreich.' (S. 61.) ,Der Mensch ist in der weiten Natur ebenso Übergangsprodukt wie das Tier oder die Pflanze.' (S. 54.) Er strebt zutiefst nach der statischen Auffassung des Mittelalters zurück, die ein Oben und Unten kennt und den Menschen einen metaphysischen Ort in der Mitte und durch göttliche Berufung eine unvertauschbare Stellung in der gesellschaftlichen Rangstufenordnung anweist. Weil ihm das nicht mehr lebendig ist wie dem an asiatischer Schau genährten Claudel, ,muß der ganze Mensch endlich noch einmal und neu gedacht werden', dürfen wir nicht mehr ,nur auf Christus zurückgreifen'. (S. 61.) Darum sind ihm Sprache und Logik nur noch in recht unzu-

länglicher Weise Maß der Dinge. Sie sind ‚am wenigsten berufen, in dem Lebensgeheimnis das letzte Wort zu reden‘. Er will, daß man nicht zu sehr nach der Wortformel suche, ‚nach einer wörtlichen Definition des göttlichen Inhalts, — die gibt es nicht.‘ (S. 91.) Man sollte viel weniger reden, sondern mit dem Gefühl leben. Sprache ‚scheint mir für unsereins ein ungeeignetes Material um Wahrheit zu verbreiten‘. (S. 95.)

Statt logischer Richtigkeit wird ihm vitale Wichtigkeit das Kriterium. ‚Unter geistigem Leben verstehe ich: Das Wesentliche vom Unwesentlichen trennen ... Ich werfe jeden Tag mehr auf den Scheiterhaufen des Unwesentlichen, — das Schöne bei diesem Tun ist das, daß das Wesentliche dabei nicht kleiner, enger wird, sondern gerade mächtiger und großartiger.‘ Diese Wichtigkeit entscheidet sich aber nicht an irgendwelcher Nützlichkeit, sondern an dem Maß der Eingeschwungenheit in die reinen Ideen und Formen, die dem Weltbau zugrunde liegen.

Kosmische Eingeschwungenheit, das ist der Kern der Religion bei Marc: Gesinnunghafte und seinsmäßige Verbundenheit mit dem innern Rhythmus der Welt ohne persönliche Berufenheit, ohne Begegnung, ohne Ansprache, daher auch zutiefst ohne Entscheidung. Es ist religiöse Verehrung einer abstrakten Weltgesetzlichkeit wie etwa bei Spinoza, Hegel. So geschieht das, was Jesajas einmal so ausdrückt: Et aedificabuntur in te deserta saeculorum. (‚Und in dir baut sich die leere Welt auf.‘ S. 58.) Daher interessieren ihn von den sonst so verabscheuten Wissenschaften, Sternenlehre, Insektenleben, die geologischen Zeitalter, Entstehung und Ahnenfolge der Pflanzen- und Tierwelt (Bölsche). ‚Ich lese diese Dinge, geologische Gesetzmäßigkeiten, mathematische Gesetze stets mit einem Begleitklang des Unterbewußtseins und Ahnungen und Folgerungen, die zwischen den Zeilen stehen: Naturgesetz ist bei mir längst aus dem Kurs; es gibt höchstens „Gesetzmäßigkeiten“; die Periodizität alles Geschehens ist ja schon nicht mehr Gesetz, sondern Wandel, Schwingungsmaß in ungeheuren Zeiträumen. Die exakte Wissenschaft ist nur eine hohe und sehr scharfe europäische Denkungsart und auch nur „Anschauung“. Man kann sein Vorstellungsleben gar nicht weit und immens genug spannen ..., wenn man der tobsüchtigen, ichsüchtigen Enge dieses Jammerlebens entrückt sein will und Teil haben will am — Reich Gottes, am Heiligen Geist.‘ (S. 93 ff.)

So drängt alles aus ‚dem großen geistigen Gewühle, in dem Europa steckt‘, hinaus in das Reich der ‚wahren Linien und Formen‘. Der Sternenhimmel wird ihm die prototypische Welt, in der wir ‚heute unser Geschick und die Wahrheit‘ lesen können. ‚Natürlich kann man dasselbe im Tageslicht, in der Tagesnatur sehen, oder auf menschlichen Gesichtern lesen oder im Winde hören, — es scheint mir nur im Sternenhimmel alles viel klarer, unzerstörter, unverwischter, abstrakter gesagt ... Ich gehe oft mit Sternenbildern im Kopfe umher.‘ (S. 89.) So wird ihm die Kunst zum somnambulen (mythischen) Sehen des Typischen, zum Sehen zwingender und daher wichtiger Spannungsverhältnisse (S. 41).

Dieser entpersönlichenden Einschwingungstendenz entsprechend (‚Künstler sind außerpersönliche Erscheinungen.‘ S. 95) verschiebt sich die Läuterungs- und Erlösungsauffassung aus dem konkreten Leben ins Abstrakt-Wesenhafte. Seine Arbeit, nicht sein Leben als solches fühlt er als sein Gewissen. ‚Ich kann gar nicht anders meine Unvollkommenheiten und die Unvollkommenheiten des Lebens überwinden, als indem ich den Sinn meines Daseins ins Geistige hinüberspiele, ins Geistige, vom sterblichen Leib Unabhängige, d. h. Abstrakte hinüberrette. Es ist nicht eigentlich das spätere Leben, das ich unter Geistigem verstehe . . . unter geistigem Leben verstehe ich: Das Wesentliche vom Unwesentlichen trennen.‘ (S. 90—91.) Das Unwesentliche ist ihm vor allem: Wissenschaft und Technik, die ‚zu kleinen Nebendisziplinen unseres Lebens herabsinken werden‘ (S. 125), weil sie (z. B. Fliegen, Maschinen, Telephon usw.) ‚die Menschen geistig und wesentlich um keinen Zoll weiterbringen, sondern im Gegenteil stets auf Kosten einer intuitiven, primären Fähigkeit sich entwickeln. Früher fühlte man, wie es einem Freunde geht, — heute telephoniert man ihn an; früher konnte man seine Dichterwerke auswendig, — heute stehen sie gedruckt und billig in jedem Bücherschrank. Die Erinnerungskräfte nehmen mit jedem Reproduktionswerk an Intensität ab.‘ So erscheint ihm der Krieg als ‚Fluch und Strafe, daß wir die Wissenschaften um ihrer praktischen Nutzbarkeit und Anwendung willen betreiben!‘, d. h. nach Gundolf, ‚daß man willkürliches Spiel mit organischen Kräften‘ getrieben hat, ‚die man in ihrem Wesen nicht versteht, sondern nur experimentell benützt.‘ (S. 98 ff.) Das ist die ‚Illusion des Fortschritts‘, das Mißverständnis Kant-Krupp, die Tragik des deutschen 19. Jahrhunderts!

So hat ihm, dem ‚Platoniker‘, der Krieg (und Gundolf, und Tolstoi und Hauptmann) vieles klar gemacht: die Sünde, die Gestaltlosigkeit und Wirrnis des vergroßstädterten Europäertums, die an dem Krieg schuld sind. Und um all das zu überwinden und um nicht stündlich schmähen zu müssen und kränker zu werden an der Gegenwart, ist er mit pochendem Herzen an den Anfang der Dinge, an seinen eigenen Anfang getreten, mit heimlicher Schaffensfreude hat er die alte Weltfabel zur Weltformel, die Weltanschauung zur Weltdurchschauung umzudenken gesucht. Er ist so in eine gewisse kosmische, halb pantheistisch, halb positivistische Religiosität geraten, die den nach großen Symbolen und Legenden lechzenden Künstler aufs stärkste erschüttert und angeregt und den Menschen und Soldaten zu einer, wenn auch exklusiven, so doch wahrhaft vornehmen Kriegshaltung befähigt hat. Soviele gedankliche Widersprüche man noch spürt, man muß doch Ehrfurcht haben vor dem lauteren Sinn dieses nach dem Höchsten zielenden Menschentums. Und vieles von dem, um was er ringt, arbeitet auch in uns in dieser oder jener Form.

# Vom Wesen der historischen Entwicklung
## Von Peter Wust

IV.

Was ist denn nun das Wesen der historischen Entwicklung? Worin liegt das unterscheidende Merkmal, das eine strenge Grenze zieht zwischen der Naturentwicklung einerseits und der Geschichts- und Kulturentwicklung anderseits?

Vorerst müssen wir jedoch noch rasch zwei Abwehrstellungen bauen: die eine gegen die Theologen, die andere gegen die Neukantianer. Gegen die Theologen sei bemerkt, daß unser Gegensatz von Natur und Gnade nichts zu tun hat mit dem theologischen Gegensatz von Natur und Übernatur. Der Gegensatz der Theologen spielt schon auf dem Gebiet des Geistes. Uns ist Natur das völlig geistfreie Gebiet. Das heißt: wir betrachten das Wesen des Menschen und der von ihm ausgehenden historischen Entwicklung bloß vom Standpunkte der Philosophie aus. Wir bleiben im Bereich der „scientia acquisita". Indessen werden wir ab und zu auf dem Grenzstein sitzen, der die Bezirke des Wissens und des Glaubens voneinander trennt, und werden gleichsam mit dem Fuß auf dem fremden Boden spielen. Weshalb? Weil wir bei der Betrachtung der historischen Wirklichkeit finden, daß die Philosophie allein den objektiven Befund der menschlichen Natur nicht restlos erklären kann. Der „status naturae purae" (im theologischen Sinne natürlich) bleibt der Wirklichkeit gegenüber nur fiktiv, und so läßt sich denn von ihm allein aus die historische Wirklichkeit nicht restlos durchdringen.

Gegen Troeltsch und die Neukantianer sei bemerkt, daß wir selbstverständlich alle bloße Erkenntnistheorie hier beiseiteschieben und uns mit einem Sprung mitten hinein versetzen in die Metaphysik der Geschichte. Wir denken also bei dem Begriff der Geschichte immer nur an die reale Bewegung des Geistes, der Einzelgeister sowohl wie der Gemeinschaft, die sich aus ihnen konstituiert. Was ist nun also, in diesem metaphysischen Sinne, das Wesen der Geschichte?

Die erste und einfachste Antwort wird die sein: Sie ist eine unendliche Bewegtheit des Geistes. Bewegtheit sagen wir mit Absicht, noch nicht mehr. Dem dürfte auch Troeltsch nicht widersprechen. Nun aber erheben sich gleich mehrere Fragen, wie die nach dem Ziel dieser Bewegtheit, nach ihrem Maßstab usw. Man kann sie zusammenfassen in die eine Hauptfrage: Hat diese Bewegtheit nicht einen Drehpunkt? Und welchen? Und muß er nicht am Ende als ein absoluter Drehpunkt gedacht werden? Troeltsch würde wohl schon hier seinen Einspruch geltend machen. Er würde vielleicht sagen: Der Drehpunkt der geistigen Bewegtheit liegt jedesmal dort, wo der Mittelpunkt einer neuen, in sich abgeschlossenen Bewegtheitsgestalt oder Bewegtheitsphase zu finden ist. Das mag man gewiß zugeben, obwohl damit wieder die kantische Begriffsverwirrung von Geschichte als Wissenschaft und Geschichte als Leben sich bemerkbar machen würde. Aber nehmen wir an, er fasse Geschichte genau so wie wir als metaphysischen Werdeprozeß. Was wäre dann zu seiner

Antwort zu sagen? Nur dies: Dann gäbe es also unendlich viele subjektive Mittelpunkte der Geschichte, in seiner Sprache etwa ‚Zentren des Glaubenswagnisses'. Diese Antwort nun ist, so gefaßt, keineswegs falsch. Sie würde erst dann falsch, wenn man hinzufügte: Und es gibt nur diese subjektiven Mittelpunkte. Dann nämlich steckt man im Historismus rettungslos. Also müßte man weiter fragen: Gibt es nun aber nicht noch einen Drehpunkt dieser Drehpunkte? Troeltsch würde, als Pantheist (denn das ist er), wohl antworten: Alle diese relativen Drehpunkte schließen sich in sich selbst zu einem großen, in sich selbst kreisenden System des Lebens zusammen. Wenn wir aber auch das noch zugeben wollten (es wäre schon sehr bedenklich), dann könnten wir doch die Frage nicht zurückhalten: Aber wie soll nun lauter Endliches und Relatives in sich selbst eine absolute Einheit ausmachen können? Durch bloße Integration erhalte ich nicht einmal das Kontinuum des Raumes. Und hier soll durch bloße Integration von endlichen, relativen Geisteinheiten eine absolute Geisteinheit, gleichsam die Gottheit des Lebens, entstehen? Muß nicht doch das System der unendlich vielen subjektiven Drehpunkte einen absoluten Drehpunkt, einen absoluten Pol haben?

Es ist nicht zu leugnen: Hier setzt die eigentliche, ganz ernste Problematik an. Und hier gibt es kein relativistisches Ausweichen. Und keine bloßen subjektiven Wagnisse. Denn entweder alles rotiert ohne Maß durcheinander und gegeneinander, und dann ist alles ein Chaos, ja noch weniger, ein bloßes Nichts; dann muß es einfach das absolute Nichts, dieses schreckliche Gespenst jedes ernsten Denkers, geben. Glücklicherweise sind diese beiden Gespenster des menschlichen Geistes, das absolute Chaos und das absolute Nichts, nichts mehr als Gespenster unseres Denkens, absolut unrealisierbare, auch im Denken absolut unrealisierbare Gebilde, bloße entia rationis von der Qualität des viereckigen Kreises. Und darüber vergleiche man sogar einen Relativisten wie Henri Bergson (Schöpferische Entwicklung, S. 276 ff.)!

Aber weiterhin: Was für eine Art von Bewegtheit ist diese geistige Dynamik? Auf welches Ziel ist sie gerichtet? Ist sie ein linearer Fortschritt? Eine lineare Rückwärtsbewegung? Hat sie eine aufsteigende oder eine absteigende Tendenz? Oder ist sie vielleicht eine Pendelbewegung? Welches ist ihr Maßstab? Welches ihr inneres Gesetz? Ihre Kurvenformel, wenn ich so sagen darf? Vielleicht hat auch die Geschichte als Wissenschaft daran ein Interesse? Vielleicht ist auch ihre Maßstabfrage eine Art metaphysischer Beklemmung? —

Der erste und vielleicht gar nicht einmal so oberflächliche Eindruck von dieser Dynamik des Geistes scheint mir nun der einer allgemeinen Verwirrung zu sein. Ich will nicht sagen: einer allgemeinen Verwundung, um das Gebiet der scientia acquisita nicht zu überschreiten; bewußt freilich bin ich mir, ich sage es noch einmal, daß der Begriff einer allgemeinen Verwundung des Geistes noch viel tiefer in das eigentliche Wesen der menschlichen Historie hineinzuführen vermag als der bloß philosophische Begriff einer allgemeinen Verwirrung. Aber bleiben wir in den spekulativen

Grenzen! Hier ist eine neutrale Stätte, auf der sich alle modernen Geister im Redegefecht begegnen können. Geschichte also sei das Bild einer allgemeinen Verwirrung des Geistes. Geschichte ist auf- und abwogender Kampf. Und die großen Historiker haben je und je alle ihre Kraft daran gesetzt, die Farben in ihrem Gemälde recht stark aufzusetzen, wenn es galt, das Kampfmoment der Geschichte hervortreten zu lassen. Dieses kämpferische Moment der Geschichte ist auch dasjenige, was jeden Beschauer dieses großen Dramas der Leidenschaften am erschütterndsten ergreift. Ich stand vor langer Zeit einmal in einem Museum an dem Sarkophag einer ägyptischen Mumie. Sie war gut erhalten. Man konnte fast die Züge des Gesichts unterscheiden, man sah deutlich das blonde Haar. Mir schien es das Gesicht eines Arbeiters zu sein. Vielleicht bist du einer von denen, die die Ziegelsteine zum Bau der Pyramiden geschleppt haben, armer Freund, so dachte ich. Und da ergriff mich die tausendjährige Ruhe dieses Totengesichts mit furchtbarer Gewalt. Warum? Weil er vom Kampfe ausruhen konnte. Ich aber stand noch mitten in dem furchtbaren Sturm des Lebens darin. ‚Freund!', so stieg es in mir auf, ‚Freund, auch du hast gekämpft! Und hast vollendet! Sage, was ist der Sinn unseres Drängens? Unserer endlosen Tatbegier?' Und er schien mir sagen zu wollen: ‚Freund, das Ringen um ein großes Ziel. Ringe weiter! Im Kampfe selbst muß sich dir das Ziel enthüllen. Mich bindet das Schweigen einer anderen Region. Störe mich nicht auf aus tausendjähriger Ruhe!' — Erschauernd, dieser Eindruck des endlosen Kampfes der Geister. Erschauernd dieses Bild einer endlosen Verwirrung und Zwiespältigkeit im Reich der menschlichen Gemeinschaft.

Aber trotz alledem, die Geschichte zeigt noch mehr als bloße Kampfesverwirrung. Sie zeigt eine rotierende Zwiespältigkeit; oder besser noch, sie zeigt Pendelschwingungen des Geistes um einen fixen Punkt. Sie stellt den großen Kampfplatz der Erde dar, erfüllt mit endlosen Kämpfen um eine gewisse Harmonie. Aber wie heißt das Gesetz dieser Harmonie, dieser güldenen Kette Homers, die vom Himmel auf die Erde herabhängt? Um es kurz zu sagen: Es heißt in der Tat so, wie Herder es formulierte, aber nicht tief genug fundierte. Es heißt das Gesetz der wahren Humanität.

Woher aber kommt nun die Verwirrung? Und woher die Sehnsucht nach dieser gewissen Harmonie? Wo ist das Gesetz dieser wundervollen Polarität von Verwirrung und Harmonie zu suchen? Kurz gesagt: im Wesen der menschlichen Freiheit. Die Freiheit ist das metaphysische Prinzip, das den Ring der bloßen Natur sprengt und allererst Humanität möglich macht.

Aber da werfen wir einen zentnerschweren Block in die Mitte, und die Köpfe aller Dialektiker recken sich auf. Man sieht das überlegene oder das resignierte Lächeln auf ihren Gesichtszügen spielen. Da ist also wieder einer, so sagen sie, der diesen Sisyphusblock den Berg hinaufrollen möchte, um recht bald unter seiner zurückrollenden Wucht zerschmettert zu

werden. Doch laßt mich ruhig einmal diesen Block den Berg hinaufrollen! Ich werde ihn sicherlich nicht auf den Gipfel bringen, das weiß ich. Denn auch ich bin bei den Denkern der Jahrhunderte in die Schule gegangen. Und mit dem Kapitel von ‚den Grenzen der Menschheit' bin ich vertraut. Trotzdem, laßt mir meinen jugendlichen Mut hingehen! Ich habe einen neuen Hebel mitgebracht oder vielmehr, ich habe einen vergrabenen Hebel gefunden, der sich in früheren Zeiten einmal bewährt hat. Mit dem will ich mich an den Block heranmachen. Und wenn euch auch das nicht genügt: Gut, sage ich, dann laßt mich auch einmal meine Irrtümer auf die eurigen häufen!

In allem Ernst also: Was ist das Wesen der Freiheit? Und warum nennt man die Geschichte so gern ‚das Reich der Freiheit'? Nennt man sie nicht auch ‚das Reich der Gnade'? Und ist damit nicht schon alles gesagt, daß es nämlich ein Widersinn ist, an der Auflösung dieser Paradoxie sich zu bemühen? Heben nicht Freiheit und Gnade sich gegenseitig auf? Ist Freiheit nicht eben dies: absolut freie Beweglichkeit? Und Gnade dann gerade das Gegenteil: absolute metaphysische Notwendigkeit? Absolute göttliche Kausalität? Stehen wir da nicht an der jansenistischen Klippe? An der Klippe des Grüblers Calvin? Und mischt sich nicht gerade in der Geschichte diese höhere, diese innere Notwendigkeit mit der niederen oder der äußeren Notwendigkeit der Natur? Ist nicht so die Geschichte gar ein doppeltes Paradoxon? Und wir wollten sie trotz alledem ‚das Reich der Freiheit' nennen? Ich weiß, ich weiß, hier sind wir an dem mysteriösesten Punkte des Daseins angelangt.

Aber lassen wir uns trotzdem nicht abschrecken! Gehen wir freilich hier etwas behutsam vorwärts, wo die Steige in geheimnisvolle Nacht hinunterführen! Was ist Freiheit? Freiheit überhaupt und ganz allgemein? Denn es gibt Grade und Stufen der Freiheit. Es gibt die unendlichen Mischungsverhältnisse von Notwendigkeit und Freiheit. Es gibt blinde Notwendigkeit und lichte Notwendigkeit; und es gibt eine lautere, verklärte, absolute Freiheit, die selbst wieder ein Identitätsverhältnis von lichter Notwendigkeit mit höchster Freiheit darstellt. Nur sie kann jene höchste, ‚vollendete Grazie' sein, nach der Kleist, der unglückselige Gottsucher Kleist, fahndete.

Ist die Natur frei? Ist der Stein frei, wenn er fällt? Er wäre es, wenn er um sein Fallen wüßte, wenn er darum wissen könnte. Aber er fällt, wie das Gesetz es befiehlt. Er weiß nichts von dem Gesetz, dem er blindlings gehorcht. Und das Gesetz? Auch das Gesetz ist blind. Es gebietet, nein, es zwingt, es zwingt mit absoluter Notwendigkeit, weil es selbst gezwungen ist. Aber es weiß nichts von diesem Zwang seiner selbst. Was ist also nun schon ein wichtiger Wesensbestandteil der Freiheit? Offenbar das ‚Wissen um etwas', die Bewußtheit, die Geistigkeit. Ein ‚B r u c h t e i l v o n G e i s t' muß immer auffindbar sein, wo Freiheit gesucht wird. Und man wäre versucht, das Gesetz aufzustellen: Wieviel Geist, soviel Freiheit, wenn man das Wesen des Geistes erschöpfend definiert hätte.

Und was ist nun dasjenige, ‚worum' gewußt wird? Es ist die allgemeine Weltvernunft, ja noch höher hinauf, es ist die allgemeine Seinsvernunft. Wo ein Wesen bloß der Vitalsphäre verhaftet ist, da ist freilich auch die Auswirkung dieser allgemeinen Vernunft zu beobachten; aber es fehlt das ‚Wissen um' sie. Mit dem winzigsten ‚Bruchteil von Geist' aber fängt das ‚Wissen um', das Wissen um den absoluten Punkt alles Seins an, lebendig zu werden. Und eben an dieser Stelle, wo dieses ‚Wissen um' anhebt, da steht der mysteriöse Grenzstein von Natur und Geschichte. An diesem Grenzstein steht die Wiege des Menschen, die Wiege von Humanität und Freiheit.

Wenn nun das ‚Wissen um den fixen Punkt' das Wesensmerkmal oder besser eines der Wesensmerkmale der Freiheit ist, und wenn man beinahe sagen könnte ‚wieviel Geist, so viel Freiheit', wo ist dann die wahre, die absolute Freiheit zu suchen? Offenbar dort, wo ‚Wissen um' und ‚fixer Punkt alles Seins' zusammenrücken in einen einzigen Schwer- und Drehpunkt. Wie tiefsinnig ist doch, man sieht es, Kleists Geschichtchen ‚vom Marionettentheater'! Nur da kann die absolute Freiheit und das Urbild aller abgeleiteten Freiheit zu suchen sein, wo absolutes Wissen und absolute Festigkeit oder Fixiertheit sich decken. Aber da kommen wir ja offenbar auf einen ganz tiefsinnigen Zusammenhang. Auf die Harmonie von Wissen und Wille. Auch die Natur will. Aber sie will blind, sie weiß nichts von ihrem Wollen. Beim Tier dämmert zwar etwas vom Bewußtsein, aber es ist bloßes Vitalbewußtsein, gemischt mit bloßem Vitalwillen. Das Tier schläft nicht mehr ganz so, wie die Wesen in seinen Nachbarreichen schlafen. Es schläft nicht wie die Wesen des Mineralreiches, es schläft auch nicht den Schlaf der Blumen, die freilich anders schlafen als die Steine. Aber das Tier schläft noch, schläft im Mutterarm der Natur. Und dieser Schlaf ist die ruhende Grazie aller Natur. Auch im Tier also ist der Wille, der vitale Gestaltungswille seiner selbst, noch gebunden in den allgemeinen und reinen Instinktwillen des unabänderlichen ‚Es will'.

Auch der Mensch, das ist nicht zu leugnen, setzt diesen allgemeinen unbewußten Weltwillen noch in einer gewissen Hinsicht fort. Und wohltätig ist dieser Schlaf. Wohltätig sind auch ‚die Grenzen der Bewußtheit'. Indessen, beim Menschen blitzt es auf, dieses ‚Wissen um' das ‚Es will'. Und dieses ‚Wissen um' das ‚Es will' wandelt mit einem Schlag seine ganze Natur um in ein ‚Ich will'. Ich will, ich kann wollen, ich kann mich über die Vitalsphäre erheben, wissend um sie und wissend um den fixen Drehpunkt aller wesensmäßig möglichen Vitalität. Aber wissend um diese beiden Punkte, um den relativen Drehpunkt der Vitalsphäre und um den fixen Punkt der Absolutsphäre kann nun dieses Ich-Wesen auch wollen das ‚Es will' und wollen das ‚Ich will' der äußersten Seinsgrenze. Ja, es kann das vitale ‚Es will' maßlos wollen, so maßlos, wie das Tier es nicht kann, niemals kann. Und es kann auf- und abschweifen zwischen Relativpunkt und Absolutpunkt im freibeweglichen Spiel

seiner Kräfte, nicht bloß schauend und prüfend, sondern auch wählend, wirkend und wollend. Es kann, aus dem Urgesetz heraus alles überprüfend, sehend und wirkend, das abgeleitete Gesetz wollen und auch nicht wollen. Und es kann Verwirrung stiften im All der Schöpfung und Harmonie. Und so wird der Mensch zum schweifenden Tier: homo vagandus. Und zum werkzeugschaffenden Tier: homo faber. Und zum kunstschaffenden, zum betenden Tier. Alle Schleusen der Leidenschaften und der Tugenden sind mit einem Male geöffnet. Ehrfurcht und Liebe, Verzweiflung und Haß und Hohn und Irrtum und Bosheit erheben sich. Die ganze Natur wird mit einem Male überschwemmt von der Flut der Geschichte.

Worauf aber hat uns nun das alles geführt? Wir sehen es: Freiheit ist nur da zu suchen, wo das Geheimnis des Ich-Wesens, des Person-Wesens auftaucht. Und aus all dem muß sofort ersichtlich werden, daß absolute Freiheit und absolute Persönlichkeit in einem ganz engen Zusammenhang stehen. Das ‚Wissen um den fixen Punkt' und ‚das Wollen des fixen Punktes' und ‚das Sein des fixen Punktes' fallen in eins. Das höchste ‚Ich bin Ich' also kann es wirklich nur ein einziges Mal als möglichen sowohl wie als wirklichen Fall zugleich unter den unendlich vielen möglichen und wirklichen Spezialfällen des Personseins geben. So tief, so unbegreiflich tief ist das Wesen der Person, daß das Gesetz ihrer Natur nur an ihrem äußersten und einzigen wirklichen Grenzfall abgelesen werden kann. Diese absolute Person und Persönlichkeit Gottes aber ist, wie der Drehpunkt alles Seins, so auch der einzige absolute Drehpunkt aller historischen Entwicklung.

Nur einmal aber kann diese absolute Persönlichkeit sein, weil ein zweiter Fall von ihr, wie das Vorhergehende jedem ehrlich Nachdenkenden gezeigt haben wird, wesensmäßig undenkbar ist. Ein zweiter Fall würde mit einem Schlag das harmonische Gleichgewicht des ganzen Seinssystems ins Wanken bringen. Er würde nicht bloß Chaos, sondern absolutes Nichtsein bedeuten — und dem widerspricht jedes endliche Wesen schon durch sein bloßes Dasein. Aller Manichäismus aber ist nichts weiter als ein Hängenbleiben in dem Netz der Paradoxien des endlichen Seins. Und selbst dann, wenn wir so verwegen sind, diese Paradoxien bis zum letzten Rest auflösen zu wollen, dualistisch und pessimistisch und wie immer auch sonst, bejahen wir dadurch, auch wenn wir es nicht wollen, den in sich selbst und mit sich selbst einigen Weltgrund der absoluten Geistperson Gottes. Der Weltgrund muß in sich einig sein, so rätselhaft auch alle Vielheit ihn umlagern und umhüllen mag.

Was aber ist nun das Wesen dieser absoluten Freiheit Gottes? Denn nur von ihr aus können wir auch das Wesen unserer relativen und bedingten Freiheit scharf erkennen und bestimmen. Die absolute Freiheit ist, so können wir jetzt sagen, die absolute Bindung an ihr innerstes und eigenstes und einheitlich-einziges Persongesetz. Hier ‚schließen sich', um Worte Kleists wieder aufzugreifen, ‚die Enden der ringförmigen Welt zusammen'. In dieser absoluten Persönlichkeit ist von Ewigkeit her und für

alle Ewigkeit die Harmonie von Notwendigkeit und Freiheit gesetzt. Es ist freilich nicht die Harmonie der Freiheit mit jener blinden Notwendigkeit der Natur. Und doch ist es schließlich dieselbe Notwendigkeit des allgemeinen Weltgesetzes, nur in der höheren Potenz der lichten Notwendigkeit, mit der hier Freiheit zusammenstimmt. Und dies allein ist auch der immer und immer wieder gesuchte rätselhafte Koinzidenzpunkt von Sein und Sollen, von Naturgesetz und Sittengesetz. Nur in der obersten Region des Seins feiert die lautere Notwendigkeit ihre Vermählung mit der lauteren Freiheit, und die lautere Grazie ist die Tochter dieser Ehe. Die Grazie der unbewußten Natur aber ist bloß ihr liebliches und rührendes Abbild. Friedrich Schiller war auf einer feinen Spur, als er in seiner Abhandlung ‚Über naive und sentimentalische Dichtung‘ dieses Abbild der göttlichen Grazie dem Bilde menschlicher Entzweiung gegenüberstellte.

‚Ich bin Ich‘ oder: die höchste und absolute Person liegt nicht im Streit mit sich selbst. Dies allein ist die höchste metaphysische Formulierung des großen Gesetzes der Identität. Es ist die Urform aller bloßen Urformeln. Es ist der materiale Urgrund allen und jeden formalen Urseins im Denken. Es ist der materiale Urgrund allen und jeden ethischen Wirkens und Wollens. Es ist der Urgrund auch des von ihm abgekehrten, des bösen Partialwillens als terminus a quo und terminus ad quem zugleich. Das heißt freilich nicht, der lauteren Heiligkeit dieses Urwesens auch die Mittäterschaft am Werk des Bösen zuschieben wollen. Es heißt nur dies: Von ihm denkend oder wollend abzurücken versuchen, das ist doch nichts anderes als gleichsam negativ auf es hin wollen. Noch im Kampfe gegen diesen personalen Urgrund, noch im luziferischen Stolz und im prometheischen Trotz gegen ihn verherrlichen wir ihn als den Pol aller Seinskräfte. Fest wie ein Granitfelsen der Ewigkeit ragt dieser absolute Urwille aus dem schäumenden Meer alles endlichen Wollens empor. Wir mögen leidenschaftlich an ihm emporrauschen wie eine erzürnte Welle, wir mögen die ganze Flut unserer Denk- und Tatverneinung gegen ihn heranwälzen und an ihm emporspritzen: umsonst! Dieser Felsen steht unbeweglich. Kein Atom vermögen die erregten Elemente ihm abzubröckeln. Und von einer Seite her gesehen ist die Geschichte in ihrer dunkelmajestätischen Bewegtheit nichts anderes als das ohnmächtige Aufschäumen des liebesabgewandten, vom Haß erbitterten negativen Geistes der Menschheit. Ich glaube, daß Augustinus Geschichtsmetaphysik mit dem Staat des Satans eben dieses große haßvergiftete Reich der Negation gemeint hat, mit dem Staat Gottes aber gerade das Reich der Liebe in seiner Hinbewegung auf den absoluten Liebespol. Und man muß dann mit ihm gestehen: Je dunkler sich die schwarze luziferische Pracht des negativen Willens offenbart, um so majestätischer ist das Schauspiel dieses im Negativen noch bejahenden Willens.

Und hier muß ich bewegt einen Augenblick inne halten. Schauerlich ernst und feierlich dringen jetzt, wo ich an diesem Punkte angekommen bin, die Worte der Bibel an mein Ohr: ‚Ich bin, der Ich bin.‘ Erschreckt

frage ich mich, nachdem langes, mühseliges Bohren mich bei dieser alten Wahrheit anlangen läßt: Steht die Wahrheit nicht doch am Anfang? An der Wiege des Menschengeschlechts? Und sind wir nicht doch alle miteinander von ihr abgesunken? Und ist nicht doch dieses naive Erstlingswerk der Menschheit der Anfang aller Weisheit? Und die Evangelien? Die Apostelbriefe? Mir ist, wie wenn eine alte, längst verklungene Sage lebendig würde. Und ich denke an die ernste Antwort des Ägypters in seinem Sarkophag. So war also doch wohl das die Wahrheit, was die Mutter mir vorsagte, als sie mir auf ihren Knien die kindlichen Berichte der Bibel erklärte? Und ich lief dann hinaus, um draußen die Wahrheit zu suchen, in den Hörsälen der Weisen meiner Zeit? Und suchte meinen Durst zu stillen an allen denkbaren Quellen und vergaß die Urquelle? Und bin ich nicht hierin ganz das Abbild meiner Zeit? Ich fange es an zu ahnen: Die Menschheit muß umkehren. Und sie wird umkehren. Ist sie nicht schon auf dem Wege zur Rückkehr? —

Aber wir haben uns inzwischen, wie mir scheint, nicht ganz ohne Erfolg dem Wesen der menschlichen Freiheit genähert, jenem rätselhaften Prinzip der Geschichte, das sowohl ihre Verwirrung stiftet als auch ihre Harmonie wiederherstellt. Denn was ist nun, wenn wir aus dem bisher Gesagten die Folgerungen ziehen, das Wesen der menschlichen Freiheit? Wenn die Freiheit in ihrer absoluten und vollendeten Gestalt in der denkenden und wollenden Bejahung der absoluten Seinsgesetzlichkeit besteht, in der ewigen, vollbewußten Selbstsetzung des absoluten Pols, dann kann das Wesen der menschlichen Freiheit nichts anderes sein als die gleiche, wenn auch nur partielle und unvollkommene Bejahung dieses Einheitspunktes aus der Vitalsphäre heraus und über die Vitalsphäre hinaus und hinweg. Die menschliche Freiheit, das ist die Schwingungsweite zwischen Relativ- und Absolutpunkt, sowie die Möglichkeit, innerhalb dieser Schwingungsweite Erkenntnis und Willen in positiver oder negativer Richtung auf- und abschwingen zu lassen. Und welches ist dann der Unterschied zwischen der Notwendigkeit und Freiheit in Gott? Kurz dieser: Die Natur ist total gebunden an ein fremdes Gesetz, das sie nicht verletzen kann. Gott ist in heiterer Notwendigkeit gebunden an sein eigenes Gesetz als an die ewige Vernunft seiner eigenen Natur; er ist frei gebunden und gebunden frei in vollster Harmonie seines innergöttlichen Wesens. Willkür und Zwang sind ihm in gleicher Weise fern; sein Wesen ist vollendete, heitere Grazie. Der Mensch allein schwebt zwischen zwei Bindungen, zwischen ‚Es will' und ‚Ich bin Ich.' Und so ist sein Wesen gemischt aus blinder Notwendigkeit, Willkür und heiterer Notwendigkeit. Diese drei Faktoren zusammengenommen aber bilden das Paradoxon einer relativen Freiheit, die anders angesehen auch relative Notwendigkeit genannt werden kann. Wie aber ist das möglich, fragen neugierig die Dialektiker. Es ist wirklich, und damit haben wir uns zu bescheiden, meine Herren, werde ich zur Antwort geben. Denn der Abschluß

alles Wissens ist Staunen, Ehrfurcht und Schweigen. Wer weiter gehen will oder muß, falte die Hände zum Gebet und rüste sein Herz zum Glauben!

Die endliche Person ist also nicht Natur. Denn sie trägt in sich das Fünklein des Geistes. Und sie ist doch nicht reiner Geist. Denn sie verspürt die dumpfe Schwere des natürlichen Gesetzes in ihren Gliedern. So ist sie also beides: Natur und Geist, ein zwiespältiges Wesen. Und so ist ihre Freiheit ein zwiespältiges Gesetz, eine Mischung von dumpfer und vernünftiger Bejahung, zwischen welcher sie wählen kann und wählt.

Zwiefach also ist die Gebundenheit der Seele. Sie ist durch ihren Leib gebunden an die Natur. Sie ist gebunden durch die Gesetze von Raum und Zeit. Und sie hat diesen Gesetzen zu dienen wie jedes naturgebundene Wesen. Ihr ganzes animalisches Dasein und Werden vollzieht sich in den Grenzen des Naturlaufs. Der Tag und die Stunde, da wir eintreten in diesen Kosmos, diktieren ihren Willen unserem Blut. Und alles kosmische Sein muß zusammenwirken, wenn wir sein sollen. Gewiß sind auch wir in dieses kosmische Zusammensein aller Naturkräfte mit eingefügt. Wir brauchten jedoch vielleicht nicht zu sein; aber wenn wir sind und so sind, wie wir sind, dann müssen Erde und Wasser, Luft und Licht und alle Elemente zusammen treu ihre Arbeit verrichten. Sie alle müssen in wunderbarer Wechselgemeinschaft ihren Wesensgesetzen gehorchen, damit wir als Leib-Geist-Person existieren können. Und so wird denn allerdings von dieser Seite her unserer Freiheit ein erheblicher Abbruch getan.

Zur äußeren Determination tritt die innere hinzu. Auch die Region des reinen Geistes setzt uns einen mächtigen Grenzstein entgegen. Zunächst den absoluten Pol selbst. Über unsere Relativgrenze können wir niemals hinausschwingen. Wir versuchen es wohl, nach links wie nach rechts. Aber alle Versuche werden mit gleicher unerbittlicher Abweisung beantwortet. Auch den Übermenschen versagt man uns, ebensogut wie den Untermenschen. Aber zu dieser allgemeinsten Form der Determination kommen nun noch besondere Formen der inneren Wesensbeschränkung. Gott offenbart sich einer jeden Person auf eine ganz besondere Weise. Er gewährt die Schau des Absolutpunktes nur von einem ganz bestimmten endlichen Standpunkte aus. Das ist die besondere Geistesanlage einer jeden Person, das eigentliche innere Gesetz, die spezifische ,imago Dei' in jedem einzelnen Menschen. Diese innere Personanlage aber ist der eigentliche unzerstörbare Kern einer jeden Person. Sie ist die ,imago naturae hominis', die er zur ,similitudo per virtutem', zur Persönlichkeit emporzubilden hat. Sie ist allerdings nur formal unveränderlich, d. h. sie legt nicht die Bewegungsrichtung in positiver oder negativer Hinsicht, in der Richtung auf das Gute oder auf das Böse fest. Aber sie diktiert das Gesetz der Form für alle guten wie für alle bösen Taten. Ob eine Person haßt oder liebt, das ist ihre Sache. Aber sie wird hassen und lieben, so stark oder so schwach, wie die innere Dynamik ihres Wesenskerns ist. Und so ist denn diese persönliche Anlage das eigentliche ,sigillum Dei' an der menschlichen Seele. Und

mit diesem Siegel siegelt die Persönlichkeit alle ihre Taten, alle ihre Werke. Hier ist die Wurzel von Spenglers Pansymbolismus, der einen seiner feinsten und tiefsten Gedanken bildet, leider nur in völlig verunstalteter Form. Aber ist es nicht ein unheimlicher Gedanke, daß wir alles, selbst unsere bösen Taten, noch mit Gottes Siegel versehen müssen, ihn auch so noch bejahend und verherrlichend?

Mit der Betrachtung der inneren Notwendigkeit sind wir bereits in den Bezirk der Gnade eingetreten. Ist nun aber durch diese nicht doch die menschliche Freiheit bedroht? Hat es einen Sinn, die Geschichte im selben Atemzug das ‚Reich der Freiheit' und das ‚Reich der Gnade' zu nennen? Das müssen wir noch einmal überlegen.

Der Begriff der Gnade kann weiter und enger gefaßt werden. Im Grunde bedeutet er ein Geschenk Gottes im allgemeinsten Sinne. Und da alles Sein von Gott gesetzt ist, könnte man schließlich bei allem Sein von göttlicher Gnade reden. Indessen entscheidet hier der gewohnheitsmäßige Gebrauch. Und man hat sich daran gewöhnt, nur die spezifischen Gaben Gottes an Geistpersonen als Gnade zu bezeichnen. Aber auch im Bereich der Seele unterscheidet man wieder Stufen der Gnade. So hat vor allem die Theologie den Begriff der übernatürlichen Gnade herausgebildet. Wichtig ist dabei zu beachten, daß der Gegensatz von Natur und Übernatur für die Theologie nichts mit unserem Gegensatz von Natur und Geist zu tun hat. Vielmehr erstreckt sich dieser theologische Gegensatz von Natur und Übernatur nur auf das Reich der endlichen Geister. Die Natur aber eines endlichen Geistes ist dasjenige, was ihm als das Wesen seiner Humanität zukommt. Die Übernatur stellt dagegen etwas Höheres dar, etwas, das dem Menschen noch zum Zweck seiner spezifischen Heiligung hinzugefügt wird. Diesen Gnadenbegriff des Glaubens, der dona superaddita, der dona praeternaturalia und supernaturalia, lassen wir hier mit Absicht unberücksichtigt. Wir betrachten den Menschen nur von seinem natürlich-wesensmäßigen Stande her, also in statu naturae purae. Aber wir betonen zum dritten Male, daß sich das Wesen der Geschichte wie auch das Wesen des Menschen vielleicht nicht ganz ohne den Blick auf dieses über alles bloß natürliche Wissen hinausliegende Gebiet erklären läßt. Indessen, als Philosophen haben wir vorläufig in den Grenzen der scientia acquisita zu verbleiben. Und so kommt also für uns auch nur die natürliche Gnade in Betracht.

Was ist nun das Wesen der Gnade in diesem besonderen Sinne? Was ist das Wesen der göttlichen Wirksamkeit im Menschen als eines Persongeistes? Und bedroht diese göttliche Wirksamkeit das Wesen der menschlichen Freiheit, so wie es etwa der Kalvinismus lehrt, der dadurch die Geschichte zu einem rein göttlichen Prozeß im Menschen macht? Denn es ist klar, durch eine solche Annahme wäre die Geschichte in ihrer charakteristischen Eigenart bedroht. Wohl wäre sie dann nicht eine bloße Fortsetzung des natürlichen blinden ‚Es will'. Aber sie verbliebe doch in den bloßen Grenzen des ‚Es will'. Der Mensch würde als Leibwesen der Natur, als Geistwesen Gott ab-

solut blind gehorchen müssen. Und dann gäbe es überhaupt keine Geschichte. Nun gibt es aber, wie jeder sehen kann, Geschichte, d. h. die Bewegtheit des Geistes in endlosen Phasen der Entwicklung. Also muß auch die Gnade der Freiheit Raum lassen. Tut sie aber vielleicht nicht noch mehr? Ist nicht vielleicht die Gnade erst das konstitutive Moment der Freiheit? Und deuten nicht die beiden Benennungen der Geschichte als ‚Reich der Freiheit‘ und als ‚Reich der Gnade‘ gerade darauf hin, daß hier ein und dieselbe komplexe Sache bloß nach ihrem doppelten Aspekt benannt wird?

Was bedeutete uns die menschliche Freiheit? Sie war die Möglichkeit einer Auf- und Abbewegung auf der Schwingungskurve zwischen Absolutpunkt und Relativpunkt, und die Möglichkeit der Bewegung auf den Absolutpunkt hin oder vom Absolutpunkt weg. Wie verhält sich nun diese Freiheit zur Gnade? Offenbar so: die natürliche Gnade ist das göttliche Geschenk dieser doppelten Bewegungsmöglichkeit, das dem Menschen verliehen wird. Aus sich konnte der Mensch als bloß animalisches Wesen die Vitalsphäre niemals durchbrechen. Wenn er sie aber durchbrach, dann war das eine göttliche Wirkung. Und diese göttliche Wirkung, die ja nicht die bloße Mitteilung einer neuen, nur etwa andersgearteten Notwendigkeit, sondern nur die Mitteilung einer wesensmäßigen positiven oder negativen Bewegungsmöglichkeit war, wurde damit auch das konstitutive Moment der menschlichen Freiheit. So erklärt sich auch das paradoxe Verhältnis in der gegenseitigen Berührung von Freiheit und Gnade. Die Gnade wirkt als Wesensmoment der menschlichen Natur ununterbrochen. Die göttliche Seelenkausalität hört nie auf. Aber weil ja der Inhalt dieses Gnadengeschenks auch die negative Bewegungsmöglichkeit, die Möglichkeit einer Bewegung vom göttlichen Zentralpunkte weg enthält, deshalb kann gerade der Mensch den Sinn der Gnade verleugnen, er kann diesem Sinn des göttlichen Attraktionsgesetzes widerstreben; er kann wollen, was er nicht soll. Und so ist die Gnade, d. h. also immer die natürliche Gnade der menschlichen Geistanlage, auch das bedingende Moment der negativen Willensrichtungen. Die Gnade bedingt das Gute und das Böse, aber sie kausiert es nicht, weil der eine Teil ihres Sinnes ja gerade darin liegt, die causa efficiens in das Zentrum der endlichen Person hineinzuverlegen.

Schwieriger dürften sich die Dinge gestalten, wenn wir in das Gebiet der übernatürlichen Gnade eintreten würden. Aber das Wesen der Geistesgnade kann sich in ihrem Verhältnis zur Freiheit auch hier nicht umgestalten, weshalb eine absolute Prädestination und damit eine absolute Kausalität Gottes in der Geschichte ausgeschlossen ist. Gewiß mag es hier gleichsam momentane Überrumpelungen der Gnade geben, wie das Gnadenwunder der plötzlichen Bekehrung zeigt. Aber die wesensmäßige Doppelkonstitution der Person kann hierdurch nicht aufgehoben werden. Es kann nur verschiedene Grade in der Intensität der menschlichen und der göttlichen Kausalität und ihres Mischungsverhältnisses geben, wobei die menschliche Kausalität unendlich klein, die göttliche Kausalität unendlich groß wird (um ein Bild zu gebrauchen, dessen Schwäche man sich bewußt bleiben mag bei einem so tiefen Mysterium).

Und das mag denn der Grund sein, weshalb große Geister so leicht zu einem amor fati neigen. Und die Dinge verwickeln sich dabei meist noch einmal dadurch, daß in solchen Fällen auch die Naturkausalität des instinktiven Leibwillens sich noch verstärkt, sich vielleicht im gleichen Grade verstärkt wie der göttliche Instinkt sich steigert. Gerade in solchen Fällen haben wir dann das ganz geheimnisvolle Schauspiel der dämonischen Naturen, die sich in dunkler oder lichter Größe am Schluß ihrer Entwicklung vor uns aufrichten, je nach der Bewegungsrichtung von positiver oder negativer Valenz, die ihr Wille im Kampf um die beiden großen Gewalten von Naturzwang und göttlicher Wirksamkeit sich abzuringen verstanden hat. Augustinus, Goethe, Nietzsche, Napoleon sind markante Beispiele dafür. Zuweilen bleibt bei solchen Entwicklungskämpfen für uns Menschen das Urteil über den positiven oder negativen Abschluß des Kampfes völlig im Dunkeln und Unklaren, weshalb wir niemals oberflächlich über das Leben und Sein solcher Titanen der Geistesschlacht zu Gericht sitzen dürfen. Um so ergreifender aber ist für den Beschauer das Wunder der göttlichen Weisheit, die selbst die luziferische Fortwirkungsgewalt negativ gerichteter Willenssetzungen nicht bloß kompensiert, sondern geradezu positiv ausnützt. Dabei braucht man die Dinge nicht okkasionalistisch kleinmenschlich zu deuten, wie wenn Gott gleichsam einen Stoß nach dem anderen parieren müsse. Die Weltgesetzlichkeit selbst wirkt auch bei allen negativen Taten kompensierend im positiven Sinne, und das ist dann vielleicht das Wesen der ausgleichenden Gerechtigkeit einerseits, der göttlichen Vorsehung anderseits.

Daß Freiheit und Gnade also in einem notwendigen, freilich in tiefes Dunkel gehüllten Wechsel- und Spannungsverhältnis stehen, dürfte hiermit zur Genüge erhellt sein. Wir verstehen es nun, warum man die Geschichte bald im einen, bald im anderen Sinne zu bezeichnen liebt. Nach diesen etwas schwierigen und mühseligen Vorerörterungen über Persönlichkeit, Freiheit, Gnade dürfte es nun aber an der Zeit sein, daß wir uns wieder auf unseren Ausgangspunkt besinnen. Den Drehpunkt der historischen Bewegtheit wollten wir finden, ja den Drehpunkt der Drehpunkte. Vielleicht können wir jetzt, wenn auch nur einmal ganz allgemein, über diese Frage etwas Bestimmteres festlegen. Das Wesen der Geschichte im einzelnen mag dann noch in ergänzenden Betrachtungen näher untersucht werden, soweit wenigstens der eng begrenzte Rahmen unserer Abhandlung es erlaubt.

Soviel muß jedenfalls jetzt schon von vornherein feststehen: Der letzte und wirklich einzige fixe Drehpunkt der Gesamtbewegung des Alls wie der historischen Bewegung im besonderen kann nur der absolute Koinzidenzpunkt von absoluter Bewußtheit, absolutem Willen und absoluter Existenz sein, als die höchste und vollste Identität des ‚Ich bin ich'. Die absolute Geistpersönlichkeit ist die Spiralfeder des gesamten Werdens und also auch der historischen Dynamik, ja dieser noch in ganz besonderer Weise, weil die Geschichte als geistige Bewegtheit unmittelbarer als die bloße Natur in das Reich göttlicher Geistigkeit miteingegliedert ist. Die endlichen Persongeister sind gleichsam Pendel, die an diesem absoluten Fixationspunkt befestigt sind und von ihm

aus auf Grund ihrer inneren Natur in eine unaufhörliche Pendelschwingung versetzt werden. Die Schwingungsweite dieser geistigen Pendel ist auf beiden Seiten wesensmäßig begrenzt durch die Grenzlinien von natürlicher und reingeistiger Region. Die harmonische Mitte auf dieser Pendelkurve stellt die ideale Normallinie dar, auf die jene Pendel hin- oder von der sie abschwingen können. Diese Normallinie aber ist das Gesetz der Humanität, das die Menschheit als Ganzes auf Grund ihrer inneren Wesenseinheit als ewige Aufgabe empfindet und das ihr unablässig, bald bewußt, bald unbewußt als Idealziel ihres geistigen Ringens vorschwebt. Die eigene innere Wucht der Schwingungstendenz treibt wohl immer wieder von diesem Ziel ab und treibt sogar scheinbar über die beiden Endpole von unbewußter Natur und reinem Geist hinaus. Aber überschritten werden können sie nicht. Sie bilden die beiden Grenzfälle aller menschlich-historischen Dynamik, an deren exzentrischer Gewalt und Übersteigerung die absolute Unüberschreitbarkeit des Humanitätseidos am deutlichsten abgelesen werden kann. Die wahre Humanität als ewige, allgemein-menschliche Aufgabe liegt gleichweit von absolutem Naturalismus wie von absolutem Expressionismus entfernt. Das ist der tiefere Sinn jenes nie abgeschlossenen, immer neu anhebenden Ringkampfes in der Geschichte zwischen Subjekt und Objekt. Und dieser Kampf ist daher nicht bloß ein philosophischer Geisteskampf, er ist vielmehr der große Kulturkampf überhaupt. Und Rousseau sowohl wie Nietzsche sind beide, der eine für die Idee des Untermenschen als eines bloßen Naturwesens, der andere für die Idee des Übermenschen als eines übersteigerten Geistwesens, vielleicht die interessantesten Repräsentanten des großen Geisteskampfes der neueren Jahrhunderte.

Nun aber, nach der Auffindung der klassischen Mittellinie der Humanität, muß ein weiteres beachtet werden. Diese Mittellinie bildet gleichsam das Kontinuum für die unendlich vielen und unendlich kleinen Differentialpunkte aller konkreten Besonderung des großen und allgemeinen Humanitätsgesetzes. Auf dieser Linie liegen die unendlich abgestuften Sonderpunkte der ‚imagines Dei' für die individuellen Persongeister. Die persönliche Anlage also ist der spezifische metaphysische Glaubenskern, um den herum sich die geistige Tat einer jeden endlichen Person kristallisiert. Mit der Anlage ist das allgemeine Humanitätsgesetz in ein spezifisches Persongesetz bloß transformiert. Dieses besondere Gesetz ist gleichsam die ideale Mittellinie einer jeden einzelpersonalen Lebenskurve. Diese Mitte kann die Einzelperson treffen oder verfehlen. So wie wir als Person in diese Welt eintreten, ist uns diese ganz besondere Schwingungsamplitüde mitgegeben und vorgeschrieben. Ob wir aus der Personanlage die Persönlichkeit als die ideale Erfüllung unseres inneren Bildungsgesetzes entwickeln oder nicht entwickeln, das ist Sache unserer eigenen Wahl und unseres eigenen Kampfes.

Fassen wir nun noch einmal kurz und übersichtlich die einander proportionalen Drehpunkte des geistigen Geschehens zusammen: Die absolute Persönlichkeit ist die Hauptachse, gleichsam die große Spindel der Geistesdynamik. Von dieser aus transformiert sich die höchste Forderung des Seins

in eine sekundär-allgemeine, spezifisch-allgemeine menschliche Forderung. Es ist das formal-allgemeine Gesetz der Humanität, der güldene Gesetzkodex für die große Gesamtgemeinschaft aller endlichen, noch im Ringen um das Ideal stehenden Geister. Diese schon sekundäre Wesensforderung transformiert sich nun noch einmal weiter abwärts in eine unendliche Vielheit von besonderen Wesensgesetzen für jede einzelne Geistperson und in einer gewissen Angleichung einzelner Personen aneinander in Volk, Staat, Epoche auch zu spezifischen Sondergemeinschaftsgesetzen. Die Soziologie der Geschichte hat diesen letzten Fall noch näher zu untersuchen. Um diese besonderen Wesensgesetze also kreist nun alles Einzelgeschehen im Reiche des Geistes. Und es gibt also in der Tat die unendlich vielen Drehpunkte der historischen Entwicklung, wie es Troeltsch gesehen hat. Aber sie alle sind mehrfach eingeordnet, höher und höher hinauf, in die absolute Mittelachse des obersten Persongesetzes göttlich-reiner Identität mit sich selbst. Und so bestände denn das Wesen der historischen Entwicklung in jener unendlich variierten Geistesbewegtheit um das allgemeine Gesetz der Humanität, das selbst wieder nichts anderes ist als die Übersetzung einer absoluten Seinsforderung in die sekundäre Form einer spezifisch menschlichen Seinsforderung. Und die Geschichte ist also demnach das große, faszinierende irdisch-göttliche Drama, in dem uns auf der Bühne der Erde das Ringen der Menschheit dargestellt wird um die Erfüllung des ihr von Gott als ewige Aufgabe ins Herz geschriebenen Gesetzes der Humanität.

Nachdem wir bis zu diesem Punkte vorgedrungen sind, wird ein bis jetzt unterdrücktes Geständnis nicht mehr zurückgehalten werden können. Denn die Bewegtheit des Geistes haben wir bisher, mit Absicht allerdings, nur als eine solche der Einzelperson betrachtet. Nun ist aber dieses Einzelbewegungsphänomen eigentlich noch nicht Geschichte, sondern nur ein Differential der Geschichte. Die Geschichte selbst also ist die Bewegtheit des Gesamtreiches der endlichen Persongeister; ja in gewissem Sinne des Gesamtreiches der Geister überhaupt, insofern Gott als ruhender Pol, als terminus a quo und als terminus ad quem mit hineingehört in dieses universale System von geistiger Bewegtheit. Und weiterhin müssen auch die Personen, die nach Abschluß ihres Ringens in anderer Form nunmehr als naturfreie Geister ihre Erlösung von der Zwiespältigkeit gefunden haben (negativ oder positiv), mit hineingerechnet werden in dieses System der Geschichte im allgemeinsten und im allumfassendsten Sinne. Daß wir dabei hier die Unsterblichkeitsfrage nicht weiter diskutieren, versteht sich von selbst, weil nach den vorhergehenden Darlegungen hierüber überhaupt kein Zweifel mehr bestehen kann. Es genügt uns jedoch, was den soziologischen Charakter der Geschichte betrifft, wenn wir den Rahmen der Geschichte enger fassen und in ihr das große Kulturdrama der Gesamtgemeinschaft aller endlichen Persongeister sehen. Daß die Geschichte nur eine soziologische Bewegungserscheinung des Geistes sein kann, wäre in mancherlei Hinsicht zu zeigen. Bei den uns gesteckten Raumgrenzen mag es genügen, darauf hinzuweisen, daß eine gewisse Wesenswechselgemeinschaft sich schon in der bloßen Natur zeigt, eine Tatsache, die der französische

Dichter Paul Claudel einmal sehr fein als die ‚co-naissance‘ aller Dinge bezeichnet hat. Um so mehr nun hat diese Zusammengeburt ihren berechtigten und tiefen Sinn in dem Reiche, das allererst entsteht durch eine Zerbrechung der bloßen Vitalschranken und durch die daraus resultierende partielle Teilnahme der endlichen Personen am Absolutsein der göttlichen Persönlichkeit. Die leibnizische Philosophie hat in ihrer Monadenlehre diesen tiefen Gedanken vom prinzipiell soziologischen Charakter der Geistseele metaphysisch am tiefsten herausgearbeitet. Die bekannte Fensterlosigkeit der Monaden, die ja nur Gott gegenüber geöffnet sein sollen, ist in diesem System nur eine Überspannung jenes aus unseren Darlegungen bekannten Prinzips der formalen Unveränderlichkeit des Personkerns. Im übrigen kann man ganz mit Leibniz die Ur- und Allgemeinschaft des Personreiches als eine Stadt Gottes bezeichnen, ein Bild, das der Denker von Augustins Geschichtsmetaphysik herübergenommen hat. Gott ist der gerechte und gütige Vater in diesem Reiche der Seelen. Und wieder stehen wir so mit unserem Problem unmittelbar vor der Pforte des Glaubens. Denn die bloße Gottesgemeinschaft des Menschen im fiktiven status naturae purae wird, wenn wir mit dem Glauben nicht die bloße Verwirrung, sondern auch die viel weiterführende Verwundung des Geistes annehmen, zur Gotteskindschaft, indem wir nun auch gezwungen sind, das ganze tiefgründige Mysterium der Erlösung und der aus ihm sich ergebenden Überformung der Seele durch die Gnade im höheren Sinne, im Sinne eines donum superadditum, hinzuzunehmen. Doch wir bemerken auch hier wieder ausdrücklich, daß wir uns, von der Philosophie herkommend, mit der bloßen Gottesgemeinschaft für unseren Zweck zufrieden geben wollen. Jedenfalls zeigt sich auch hier wieder deutlich, wie das Problem des Wissens und die Materie des Wissens immer nur bis an eine ganz bestimmte Grenze führen, an der unerklärliche Restprobleme der historischen Wirklichkeit sichtbar werden, die ihre letzte Aufklärung nur finden können, wenn man beherzt durch das dunkle Tor des Glaubens hindurchschreitet.

Gefordert aber ist die Wechselgemeinschaft der endlichen Geister durch die vielerlei Begrenzungen ihrer inneren wie ihrer äußeren Natur, wie auch durch die Größe ihrer ins Unendliche im irdischen und im überirdischen Sinne weisenden Bildungs- und Gestaltungsaufgabe. Gestiftet aber und gefördert wird diese Wechselgemeinschaft durch eine ganze Fülle von sich gegenseitig bedingenden Einzelmomenten. So bringt z. B. die universale Sympathie aller Geister, für sich selbst wieder ein Problem von unendlicher Verwickeltheit, die innere Verbindung der Einzelpersonen, vom Anfang der Geschichte bis zur Gegenwart, zustande. In ihrem Dienste steht dann die ganze Skala der Ausdrucksmöglichkeiten in Sprache und Mimik und Geste, in Kunst, Wissenschaft, Religion, Staat usw., die zunächst einmal schon im Interesse der persönlichen Übertragung alles inneren Geschehens in die Raumsphäre des Leibes zwangsmäßig hervorgetrieben wird. Denn jedes Wesen muß sich ins Äußere projizieren aus unumgänglicher Gestaltungsnotwendigkeit in allgemeinster Hinsicht. Diese Verlautbarungen aber des Innenwesens, ein-

geprägt in die stoffliche Natur, schlagen nun auch die äußeren Brücken von Wesen zu Wesen, von Gemeinschaft zu Gemeinschaft, von Epoche zu Epoche. Sympathie und Ausdruck bedingen sich wechselseitig, unterstützen und steigern sich wechselseitig. Dieser objektive Geist aber, dieser durch den Ausdruck in die stoffliche Natur übertragene Geist, hat eine unerschöpfliche Kraft soziologischer Angleichung und sich stetig steigernder Wachstumsprozesse von Ideen einzelner Persönlichkeiten zu Gemeinschafts- und Zeitideen und Ideenkomplexen, die dann selbst wieder ganze Wachstumsprozesse über die Gemeinschaften hinweg und durch die Zeiten hindurch hervorrufen. Zu ergänzen ist, daß in diesem Prozeß das Einzel- und Gesamtgedächtnis der Menschheit eine besonders wichtige Rolle spielt, sei es in der Form einer lebendigen Tradition von Mund zu Mund, sei es als eine stumme Tradition durch die teilweise Erhaltung, Überlieferung und Übersetzung aller in die irdische Materie eingegrabenen Willens- und Wesensverlautbarungen der bereits vom irdischen Schauplatz der Geschichte abgetretenen Geister der Vergangenheit. Durch die Vermählung der Sympathie mit dem objektiven Geist kommt es, daß die Vergangenheit des Geistes nie ganz abstirbt und ihre Wirkungen noch in die Gegenwart hereinerstreckt. Über die Jahrtausende hinweg reichen sich so alle Geister die Hände und unterhalten sich in der allen verständlichen Universalsprache der Seele.

Es sei angemerkt, daß wir uns hier ganz besonders in der Interessensphäre von Ernst Troeltsch bewegen. Wenn man die kantianisierenden Reste aus seinem Geschichtsbegriff ausmerzt, dann bleiben alle diese in der Tat metaphysischen Fragen noch allein zurück. Aber er versäumt es, die metaphysischen Fundamente zu legen, auf denen er seine Untersuchungen aufbauen könnte. Und so werden alle seine im einzelnen oft recht tiefen und sympathischen Gedankengänge umsonst. Troeltsch ist so gleichsam zu bloßen Luftgefechten verurteilt.

Nach diesem Blick (leider nur aus der Vogelschau, man verzeihe das!) auf den soziologischen Charakter der Geschichte sind noch, ebenso knapp, einige besondere formale und materiale Prinzipien des großen geistigen Gesamtgeschehens in Erwägung zu ziehen. So ist vor allem hinzuweisen auf das bedeutsame formale P r i n z i p  d e r  B e s o n d e r u n g alles irdischen Seins und Geschehens; im Bereich der Geschichte gewinnt dies Gesetz erst seine besondere Fruchtbarkeit, allerdings auch seine größte und am schwierigsten auflösbare Kompliziertheit. Schon in der außermenschlichen Natur gilt dies Gesetz ausnahmslos, und zwar in dem Sinne, daß bloß die Wesenheiten (gleichsam als letzte Urgedanken des Schöpfers) konstant bleiben. Aber die Wesenheit erfüllt sich auch in der Natur niemals. Das Urphänomen stellt sich in der Wirklichkeit nie rein dar; es erscheint immer nur in relativer Gebrochenheit. Alle konkreten Erscheinungen bilden nur die infinitesimale Variation (man denke an den Tiefsinn der zenonischen Paradoxe!) des Wesenskontinuums. Diese Variationen aber schwanken auch in der Natur bis zu grotesken Abirrungen vom Wesensgesetz, bis oft hart an die Grenze des Urphänomens. Es ist begreiflich, daß im Personreiche dies Gesetz in erhöhtem Maße in die Erscheinung treten muß, weil ja hier durch die Sprengung der Vitalsphäre noch

die ganze höhere Welt der Werte sich zu konkretisieren beginnt und weil ferner der Wechselbezug von Gnade und Freiheit eine völlig andere, viel verwickeltere Situation schafft. Wir wissen ja aus dem oben Gesagten, daß man bei jedem Persongeist von einer spezifischen Bildung zu reden hat, wobei in Betracht zu ziehen ist, daß dieses geistige Besonderungsgesetz sich in verschiedener Hinsicht noch einmal differenziert. Es besteht zunächst schon die Doppelheit von Personkern als Anlage und von Personkern als Aufgabe. Es besteht außerdem der Drang zur spezifischen Auswirkung des Personkerns in einer ganz bestimmten, charakteristischen Richtung. Aber eine Art Universalbildungsdrang der Gesamtkräfte tritt hier mehr, dort minder stark ausgleichend hinzu. Die ganzen Gesetze der Arbeitsteilung haben hier ihre Wurzel. Ja, die große soziologische Struktur der Geschichte ist in diesen Besonderungsgesetzen und ihren Ausgleichstendenzen irgendwie gegründet. Und noch wunderbarer ist es dann, wie all diese subjektive Besonderung sich innerhalb der Gemeinschaft in ihrem Werden und Wachsen oder in ihrem Verfall durch eine große Gesamtkompensationstendenz wieder ausgleicht. Aber das ist ein ganz allgemeines Seinsgesetz, das auch für die Natur gilt und das in der Geschichte nur noch viel wunderbarer und geheimnisvoller wirkt. Mandevilles Irrtümer umkreisen mit falscher Einstellung diesen Punkt.

Von ganz besonderer Wichtigkeit wird dies Gesetz aber in einer Spezialfrage der Geschichte, die stets viele Federn in Bewegung gebracht hat. Ich meine den Gegensatz von Heroen und Massen, obwohl mir die Bezeichnung ‚Masse', die stets eine Begriffsprägung einseitig heroischen Geistes ist, im Grunde widerstrebt. Aber es gibt sicher die große Schicksalsfrage: Ist die Geschichte bloß gerichtet auf die Emporbildung der großen Individuen? Oder auf die Emporbildung der ‚Massen'? Haben Emerson, Carlyle, Nietzsche recht, oder haben die großen Liebhaber der ‚kleinen' Menschen recht? Das ist eine einseitige Frage! Wer den tiefverborgenen Sinn der Geistesgemeinschaft. so wie er sich aus den bisherigen Darlegungen ergibt, mit allem nötigen Ernst in Erwägung zieht, der hat den Schlüssel für dieses so rätselhafte Problem der Geschichtsmetaphysik in der Hand. Wie die Geistesgemeinschaft nur als die engste Wechselgemeinschaft aller Personwesen, als die co-naissance aller Geister, recht begriffen werden kann, so kann auch das Verhältnis von Heroen und ‚Massen' nur als ein streng reziprokes gefaßt werden. Wenn Geschichte sein soll, dann muß Gemeinschaft sein. Und wenn Gemeinschaft sein soll, dann müssen Heroen und ‚Massen' da sein und sich dauernd ergänzen. Schwierig wird die Frage immer nur in der Lebensentscheidung des einzelnen, besonders schwierig dadurch, daß keiner a limine weiß, ob er ein Großer oder ein Kleiner ist, am schwierigsten dadurch, daß wesensnotwendig die Gemeinschaft der Geister disproportionale Kräfte umschließen muß und erst durch diese Disproportion aller Innenkräfte und Außenschicksale ihre volle Wucht und Entwicklungsgewalt empfängt. Die Heroen aber sollen, wenn sie sich einmal als solche entdeckt haben, nicht den immensen Bruchteil von Gemeinschaftsarbeit vergessen, den die Mörtel-

träger für den großen Bau der Kultur leisten. Die Handlanger aber — ja was sollen denn die bedenken? Sie können ja nicht in dem Maße bedenken, was sie bedenken sollen, weil sie bei ihrer geringen Dynamik und innerhalb der ‚Grenzen ihrer Bewußtheit‘ nicht das Maß von tiefem Weltverständnis aufbringen können, das in solchen Fragen nötig ist. Bringen sie dies Weltverständnis auf, dann reihen sie sich ja schon von selbst ein in die Reihe der Großen. Und mancher ‚Große‘ geht so unter dem Kittel in der Herde; wie auch mancher ‚kleine Geist‘ sich ohne Berechtigung in der Heroenschar herumtreibt. ‚Masse!‘ Das ist ein sehr relativer Begriff. ‚Masse‘ ist schließlich nur überall da, wo die große Liebe fehlt.

Die großen Umformungen aber am Bau der Gemeinschaft, die von Zeit zu Zeit infolge der stets sich neu herausstellenden Disproportion von innerem Leben und in Institutionen ausgedrücktem Geist nötig werden, vollziehen sich freilich zum großen Teil durch den Geist der Heroen. Und so wurzelt auch der Gegensatz von Evolution und Revolution letzten Endes wieder in dieser Polarität der Geister. Beharrungs- und Fortschrittstendenz sind Ausdrucksweisen, teilweise wenigstens, der disproportionalen Geisteskräfte. Die Heroen sind ausgezeichnet durch eine stärkere Dynamik ihrer Natur, die sich positiv oder negativ entladen kann. So wie die Geschichte nun einmal ist, braucht sie bald Destrukteure, bald Konstrukteure ihrer Gemeinschaftsbauten. Der Wechselbezug von Freiheit und Gnade aber sorgt dafür, daß die Fülle positiver und negativer Geistesgestalten zu jeder Zeit verfügbar ist. Und wie nun Konstrukteure und Destrukteure, wie Evolution und Revolution, Renaissance und Dekadenz sich fortwährend aneinander und durcheinander kompensieren, so ergänzen und durchdringen, ja so steigern sich gegenseitig ohne Unterlaß Heroen und ‚Massen‘ in ihrer Wirksamkeit. Und so ist die Geschichte bald ein spiegelglattes, sonnig leuchtendes Meer der Ruhe in den stilleren und trägeren Sommernachmittagen, wo alles zu schlafen scheint und die Dämonen ruhen, bald ein von dem Orkan heroischer Liebes- und Haßleidenschaften aufgepeitschter, mit wilder, ja mit infernalisch-göttlich-dunkler Gewalt aufschäumender Ozean, bei dessen furchterregendem und doch so majestätischem Anblick der Einzelmensch je nach seiner Natur sich entweder in einen Winkel duckt oder in dämonischem Drang sein Schicksalsschiff mutig und verwegen mitten hinein in die hohe Flut auslaufen läßt. —

Einige materiale Prinzipien des historischen Werdens erfordern nun noch eine flüchtigergänzende Betrachtung. Sie leiten sich her aus der materialen Struktur des menschlichen Doppelwesens wie aus der verschiedenartigen Konstellation der einzelnen Geistesfaktoren zueinander. Wie z. B. die Humanität als ideales Wesensgesetz eine temperierende Harmonie zwischen Leibes- und Geistesnotwendigkeiten fordert, so fordert sie auch für die Gemeinschaft den harmonischen Ausgleich zwischen vitaler Macht und sublimerer Geistigkeit. Die Wirklichkeit aber zeigt uns nur selten, vielleicht überhaupt nie, dieses Gleichgewicht in den sozialen Notwendigkeiten.

Sie zeigt nur das Ringen um diese Harmonie oder gar ihre infernalische Negation. Man kann, wenn man scharf zusieht, diesen Kampf im allerweitesten Sinne auch bezeichnen als den Ringkampf zwischen Subjekt und Objekt. Vielleicht aber wird man ihn noch besser bezeichnen als den Ringkampf zwischen Blut und Geist, zwischen Erde und Himmel. In einem anderen Sinne vielleicht auch als die Polarität von ursprünglicher Vitalkraft und geistig geläuterter Form, auch als die Polarität von Dorf und Stadt, von Bauerntum und Adel. In diesem Wechselprozeß von Kraft und Form, Form und Kraft erhebt sich dann das von Toennies und Oswald Spengler so ausgiebig behandelte Wachstumsproblem von Gemeinschaft und Gesellschaft, von Aufstieg und Abstieg und Wiederaufstieg ursprünglicher Kulturen, vom Übergang der Kultur in Zivilisation und verstandesmäßige Bildungsbarbarei, die man von der Naturbarbarei des primitiven Menschen sorgfältigst unterscheiden muß. Es erhebt sich damit auch das Problem der oft fest ineinandergekoppelten Gegensätze von Dekadenz und Renaissance, das uns Heutigen besonders naheliegt.

Noch komplizierter aber gestalten sich diese Fragen, wenn man hierbei an die von uns früher gemachte Unterscheidung von Verstand und Vernunft zurückdenkt. Wir haben ja gesehen, wie sich im Wesen des Menschen auch eine ganz besondere Reziprozität von Verstand und Vernunft, von Reflexion und Intuition offenbart. Diese Unterscheidung wird von höchster Wichtigkeit für die Wesensbestimmung einzelner Kulturphasen, wie ja die Beispiele von Toennies und Spengler zeigen. Man könnte sogar die ganze historische Entwicklung, wenn man an einem einseitigen Prinzip wie an einem einzigen Leitfaden durch das Labyrinth der Geschichte hindurchgleiten wollte, bloß von dieser Seite her bedingt sehen. Es ließe sich eine Kulturmetaphysik aufbauen auf dem einen Prinzip von ‚den Grenzen der geistigen Bewußtheit'. Daß ein solches Werk nichts mit kantischen Fragestellungen zu tun hätte, ist wohl selbstverständlich. Es würde zu zeigen versuchen, daß die Wachstumstendenz und die Entwicklung einzelner Kulturen bedingt wird durch einen Wechsel in dem Spannungsverhältnis von Verstand und Vernunft und daß dieses Spannungsverhältnis in seinem Wechsel auch umgekehrt wieder mitbedingt wird vom Werden der Geschichte. Es ist die dauernde Störung und Wiederherstellung des harmonischen Verhältnisses von unbewußt schöpferischer Intuition und bewußt-zersetzender Reflexion, das in seiner Bedeutung nie hoch genug eingeschätzt werden kann. Diese Spannung ist anfangs klein. Sie wächst aber und muß wachsen mit der geistigen Produktion der Gemeinschaft, und bedingt dann auch wieder ihrerseits das Anwachsen objektiv-geistiger Güter. Ist sie aber bis zu einem gewissen Grade fortgetrieben, d. h. hat das Wissen einen gewissen Höhepunkt erreicht, dann ist der Zenith einer einzelnen Wachstumsphase erklommen. Es gibt einen geheimen Deklinationspunkt, an dem das Wissen, dessen Urziel nur die Erzeugung von Ehrfurcht sein kann, in Hochmut und Frivolität umschlägt und eine ganze Kultur in den Abgrund

reißt. Viele Kulturen sterben an dieser Unzucht des Geistes. An solchen Deklinationspunkten vertreibt der Verstand die Intuition, er vertreibt den naiven Glauben der ‚Kleinen' aus der Gemeinschaft, er läßt die Tempel der Philosophie veröden, indem er die Metaphysik vom Altar reißt; er setzt die Kärrner des Geistes in großer Zahl an die Stelle der bauenden Könige; er demokratisiert und profaniert die Hochwerte der Gemeinschaft, bis schließlich in geistigem, skeptisch lächelndem Liberalismus und in alles verstehendem, aber nichts mehr als bindend anerkennendem Historismus der ganze Bau der Gemeinschaft zusammenkracht. Auf den Trümmern aber einer solchen Kulturstätte lagern sich dann beim Fackelscheine eines noch jungen Glaubens die Scharen irgendeines noch anspruchslosen Eroberer-stammes, um aus den Ruinen eine neue Welt erstehen zu lassen.

Dies aber ist der eigentliche Historismus, und dies sind seine Probleme und seine doch wohl sehr problematischen Wirkungen; dies das Sondergebiet des Denkers Ernst Troeltsch, mit dessen Buch wir in unsere Fragestellung eingetreten sind. Rousseau, Goethe, Herder und vor allem Schiller (wie oberflächlich kennen wir Schiller und machen ihn zu einem bloßen Epigonen Kants!) haben diesem Problem des Historismus, diesem Problem der Bewußtheitsgrenzen in seiner metaphysischen Bedeutung, ein tiefes, ganz tiefes Nachdenken gewidmet. Und die ganze Romantik kreist um diesen Punkt, teilweise doch wohl deshalb, weil sie vom Drang zum Glauben erfüllt war und doch immer den Giftzahn des Wissens in sich nagen fühlte. Letzten Endes aber hat Goethe diese schicksalhafte Polarität am besten getroffen, wenn er die Weltgeschichte von dem einzigen großen Thema des Gegensatzes von Glauben und Unglauben beherrscht sieht. —

Indem wir nun rasch dem Schlusse zueilen, haben wir noch eine ganz besonders wichtige Ergänzung zu machen, ohne die unser Bild der Abrundung entbehrte. Schon längst höre ich Troeltsch fragen: Ja, aber was soll dies alles? Läuft denn nicht die Geschichtsmetaphysik schließlich darauf hinaus, eine philosophisch durchleuchtete Universalgeschichte zu geben? Die Bewegung im ganzen wollen wir erhellt sehen, nicht bloß die Bewegung im einzelnen. Gemach, gemach, so rasch geht es nicht! Und das wollen wir zeigen. Mit dem, was bisher vorliegt, können wir in der Tat nichts weiter erreichen als eine Streckenbeleuchtung einzelner Stollen. So hat ja auch Hegel in gewissem Sinne nur Streckenbeleuchtungen versucht, wo er in der ‚Phänomenologie des Geistes' geschichtsmetaphysische Fragen in den Rahmen seiner Untersuchung einbezieht. Auch er versucht den Sinn von idealen Einzelphasen aprioriseh (heute sagen wir: phänomenologisch) zu deuten, wobei ihm dann gewisse konkrete Sonderphasen der Historie das illustrierende Material liefern müssen. Mehr aber ist auch uns vorläufig nicht gestattet. Und warum wohl? Weil wir uns, in der Absicht, vor die Gegner nur mit dem gleichen philosophischen Rapier zu treten, das auch sie benützen, ausdrücklich von vornherein auf den status naturae purae beschränkt haben. Und deshalb müssen wir schon wieder einmal betonen: Tun wir das, be-

schränken wir uns bei der Betrachtung eines so wichtigen Gegenstandes, wie es der historische Prozeß nun einmal ist, streng auf das philosophische Organ, dann ist eine endgültige Universalgeschichte einfach eine Unmöglichkeit. Wir werden vielmehr von unserer Grundlage aus bloß folgende Feststellungen machen können. Wir werden etwa sagen müssen: Eine lineare Tendenz der Geschichte, etwa im Sinne Auguste Comtes oder der Aufklärung, ist von unserem Boden aus nicht festzustellen. Und es ist gerade das unbestrittene Verdienst des jetzt doch auch über Gebühr heruntergewürdigten Oswald Spengler, diese Wahrheit den Fanatikern des Positivismus gründlichst eingeschärft zu haben. Comte hat mit seinem Dreistadiengesetz und mit seiner Idee der linearen Fortentwicklung alles Kulturgeschehens zum positiven Stadium hin, in dem der Verstand seine Diktatur ausüben soll, eine ganze Fülle von Realität einfach unter den Tisch fallen lassen. Schon Rousseau hätte ihn darüber belehren können. Denn Rousseaus einziges Thema ist durch sein ganzes Leben hindurch gerade der eine Gedanke: Aufklärung macht nicht glücklich. Das Wissen entfernt den Menschen von der Natur. Wohltätig sind nur ‚die Grenzen der Bewußtheit'. Dieses ‚nur' Rousseaus war falsch. Aber ein kräftiges Korn Weisheit steckt doch in seinen Gedanken. Denken wir nur an die oben betrachtete Reziprozität von Reflexion und Intuition zurück. Es ist ein Kapitel, das Goethe, Schiller, Kleist, alle von Rousseau beeinflußt, in gleich tiefer Weise betrachtet haben. Das Marionettentheatergeschichtchen ist eigentlich zum Teil nur die Fortspinnung übernommener Rousseauscher Gedanken. Comte hätte das alles nur einmal ernstlich zu überprüfen brauchen; dann wäre er wohl nie in seinen Fehler verfallen. Ganz sicher können wir das heute sagen: Ein linearer Fortschritt der Geschichte, von der Erweiterung der Bewußtheitsgrenzen her bedingt, ist in keiner Weise festzustellen. Aber auch, und das müssen wir ergänzend hinzufügen und stark betonen, kein linearer Abstieg, wie Rousseau es glaubte. Rousseau las seine Abstiegidee bloß an der sinkenden Kurve seiner Zeit ab. Da hatte bereits Vico viel besser und tiefer gesehen, als er die Geschichte im Sinne eines Wellenspiels von Auf und Ab betrachtete, als er den Begriff der corsi und ricorsi, der Läufe und Widerläufe, sich zum Leitfaden erwählte. Und wir glauben auch sagen zu dürfen: Schließlich hatte auch wohl Nietzsche mit seiner ‚Wiederkehr des Gleichen' nur einen ähnlichen Gedanken unbewußt im Sinne. Vielleicht aber ist auch die kosmogonische Egressus- und Regressusidee der Alten nur eine Verkleidung dieses Gedankens, oder vielmehr eine dunkle Ahnung geschichtsmetaphysischer Wahrheiten, wenn sie auch viel weiter gefaßt ist und schließlich auf das gesamte Werdeproblem, auf die Urkorrelation zwischen dem Schöpfer und allem Geschöpflichen hinausläuft.

Wir aber möchten dabei bleiben. Das heißt, vorläufig möchten wir philosophisch die Geschichte nur unter dem Bilde wiederholter Pendelschwingungen des Geistes betrachten: Die Menschheit das Pendel, das an der großen Normaluhr des absoluten Geistes schwingt. Und so können wir denn

auch vorläufig von einer Universalgeschichte nichts anderes sagen. Nichts anderes als das, was wir bereits früher gesagt haben. Sie ist die Meteorologie des Geistes. Und das Gesetz dieser Meteorologie kennen wir jetzt. Soweit wenigstens, als es ein endlicher Geist erkennen kann. Nur meteorologische Wetterphasen also lassen sich demnach auf ihr Gesetz zurückführen. Und zwar gibt es nur Wetterberichte von idealer Wesensgesetzlichkeit, mit denen man dann konkret abgelaufene Phasen überprüfen kann.

Heben wir noch rasch einige solcher Wesensphasen heraus. Gehen wir dabei, wie schon öfters, von den extremsten Grenzfällen aus. Rousseau und Nietzsche mögen uns dafür als Beispiele dienen. Wir unterscheiden also einmal die Idealphasen von Naturalismus und Expressionismus. Vielleicht könnte man überhaupt alle Phasengesetze aus ihnen ableiten, da ja in den beiden Extremen alle Abirrungsfälle stecken müssen, wie in ihrer Kompensierung auch der eine mögliche Idealfall der Humanität steckt.

Der Naturalismus zeigt den Menschen in seiner einseitigen Schwingungstendenz nach der Naturregion hin. Aber es gibt mancherlei Möglichkeiten des Naturalismus. Man kann zuerst den naiven Naturalismus herausheben. Er ist ein Problem für sich. Denn naiver Naturalismus der primitiven Völker braucht keineswegs von vornherein Naturbarbarei darzustellen. Gerade Urvölker offenbaren zuweilen eine wunderbare Harmonie der Seelenkräfte. Das führt in sehr schwierige Fragen hinab. Warum stehen an der Wiege der Menschheit die Grazien der großen Kunst und der großen Religionen? Warum müssen wir zu den Urvölkern hinaufpilgern, um in der Bibel oder im Homer Harmonie für unsere zerrissene Seele zu suchen?

Nun aber gibt es noch eine Art aufgeklärten Naturalismus. Wir treffen ihn auf einer gewissen Höhe der Kulturen an. Der stoische Naturalismus gehört wohl hierher. Aber er hat auch noch eine andere Form. Die häßliche Form nämlich, die man als das Tierreich des Geistes bezeichnen kann. In dieser Art schlägt er meist in bloße Verstandeskultur um und nähert sich damit den nach der anderen Seite hin ausschlagenden exzessiven Geistesformen. Im ‚Tierreich des Geistes', in dem Machiavellis ‚Principe' residiert und regiert, entscheidet im Kampf ums Dasein die bloße vitale Klugheit, aber eben durch den Verstand potenziert, so potenziert, daß die Brutalität in diesem Tierreich des Geistes gleichsam ein untertierisches Wesen erzeugt. Wir haben ja in unserem Zeitalter auch einige Proben von ihr gekostet. Und will man den Katechismus dieser Verstandesreligion lesen, dann schlage man eben Machiavelli auf. Es ist herzerfrischend, in seinem ‚Principe', in seinen ‚Discorsi' zu lesen, wie die Menschen sind, wenn ihr Kopf nichts anderes kennt als die vitale Klugheit und ihr Herz nichts anderes als den bloßen Willen zur vitalen Macht.

Der Naturalismus des Geistes in dieser Form führt nun sehr leicht zu einem elegischen Naturalismus aus Verzweiflung und Resignation. Auch davon enthält die Stoa manches. Dieser Naturalismus als Sehnsucht nach der Idylle war der spezielle Fall Rousseaus und seines Zeitalters.

Rousseau mußte an das Herz der Natur flüchten, weil er, bei aller seiner eigenen inneren Degeneriertheit, schließlich doch ein ehrlicher Wahrheitssucher war. Er konnte es bei seinem im Innersten guten Herzen, dem nur das Willenssteuer fehlte, in den Salons des geistigen Tierreiches nicht mehr aushalten. Oft haben so die Größten aus Verzweiflung an der Menschheit, so wie sie zu ihrer Zeit war und teilweise immer ist, die Flucht in die Natur ergriffen. Goethes Jarno geht als Montanus in die Welt der Gesteine, weil sie keine Wesensdeklinationen zeigen, wie der wandelbare Mensch sie zeigt. Und in der Tat kann diese Flucht in die Natur in solchen Zeiten wohltätig sein. Denn sie zwingt den Menschen hinterher oft auch zur Rückkehr in die innere Natur seiner selbst.

Zuweilen aber flüchten die Menschen vom pervertierten Menschen zum Übermenschen. Das Geistespendel schlägt nach der anderen Seite aus. So kommen wir zu den expressionistischen Geistesgestalten. Wir kennen sie zur Genüge aus dem Wandel der Gegenwart. Es ist die Flucht zum ‚reinen Geist', die in ihnen vollzogen wird. Man will nach rechts über die Grenze der Menschheit den Menschen entfliehen. Es hängt von den Motiven ab, wie diese Geistesphasen zu bewerten sind. Eine exzessive Bewegung sind sie gewiß unter allen Umständen, eine Deklination vom Gesetz der wahren Humanität. Aber man muß doch Unterschiede machen. Man wird den inbrünstigen Liebesexpressionismus der großen Mystiker wie etwa bei Franz von Assisi doch nicht so leichthin einfach verurteilen können. Und zwar schon deshalb nicht, weil er für die Gemeinschaft von unschätzbarer Fruchtbarkeit ist. Wo er allerdings als bloßer ekstatischer Gesamttaumel auftritt, da zeigt er recht deutlich seine Gefahrenseite. Indessen hat er dann meist auch ein anderes Gesicht. Er enthüllt sich als Gemeinschaftsekstase aus Verzweiflung, mit einer Fülle von Gefahren für die Gesamtentwicklung. Das Mittelalter kann manches darüber lehren. Unbedingt gefährlich aber wird dieser Expressionismus, wenn er eine Art luziferischen Charakters herauskehrt. Dann schlägt die Mystik in Magie um. Es ist eine neue Art Geistesautonomie, eine freche und dabei ekstatische Vernunftautonomie. Es ist eine andere Form der Aufklärung, es ist Aufklärungsekstase. Es ist Vernunftoptimismus in der Form eines aufrührerischen Taumels: ein Blick auf die heutige Theosophie sagt alles. Von der Seite dieses Expressionismus droht die bekannte pelagianische Gefahr: Eritis sicut Deus! Die Menschenvernunft kann alles aus sich. Und sehr leicht schlägt diese Geistesgestalt in ihr Gegenteil um: Die Verzweiflung des Jansenismus empfängt den ‚depossedierten König' in ihren Armen.

Mit der Zeichnung dieser wenigen Phasen lassen wir es genügen. Aber wir betonen: Was wir bis jetzt geben konnten, ist nur eine Art Wesensphänomenologie der Geschichte. Das Problem der Universalgeschichte verlangt eine ganz andere Untersuchungsunterlage als diejenige ist, auf der wir hier stehen. Denn die Geschichte als ein in sich total abgeschlossener einmaliger, in den kosmogonischen eingeordneter Gesamtprozeß des Geistes

kann nur verstanden und dargestellt werden, d.h. aus ihren letzten Tiefen heraus dargestellt werden, wenn wir im Glauben über die Verwundung des Geistes, nicht bloß über seine Verwirrung, sowie auch über seine Heilung im Mysterium der Erlösung uns näheren Aufschluß holen. Denn dann ergibt sich sofort, daß dem überirdisch-göttlichen Mittelpunkt in der Geschichte der irdisch-göttliche der einmaligen Heilstat Christi korrespondiert. Indessen wollen wir dieses neue Gelände unbetreten lassen. Augustins Geschichtsmetaphysik bleibt auch heute noch die beste Illustration für diese Seite unseres Problems. —

Wir können jetzt, noch einmal knapp zusammenfassend, auf die Frage nach dem Wesen der historischen Entwicklung folgende Antwort geben: Die historische Entwicklung ist, von der Philosophie her betrachtet, das große irdisch-göttliche Bewegungsdrama des Menschengeistes in seiner Gemeinschaft um die göttliche Achse als materiales Urprinzip und um die Achse der Humanität als abgeleitetes und formales Prinzip. Und weiterhin: Die Geschichte ist (das ist der genauere Inhalt dieser Dialektik des Geistes) entweder eine Flucht der Menschheit vor sich selbst, sei es in der Richtung auf die Natur, sei es in der Richtung auf den reinen Geist, sei es aus Hochmut, sei es aus Verzweiflung, sei es aus mystischem Liebesüberdrang; oder aber: die Geschichte ist der Weg der Menschheit zu sich selbst, d. h. zu dem wahren Ideal der Humanität und dementsprechend auch zu Gott in dem Maße, als sie auf Grund ihres Wesensgesetzes sich ihm nähern darf und soll. Vielleicht versteht man jetzt besser, was Leopold von Ranke schon auf der ersten Seite seiner Weltgeschichte schreibt: ‚Das Göttliche ist immer das Ideale, das den Menschen vorleuchtet; dem menschlichen Tun und Lassen wohnt zwar noch eine ganz andere, auf die Bedingungen des realen Daseins gerichtete Tendenz inne, aber es strebt doch unaufhörlich nach dem Göttlichen hin.‘

So ist also die Geschichte als konkrete Erscheinung immer ein Doppeltes: Sie ist einerseits Verwirrung, désordre du cœur, nach Pascals Wort; sie ist anderseits ein stetes Ringen um die Wiederherstellung der uns Menschen als ideale Aufgabe vorschwebenden wahren und ewigen Liebesordnung. Und so ist ihr Kampfpreis die wahre Gerechtigkeit, die der größte griechische Denker, Platon, als die Sonne alles Seins betrachtete, oder die wahre Tugend, die Augustin in den Mittelpunkt rückte. Denn die Tugend ist, wie er bedeutungsvoll sagt, das Ordnungsgesetz der Liebe: Virtus est ordo amoris! Die Liebe aber ist nach Dantes Wort der kosmische Gravitationspunkt des Gesamtgeschehens: L'amor che muove il sole e l'altre stelle.

# Kritik

## Idealer Sozialismus* / Von Heinrich Getzeny

‚Der marxistische Sozialismus erwies sich an der historischen Wende vom Kampf zur Schöpfung als unfruchtbar. Wo Sozialismus versucht wurde, war es in unmarxistischem Geiste geschehen. Wo der Marxismus Führer blieb, vermochten seine Vertreter aus den Grundlehren des Meisters keine Anregung zu gestaltenden Taten zu gewinnen.‘

Diese Sätze, die den Kern der heutigen Krise im Sozialismus treffen, entstammen dem ausgezeichneten Werke ‚Romantischer Sozialismus‘ von Siegmund Rubinstein (München 1921, Drei-Masken-Verlag). Das Buch nennt sich einen Versuch über die Idee der deutschen Revolution. In Wirklichkeit ist es jedoch viel mehr, es ist eine unter die weitesten Gesichtspunkte gestellte Überschau über die Grundkräfte und Grundelemente der wirtschaftlichen, sozialen, politischen und geistigen Entwicklung unseres Volkes. Es rührt an die letzten Lebensfragen unserer völkischen Zukunft. Durch seine tiefphilosophische Grundeinstellung ist es eines der ganz wenigen Bücher geworden, die in Deutschland nach der Revolution wirklich aufbauende Ideen gebracht haben, ein Buch, das einem Licht gibt über vieles, was man dunkel gesucht und ferne erahnt hat. Ich kenne jedenfalls kein Werk, das so wie dieses ganz tiefe, absolute Ideen vortrüge, aber nicht als blutleere Abstraktionen und Konstruktionen, sondern verwurzelt in nüchterner Wirklichkeit, Ideen, die nach Verwirklichung drängen gerade auf dem Boden der heutigen komplizierten Wirtschaft, ja sie sind die innersten, den meisten nicht bewußten Triebkräfte dessen, was sich heute schon gestaltet.

Die letzte Ursache für das Versagen des marxistischen Sozialismus findet Rubinstein in seiner Verflechtung mit dem Rationalismus der Neuzeit, jenem Rationalismus, der seinen stärksten Ausdruck und sein gewaltigstes Machtmittel im absolutistischen Staat gefunden hat. Der absolute Staat, die absolute Fürstenmacht ist es, die in Deutschland das ganze wundervolle, feingegliederte Korporationsleben der mittelalterlichen staatlichen Ordnung zerstört hat, jene ‚ureigene Schöpfung der germanisch-romanischen Völkerwelt, der reine Ausdruck der ungebrochenen, freien gesellschaftsbildenden Kraft von Geschlechtern, die aus Barbarei zu hoher Gesittung aufgestiegen sind‘. Trefflich formuliert Rubinstein — wie überhaupt das ganze Werk reich ist an ausgezeichneten klaren und treffenden Formulierungen — als ‚die zutiefst sitzenden Gedanken des deutschen Städtelebens: die Sammlung aller Berufstätigen als Genossen in der Arbeit, die Versehung der Arbeit als öffentlichen Dienst, die Voraussstellung des Gesamtwohles vor jede Art Sonderneigung, die Selbstverwaltung des den Berufsgenossen zugemessenen Anteiles am Gemeininteresse, das Zusammenwirken der Berufsgenossenschaften im gemeinsamen Regiment der Nation‘. ‚Nirgends stand das Individuum für sich da, jeder war eingereiht in ein genossenschaftliches Leben, in eine Gilde, einen Bund Gleichgestellter, die ihn schützten, seinem Wirken Halt und Inhalt gaben.‘ ‚Der mittelalterliche Staat war ein Neben- und Miteinander von Rechten und Pflichten. . . . Das objektive Recht‘ — im Gegensatz zum Kaiserlich-römischen Recht — ‚war dieser Gesellschaft nichts als das subjektive Recht des Individuums oder der Korporation, in seinem Zusammenwirken mit anderen subjektiven Rechtsamen, die Rechtsordnung

* Ein weiterer Artikel ‚Praktischer Sozialismus‘ wird folgen.

nicht etwas über die Gesellschaft Hingeworfenes, sondern die Summe aller in ihr lebenden Rechte und Freiheiten'. Eben daß es keine gegeneinander abgegrenzten Bezirke von privatem und öffentlichem Recht gab, war das Große des Mittelalters. Denn ‚Verfeinerung des privaten Rechts und Abstumpfung des Bürgerempfindens laufen nebeneinander'.

Dieses reichgegliederte, auf Selbstbetätigung, Selbstverwaltung, Freiheit und Gebundenheit beruhende Korporationsleben hat der fürstliche Absolutismus und Polizeistaat erstickt, dessen Wesen Macht um der Macht willen ist. Er zerstörte die Zünfte und das Bauerntum. ‚Das unerfreuliche Bild des künstlerischen Daseins hob erst an, als die Autonomie, die innere Freiheit, von der aufstrebenden Fürstengewalt und ihren Behörden gebrochen wurde.' Der moderne Staat des Absolutismus ist ein typisches Kunstprodukt des Rationalismus. Welch rationalistische Gebilde sind allein die Territorien der deutschen Staaten! Wie rationalistisch-mechanisch die Mittel des modernen Staates, seine Bureaukratie, sein stehendes Heer! Welch rein rationalistische Konstruktion die Theorie vom Unterwerfungsvertrag (Hobbes), die den Absolutismus begründen soll! Aus dem Machtstreben des Absolutismus erwächst seine Wirtschaftspolitik, jener Regalismus und Merkantilismus. Seinen Zwecken macht er alles dienstbar, wie die Verschlingung von Reformation und Fürstenpolitik beweist. Seine schlimmste Wirkung aber ist die Entmannung des Bürgertums. ‚In der europäischen Volksgesellschaft staken von Anfang an zwei starke Antriebe: die wirtschaftliche Schaffensfreude und die Lust am geistigen Forschen, beide politisch sich auswirkend. Die unbeschränkte Staatsmacht nimmt die Freiheit der politischen Auswirkung und entfesselt dadurch den einseitigen privaten, verantwortungslosen Erwerbstrieb und spannt Forschung und Wissenschaft in seine Dienste.' Durch die Bureaukratie des Absolutismus wird der Bürger zum gelderwerbenden Banausen erniedrigt.

Waren Rationalismus, Naturrecht und Aufklärung Schöpfer und Stützen des Absolutismus, so wurden sie aber auch seine Sprenger, nämlich dann, als der absolute Staat dem privaten Erwerbsstreben im Wege stand. Aber auch die Revolution des französischen Bürgertums ist aus rein rationalistischem Geiste geboren. Das geht hervor aus ihrer Gesellschaftslehre, die nichts ist als individualistische Nützlichkeitslehre, aber ebenso sehr auch aus ihren praktischen Maßnahmen: dem Verbot jeglicher Koalitionen, der höchsten Ausbildung des zentralistischen Verwaltungsapparates, der dem Bürger jene Mitverwaltungspflicht abnimmt, nicht zuletzt auch aus dem starren Militarismus, der im republikanischen Frankreich nicht weniger groß ist als im monarchischen. Gerade diesen französischen Militarismus scheint mir Rubinstein viel zu gering einzuschätzen. Auch hätte ihm der rein rationalistische und absolutistische Aufbau der französischen Republik und die viel mehr auf Selbstverwaltung aufgebaute Staatsordnung des monarchischen England zeigen können, daß bei der Frage: Absoluter Zentralstaat oder freier Genossenschaftsstaat viel weniger die Frage, ob Monarchie oder Republik, entscheidend ist, sondern das gesamte Staatsdenken eines Volkes. Gewiß liegt die Gefahr des Absolutismus in der Monarchie näher als in der Republik. Auch England hat sich des Absolutismus nur im Kampfe gegen sein Königtum erwehrt. Aber ich bin überzeugt, der Absolutismus hätte das deutsche Bürgertum niemals so sehr unterworfen, wenn nicht die politische Kraft des Bürgertums selbst am Ausgange des Mittelalters bereits erlahmt gewesen wäre. Der Erwerbsgeist hatte doch in den freien Städten selbst schon über den Genossenschaftsgeist gesiegt, was in der Abschließung der Zünfte klar zum Ausdruck kommt.

In Deutschland wird der erste Stoß gegen den rationalistischen Individualismus von der Romantik her geführt. Die Romantiker entdecken wieder die überindividuelle Idee. ‚Die „lebensabgewandten" Romantiker waren nach langer, langer Zeit wieder die ersten deutschen Intellektuellen, die mit beiden Füßen in die Politik sprangen, der noch die Klassiker so fern geblieben waren. Fichte, der Grundmeister romantischen Denkens, lehrt fruchtbar, daß der letzte Zweck der abstraktesten Wissenschaften sei, die ganze menschliche Ordnung der Dinge zu gestalten. . . . In dem Aufsatz von Novalis „Die Christenheit und Europa" stecken Ideen für einige der folgenden Generationen. Die nationale Erhebung gegen Napoleon ist nicht bloß aus romantischem Geiste hervorgegangen, sondern vielfach von Romantikern geschürt; auch der nationale Drang der späteren Jahrzehnte wird andauernd von der Romantik gespeist, von der romantischen Geschichtschreibung, Sprach- und Rechtsforschung, von politischen Schriftstellern, die Kinder der Romantik sind. . . . Die tiefpflügende katholische Massenbewegung des 19. Jahrhunderts, neben dem Sozialismus seine eigentümlichste politische Erscheinung, ist von Romantikern aus romantischem Geistesgute angeregt.' Die Romantiker spüren am meisten die Vereinzelung des Individuums und streben, selber ‚angelegt als höchstempfindliche Individualitäten, zur Gemeinschaft, zum Aufgehen in einer umfassenden Gesamtheit. „Identität von Subjekt und Objekt", von „Ich und Welt", diese tiefe Urformel romantischen Denkens wendet jenes romantische Urfühlen nur in die subtile Sprache des geistigen Welterfassens.' Aufs Wirtschaftliche angewandt, erscheint dieser romantische Grundzug besonders bei Adam Müller. Sätze wie ‚Jede einzelne produktive Kraft kann nur produzieren oder vermitteln, sofern sie selbst wieder von einer höheren Kraft, der bürgerlichen Gesellschaft oder der Nationalkraft, produziert oder vermittelt wird,' zeigen klar den Gegensatz der Romantiker gegen die klassische Nationalökonomie. Adam Müller stellt den ‚Gebrauch' wieder an die Spitze des wirtschaftlichen Denkens und damit den Menschen in Gegensatz zu der Versachlichung, ‚diesem Grundzuge der liberalen Wirtschaftsauffassung'. In der Städteordnung des Freiherrn vom Stein lebt der romantische Geist der Selbstverwaltung im Gegensatz zum Atomismus des Absolutismus und Liberalismus. ‚Die Seele der wirtschaftlichen Romantik ist Gemeinschaft und Wechselseitigkeit.' Von Haller beeinflußt kämpft die romantisch-konservative Opposition um das ‚Politische Wochenblatt' gegen den Regierungsabsolutismus Friedrich Wilhelms III. Marlo, von dessen Ideen Rubinstein am stärksten beeinflußt erscheint, ist ein typischer romantischer Wirtschaftsdenker. Rubinstein nennt ihn den Kaliski der 48er Revolution.

Aber die Romantik selbst erlebte ein tragisches Schicksal. Da sie ihren Hauptgegner in der aufklärerischen französischen Revolution sah, geriet sie frühzeitig in einen verderblichen Bund mit dem alten Absolutismus als dem Schutzwall gegen die Revolution. So kamen Romantik und Restauration zusammen, die ursprünglich nichts miteinander zu tun hatten. Dieser Schritt wird vor allen Dingen von Hegel getan, dessen verderbliche Geschichtsphilosophie, die ihn in seiner Zeit den Gipfel der Zeiten sehen läßt, ihn, den ursprünglich ebenfalls rein romantischen Denker, dazu verführt, im Staate seiner Zeit die höchste Offenbarung des Weltgeistes zu sehen. So gelang es dem Absolutismus, seine stärkste Antithese, die Romantik, zu seiner Schutzwaffe umzuschmieden. Von da an saugt der Absolutismus alle tragenden Ideen der Romantik in sich auf. Nach 1870 erstirbt die anfänglich so edle, tiefgeistige deutsche Nationalidee und wird zu einem Instrument des preußischdeutschen Machtstaates. Das deutsche Genossenschaftsrecht

geht ebenfalls eine falsche Verbindung mit dem verkleideten Absolutismus, jenem Prinzip der Ungenossenschaft, ein. Stahl gibt den preußischen Konservativen eine Theorie, die ihre ursprüngliche romantische Grundeinstellung zu einem Pfeiler des Absolutismus umformt. Das Volksheer, entsprungen der romantischen Idee von der Wehrhaftigkeit des freien Mannes und freien Volkes, wird in ein Machtinstrument des Fürstenstaates umgeschmiedet. Die liberalen Parteien schlossen ihren Frieden mit dem preußisch-deutschen Staatsideal. Längst war aus dem Kapitalismus, dem einstigen Rebellen gegen das ancien régime, ein überzeugter Bundesgenosse des absoluten Staates geworden. Denn was er brauchte, Freiheit der wirtschaftlichen Expansion, gab ihm der deutsche Staat freiwillig, daher die schwächliche Stoßkraft der 48er Revolution. Und im Grunde entstammen ja Absolutismus und Kapitalismus demselben geistigen Ursprung, dem Rationalismus. Beiden ist das Machtstreben um der Macht willen eigen. Im Imperialismus erlebten wir die engste Verschwisterung von Kapitalismus und Machtstaat. Selbst der katholische Volksteil, obwohl lange Jahre durch das Allmachtstreben des preußischen Autoritätsstaates niedergehalten, obwohl immer noch am meisten durchdrungen von den romantisch-politischen Ideen eines Görres, Ketteler und Moufang und dadurch lange Zeit der einzige Vertreter einer romantisch-volkstümlichen Politik, ‚ließ sich wohl in den Jahrzehnten vor dem europäischen Kriege in die Gedankenkreise des deutschen Militärstaates tiefer hineinziehen, als seinem Ideengerüste entsprach. Es war die letzte Eroberung, die der Herrschaftsstaat im Geiste der Romantik machte'.

Ist es da verwunderlich, daß selbst jene Partei, die in ihrer Theorie und durch ihre geschichtlichen Erfahrungen ursprünglich die schärfste Gegnerin dieses — wie sie ihn nannte — Klassenstaates gewesen war, die Sozialdemokratie innerlich ihren Frieden mit demselben Staate machte? Fühlte doch auch sie sich immer wohler in diesem Staate. Denn er wußte durch Sozialpolitik eine Verstaatlichung selbst des Sozialismus zu erreichen. Dieser Entwicklung konnte sich der deutsche Sozialismus um so weniger entziehen, da er geistig aus derselben Wurzel stammte, aus der der moderne Staat und der moderne Kapitalismus gewachsen war. Auch der deutsche Sozialismus war rationalistisch verfälschte und verdorbene Romantik. Gerade in seinem Schöpfer ist diese unnatürliche Verbindung am klarsten erkenntlich. Karl Marx war philosophisch Hegelianer, kam von der Romantik, politisch war er Rationalist und Aufklärer, der von dem Vorbild der französischen Revolution nicht loskam. Ausgezeichnet weist Rubinstein darauf hin, wie Marx in seinen tiefsten Ideen ‚knapp vor dem wertvollsten, in der Romantik angelegten Gedanken stand. Er brauchte nur die Idee von der Vereinigung der gesellschaftlichen und politischen Kräfte durchzudenken. Dann hätte er den Sprung von der rationalistischen Auffassung des Menschen, der atomisierten Gesellschaft und der Vereinzelung des Individuums und Bürgers zur Konstruktion des genossenschaftlichen Menschen getan, der Gesellschaft und Staat in demokratischer Selbstverwaltung, politischer und wirtschaftlicher, zusammenfaßt.' So aber blieb er im Revolutionären, in der Aufklärung, im Rationalismus stecken und kam zu der typisch rationalistischen Lehre vom Klassenkampf, die den Arbeiter dauernd von der Volksgemeinschaft fernhält, ihn nie zum genossenschaftlichen Denken gelangen läßt. Dadurch aber rückt der Sozialismus in engste Nähe zum Absolutismus — ‚Militarismus und Klassenkampf sind beide Baalsdienst, . . . beide Verengerung und Vergröberung der deutschen Seele' — und zum Kapitalismus. Ja er wurde zum Spiegelbild des Kapitalismus. ‚War dieser die zugespitzteste Form des rationalistisch-individualistischen Wirtschaftsgedankens auf der Unternehmerseite, so war die Marxsche

Klassenkampflehre die feinstgeschliffene Form des rationalistisch-individualistischen Ressentiments auf der Arbeiterseite — um in der Sprache des Marxismus zu reden, ein Raufen um den Mehrwert.'

Das theoretische Festhalten an der revolutionären Klassenkampflehre, verbunden mit praktischer Nützlichkeitstaktik, ist auch die Ursache für die geistige Versumpfung der deutschen Sozialdemokratie. Und so erklärt sich auch ihr völliges geistiges Versagen in den Tagen der Umwälzung. Ihr revolutionärer Flügel konnte nichts anderes tun, als zu den allzu verstaubten Zauberformeln des revolutionären Klassenkampfes zurückzugreifen, während die Praktiker ohne Programm, aber auch ohne leuchtendes Ziel Tagesarbeit bewältigten. Und doch ist ‚der ideelle Inhalt der deutschen Revolution im Tiefsten nichts als die Selbstwiderlegung des Marxismus und seiner Klassenkampflehre'. ‚Aufknospen des wirtschaftlich-sozialen Gemeinschaftsgedankens, Ausreifen der Idee vom deutschen Volk als Genossenschaft ist der Wesensinhalt des neuen Abschnittes im nationalen Gesamtleben.' Genossenschaftliche Keime findet Rubinstein bereits in der neuen Reichsverfassung, als deren wertvollste, zukunftweisende Teile er den Artikel 18, der die Neueinteilung der Länder betrifft, und besonders Artikel 165, der die Grundlagen des neuen Arbeitsrechtes und die Räteidee enthält, bezeichnet. Insbesondere der Räteidee mißt der Verfasser die größte Bedeutung zu — nicht in ihrer russisch-bolschewistischen Form, denn in dieser mußte sie als ein Instrument des brutalsten Klassenkampfes sehr bald verkümmern. ‚Die Entfaltung der Räteidee beginnt mit ihrer Überpflanzung in den Boden deutscher Wirtschafts- und Gesellschaftskultur und deutschen Organisationsdenkens.' Auch nicht die Betriebsräte und Arbeiterräte sind nach Rubinstein die wertvollsten Ausbildungen der Räteidee — denn sie sind ja immer noch Gebilde des Klassenkampfgedankens —, sondern erst die zu erwartenden Wirtschaftsräte. Aus den Räten als öffentlich-rechtlichen Berufsvertretungen kann eine neue korporative Wirtschafts- und Staatsordnung hervorgehen, in der gleich den mittelalterlichen Ständen die selbständigen Organe der Wirtschaft auch die Träger des Staates und des politischen Handelns sind.

So findet Rubinstein in den Ideen, die einst die Romantik zum ersten Male wiederentdeckt hatte, die Träger der deutschen Zukunft. ‚Politische Romantik ist die Ablehnung des autoritären Staates, Feindschaft dem zentralisierten, über den Untertanen herrschenden Staatsapparat. Ihre Welt ist Freiheit durch Selbstverwaltung, Einheit nicht durch Zwang, sondern durch den alle Volksgruppen durchdringenden Gemeinschaftsgeist. Wirtschaftliche Romantik ist Kampf gegen den Erwerbsgeist, der die Gemeinschaft in Privatexistenzen auflöst. Ihr Ziel ist Erzeugung und Verteilung der Güter durch genossenschaftliches Zusammenwirken im Beruf und im nationalen Gemeinleben. Aus der romantischen Ordnung des Gesamtdaseins fließt die romantische Beziehung zwischen Individuum und Gemeinschaft, ersteht die freie Persönlichkeit, diese selbstbewußte, mitschaffende Einzeldarstellung der menschlichen Kulturgesamtheit.'*

Alle anderen literarischen Erscheinungen, die den Schritt vom Sozialismus als naturwissenschaftlich-mechanistisch aufgefaßte Wissenschaft zum Sozialismus

* Demselben Ideenbereich wie das Rubinsteinsche Werk entstammen zwei unabhängig von ihm entstandene Schriften, auf die zur Ergänzung hingewiesen sei: Theodor Brauer, ‚Die Gewerkschaft als Organ der Volkswirtschaft' (Christlicher Gewerkschaftsverlag, Berlin) und Johannes Kasten, ‚Die Christlich-Sozialen Ideen und die Gewerkschaftsfrage' (Volksvereinsverlag, M.-Gladbach).

als ethische Idee zurücktun, können sich mit dem Werke von Rubinstein nicht messen. Zum Teil stecken sie noch zu tief im Marxismus (Muckle), zum andern sind sie zu abstrakt-theoretisch (Natorp und Stammler).* Jedoch bieten auch sie ein deutliches Bild davon, wie gerade das Prunkstück des Meisters, der ideenfreie, unethische ‚wissenschaftliche Sozialismus' ins Wanken gekommen ist.

Friedrich Muckle, der selbst von Karl Marx herkommt, sucht in seinem Buche ‚Das Kulturideal des Sozialismus' (Duncker & Humblot, München 1919) bewußt die Verbindung zwischen dem deutschen Idealismus der klassischen Zeit und dem Marxismus herzustellen. Er ist ein Sozialist, dem es vor allem um die Persönlichkeitskultur zu tun ist. Er steht beim Sozialismus deshalb, weil er hofft, daß durch ihn auch dem Proletariat die Ausbildung der eigenen Persönlichkeit, die Überwindung der Massenhaftigkeit der Masse ermöglicht werde. Er verkennt daher nicht die Gefahren, die auch in einer sozialistischen Wirtschaft noch für die Persönlichkeitskultur vorhanden sein können. Auch in ihr besteht der unpersönliche Wirtschaftsmechanismus des Kapitalismus fort mit dem rein sachlichen Ideal einer möglichst hohen Ökonomie. Der Sozialismus treibt den unpersönlichen Rechtsstaat mit seiner Verwaltungsbureaukratie auf die Spitze. Der Verfasser weiß auch, daß durch das pöbelhafte und lakaienhafte Gewinnstreben selbst die Demokratie, von der er so viel für die geistige Erneuerung hofft, verdorben wird. Deshalb sieht er ‚die Rettung der deutschen Seele', die heute mit einer ‚Ergriffenheit, mit der der Mystiker zu seinem Gott aufschaut, . . . dem Gott Mammon huldigt' (S. 222), in der Besinnung auf das Persönlichkeitsideal des klassischen deutschen Idealismus, in der Humanitätslehre Herders und seiner Ehrfurcht vor dem Menschengeschlecht, in Kants Ethik und in Fichtes Freiheitslehre und Menschenliebe, in Schillers Erziehung zur Schönheit, die ihm eins ist mit wahrer Sittlichkeit, und vor allem in Goethes universalem Bildungsideal. In Goethes pädagogischer Provinz sieht er die Erziehung zu einer neuen, echten Demokratie. Nur eine Vereinigung von Marxismus und deutschem Idealismus vermag zur Rettung zu führen, denn jedes der beiden Prinzipien allein ist unvollkommen. Dem Idealismus fehlt der Sinn für die Bedeutung der gesellschaftlichen Verhältnisse, Karl Marx für die Bedeutung der Persönlichkeit.

Muckles Buch würde weit eindrucksvoller sein, wenn es nicht gar so überschwenglich geschrieben wäre. Wie sehr solche übermäßige Begeisterung zur Blindheit führen kann, zeigt die letzte Seite des Buches, wo mit Emphase verkündet wird: ‚Die Zeiten der Herrschaft des kapitalistischen Geistes sind dahin.' Wann stand der Kapitalismus stärker und gefestigter da als in diesen Jahren nach der Revolution? Wann hätte kapitalistischer Geist schrankenloser geherrscht als in dieser Zeit der Ausbeutung aller durch alle? Es liegt wie eine Tragik auf allen Maßnahmen der Sozialdemokratie, daß sie fast nur dazu dienen, die Macht des Großkapitals zu stärken und zu festigen.

Kommt Muckle von Karl Marx zum deutschen Idealismus, so haben wir in Paul Natorp einen Sozialisten, der dem deutschen Idealismus selbst entstammt, der heute unter den Führern der angesehensten kantisch-idealistischen Schule der

* Als abschreckendes Beispiel, wie es nicht gemacht werden darf, sei hier nur kurz erwähnt der ‚Individualsozialismus' von M. Natrowski (Der Neue Geist-Verlag Leipzig 1921). Mit einem solchen Spiele leerer Formeln lockt man — man verzeihe den drastischen Ausdruck — keinen Hund hinter dem Ofen hervor, viel weniger löst man damit soziale Fragen.

Marburger steht. In seinem ‚Sozialidealismus‘ (J. Springer, Berlin 1920) entwickelt er die ‚Richtlinien einer neuen sozialen Erziehung‘. ‚Sozialidealismus, das Wort will besagen, daß die Idee sich wieder finden muß zur Gemeinschaft, die Gemeinschaft zur Idee, wenn dies beides, Idee und Gemeinschaft, in der Menschheit noch ferner bestehen soll.‘ ‚Der Idealismus muß sozial sein, der Sozialismus ideal werden. „Idealsozialismus" könnte der Titel fast ebensogut lauten. Doch ist es richtiger, den Idealismus als das Innerlichere und Umfassendere zum Grundwort zu machen und dann erst näher zu bestimmen durch das Beiwort „sozial".‘ Diese Worte der Einleitung zeigen deutlich den Sinn und die Absicht dieses Werkes. Es ist ungleich tiefer und problemreicher als das Buch Muckles. Allerdings muß man sich die praktischen Ideen Natorps mühsam zusammenlesen, weil sie eingeschnürt sind in die spanischen Stiefel des Marburger Kantianismus, dessen Schattenseiten hier besonders deutlich hervortreten in jener bedenklichen Neigung zu leeren Begriffsspielen (vgl. besonders das Kapitel über den Inhalt der sozialen Erziehung), zu dauernden Antithesen und Wortumkehrungen (Sozialidealismus — Idealsozialismus; Gemeinschaftsschule — Schulgemeinschaft; Schöpfung als Philosophie — Philosophie als Schöpfung). Auch an Natorp bewahrheitet sich die boshafte Bemerkung eines Historikers, daß die Philosophen Leute seien, die nur bis drei zählen können. Durch das ganze Werk ziehen sich geradezu ermüdend diese philosophischen Dreiteilungen. Doch die warme, innige Religiosität, von der Natorps Werk durchweht ist, berührt außerordentlich sympathisch. Über eine Religion der Arbeit heißt es da: ‚Das ist erst die echte „Religion der Arbeit", die für alle Arbeitenden die Verheißung einschließt, daß sie „Ruhe haben sollen von ihrer Arbeit". Das ist die feine Grenze zwischen der Haltung des nur Schauenden, Schaffenden und der des Religiösen. Beides ist, im Gegenverhältnis zur Arbeit betrachtet, Ruhe, aber jenes Ruhe in der Arbeit, dieses von ihr. Religion, in solchem Sinne, dürfte nicht „Privatsache" sein, das hieße etwas, womit es jeder halten mag, wie es ihm beliebt. Ein elender Liberalismus, auf den der Sozialismus sich nie hätte einlassen sollen, denn das hieße zuletzt, man dürfe innerlich angekettet bleiben, dürfe wenigstens den letzten Losriß von aller Unfreiheit der Arbeit sich und den anderen ersparen.‘

Der tiefste Mangel unserer heutigen Zeit ist nach Natorp das Fehlen einer großen Idee, der Idee mit ihren Kennzeichen der Unmittelbarkeit, Ursprünglichkeit, inneren Unendlichkeit und Überendlichkeit. Ist die Idee erwacht und wirksam, dann betätigt sie sich auch sozial in einer beseelten Wirtschaft, einem beseelten Staat. Deshalb ist für die Gestaltung der neuen Gesellschaftsordnung wichtiger als die soziale Wirtschaft und die soziale Politik die soziale Erziehung.

‚Sie muß streben, beide, die Kräfte und Willen, zur Zusammenarbeit aus den inneren, schaffenden Quellen der Seele so zu entwickeln, daß sie aus eigenem Trieb sich selber richtig einstellen.‘ Wie sich Natorp gegen den Zwangssozialismus ausspricht, so soll auch in der Erziehung jeder Druck von oben ausgeschaltet werden, da er Gegendruck von unten erzeuge. Jede Knechtung sei aufzuheben durch den Aufbau der Menschheit in jedem Menschen. Daher muß auch die soziale Erziehung von unten nach oben aufgebaut werden, ausgehend von der häuslichen Erziehung über die Erziehungsschule zur genossenschaftlichen Hochschule. Wie in Wirtschaft und Staat der Genossenschaftsgedanke Leitidee sein muß, so muß auch die Erziehung genossenschaftlich sein, d. h. auf dem Gedanken der Brüderlichkeit, der gegenseitigen Zusammenarbeit beruhen. Daraus ergibt sich, daß die Erziehung die Jugend nicht als Objekt von außen, als etwas Unfertiges, Unvollkommenes von oben her

betrachten, sondern von innen her begreifen soll, daß der Werdende stets ganz auf seinem Platze sei. Natorp knüpft hier energisch an die Forderung Pestalozzis nach Anschauung, nach Eigentat an, dem ‚unter diesen beiden Begriffen Sinnliches und Geistiges nicht getrennt gegeneinander stehen, sondern eins, ein Sinngeistiges, Geistsinnliches ist‘.

Die Stätte der sinngeistigen Grundlegung der Menschenbildung ist die Hausgenossenschaft, die Urform des genossenschaftlichen Aufbaues der Wirtschaft (S. 90). Für die Wichtigkeit und Bedeutung der häuslichen Erziehung findet Natorp ausgezeichnete Worte, denen wir auch von unserer Seite gerne zustimmen. Das Verhältnis von Mutter und Säugling bezeichnet er als den reinen Typus des sozialen Urverhältnisses. ‚Das schlichte Naturverhältnis von Mutter und Kind bleibt das ewige Urbild unmittelbarer Gemeinschaft.‘ Seiner Ablehnung des Kindergartens als eines schlechten Ersatzes und der Forderung, die Mutterschaft wieder in den Mittelpunkt der Erziehung zu stellen, werden wir gerne beipflichten. Darüber hinaus verlangt Natorp ‚die allgemeine pflichtmäßige Vergenossenschaftung der Hauserziehung in Gestalt von Verbänden nahe beisammenwohnender, durch Gemeinschaft des Erwerbs ohnehin eben genossenschaftlich verbundener Hausungen zu gegenseitiger Hilfe in der Aufzucht zunächst der vorschulpflichtigen Kinder‘. Dadurch soll ‚dem Volke selbst Wonne und Segen der Erziehung in der Unmittelbarkeit geschlossenen Zusammenlebens, wie es dem Hause eigen ist, allgemein wieder zum Bewußtsein gebracht werden‘. Leider sagt uns der Verfasser nicht, welches die Aufgaben dieser Hausgenossenschaften im einzelnen sein sollen, wie sie des näheren arbeiten sollen, wie überhaupt in der Unklarheit und undeutlichen Allgemeinheit der praktischen Vorschläge Natorps die Schwäche seines Buches liegt. So kommen auch seine übrigen Gedanken über den Aufbau der sozialen Erziehung über allgemeine Andeutungen nicht hinaus. Natorp verlangt von der Schule, daß sie nicht wieder umwerfe, was das Haus aufgebaut habe. Deshalb sei der staatliche Zentralismus der Erziehung zu verwerfen, der das genaue Gegenstück zur wirtschaftlichen Ausbeutung sei. ‚Der wirtschaftlichen Autonomie *brüderlicher* Gemeinarbeit und der daraus folgenden rechtlichen Autonomie der genossenschaftlichen Arbeitsregelung nach dem Grundsatze der *Gleichheit* entspricht die geistige Autonomie der Erziehungsgemeinschaft oder Gemeinschaftserziehung.‘ Nicht mit Unrecht wendet er sich gegen die weitverbreitete falsche Auffassung vom Aufstieg der Begabten, die durch ihren einseitigen Drill der ‚Begabten‘ den arbeitenden Berufen ihre Intelligenz entziehe und damit nichts anderes vertrete als den Standpunkt der alten Klassenpädagogik. An dessen Stelle verlangt der Verfasser die sozial differenzierte Einheitsschule, die jedem die Möglichkeit gibt, sich nach seinen besonderen Fähigkeiten zu entfalten. Über ihr soll sich die genossenschaftliche Universität aufbauen.

Über dem gesamten Bildungswesen denkt sich Natorp einen richtunggebenden Zentralrat der geistigen Arbeit, der auch der ausführenden Befehlsgewalt des Staates souverän gegenübersteht und der in völliger Unabhängigkeit von dem politischen Parlament etwa nach Art des Reichswirtschaftsrates alle Bildungsfragen bearbeitet. Ich glaube, wir sind durch die Erfahrungen der letzten Jahre genügend darüber belehrt worden, daß auch von den Konferenzen der tüchtigsten Sachverständigen nicht alles Heil zu erwarten ist, am wenigsten bei der Zerrissenheit und Richtungslosigkeit in allen grundsätzlichen Fragen unseres Bildungswesens. Man denke nur an die Reichsschulkonferenz.

Was uns aber an dem Werke Natorps am wenigsten befriedigt, das ist sein

Versagen im Kernproblem, das nach dem Titel des Werkes zur Diskussion gestellt war, nämlich das Fehlen jeglicher Begründung der Gemeinschaft. Natorp setzt das Soziale einfach voraus. Gerade wenn ‚der Idealismus sozial, der Sozialismus ideal werden' (IV) soll, dann ist eine Entwicklung der Gemeinschaftsidee aus der Einheit der philosophischen Theorie eine unumgängliche Forderung.

Dazu kommt noch ein weiteres, worin wir grundsätzlich anderer Anschauung sind, ein Gegensatz, der aber Natorp mit dem gesamten Idealismus von uns trennt. Das ist der typische blinde Optimismus des Idealismus. Das realistische Bewußtsein von der Erbschuld der Menschheit und jedes einzelnen, von den dunklen Kräften in der Seele jedes Menschen, von der aktiven Macht des Bösen, scheidet das christliche Denken für immer von dem Weltanschauungstypus des deutschen Idealismus. Infolgedessen tragen so viele Ausführungen Natorps auch den Stempel einer vollendeten Utopie an der Stirn, die an manchen Stellen die Grenze des Phantastischen berührt.

Auch Rudolph Stammler, der uns mitten hineinführt in eine Auseinandersetzung zwischen ‚Christentum und Sozialismus' (Meiner, Leipzig 1920), ist Anhänger Kants, aber nicht wie Natorp in der Form einer den Kantianismus weiterbildenden Schule, sondern er geht von der Ethik Kants selber aus. Dieser Ausgangspunkt bestimmt auch die ganze Problemstellung des Buches, das hervorgegangen ist aus Vorträgen, die der Verfasser im Apologetischen Seminar zu Wernigerode 1919 gehalten hat. Stammler kam es vor allem darauf an, zu zeigen, ‚daß das Streben nach sozialistischer Art der Wirtschaft bloß ein bedingtes Mittel ist' (S. IV des Vorwortes) und daher nicht überschätzt werden dürfe. Und es ist eben der Grundfehler des Sozialismus, daß er dieses bedingte Mittel in seiner Hand zu einem absoluten Ziele werden ließ. Deshalb sind eigentlich Christentum und Sozialismus zwei unvergleichliche Größen — das Christentum als das unbedingte Grundgesetz des menschlichen Wollens von absoluter Allgemeingültigkeit und der Sozialismus als ein inhaltlich genau bestimmtes und zeitlich bedingtes, abgeleitetes Willensziel. ‚Man könnte ebenso gut eine Eisenbahnverkehrsordnung in Vergleichung mit dem Christentum setzen oder das Recht des Fischfanges oder die zu treffende Bewirtschaftung der Wälder oder sonstige Fragen bedingter Art.' Wenn mir auch diese Scheidung allzu schroff erscheint und zwischen Christentum und Sozialismus in der ganzen Problemstellung doch engere Beziehungen vorhanden sind als zwischen Christentum und Eisenbahnverkehrsordnung, so muß heute, da so viel über christlichen Sozialismus geredet und geschrieben wird, da man alle möglichen praktischen Wirtschaftseinrichtungen im Namen des Christentums fordert, diese Trennungslinie einmal klar gezogen werden. Wir stimmen mit Stammler völlig überein, wenn er sagt, daß Jesus mit den Anweisungen, dem, der den Rock fordert, auch den Mantel zu geben, ‚nicht diese oder jene Rechtseinrichtung, etwa das kommunistische Eigentum an Stelle des privaten' empfehlen, daß er nicht Paragraphen, sondern Richtlinien der Gedanken geben will. Man kann eben nicht aus dem Christentum eine Wirtschaftsordnung herauslesen, und das Christentum kann sich in jeder Wirtschaftsform durchsetzen. Stammler hat recht, wenn er auf das Falsche in der unmittelbaren Gleichsetzung von Konkurrenzsystem = Egoismus, Assoziationssystem = Gerechtigkeit hinweist. So wird man der Kritik, die Stammler an den sozialistischen Systemen übt, meist zustimmen können, insbesondere der sehr guten Widerlegung der materialistischen Geschichtsauffassung, von der es heißt: ‚Der Versuch, eine dialektische und eine kausale Notwendigkeit zu mischen, bleibt um so unbefriedigter, als

bei scharfem Zusehen es sich zeigt, daß im letzten Grunde es sich um eine finale Notwendigkeit handelt und von dem rechten Mittel zum rechten Zweck unvermeidlich die Rede ist.'

Dabei redet der Verfasser keiner Trennung von Religion und Politik das Wort, im Gegenteil, er hält sie für untrennbar, denn ‚das religiöse Sein des Menschen bezeichnet den vollkommenen Abschluß seines geistigen Bestehens' (S. 89). Er verlangt daher eine wissenschaftliche Begründung jeder politischen Maßnahme, d. h. ‚die Idee der reinen Gemeinschaft' müsse auch Leitgedanke für die Politik sein. Aber aus diesem sozialen Ideal sind keine konkreten Einrichtungen von absoluter Gültigkeit abzuleiten; es gleicht dem Polarstern, nach dem der Schiffer sein Steuer richtet, den er aber nicht erreichen will. Und in dem stieren Hinstarren auf die Vergesellschaftung der Produktionsmittel als Allheilmittel besteht auch die Unwissenschaftlichkeit des Sozialismus.

Wenn wir so den kritischen Ausstellungen des Verfassers weithin zu folgen vermögen, so können wir uns mit seinen positiven Ausführungen, und zwar gerade im Grundsätzlichen, nicht einverstanden erklären. Das Buch Stammlers leidet unter zwei Nachteilen. Der erste ist die einseitig juristische Betrachtungsart der sozialen Probleme. Gewiß, auch wir sind der Meinung, daß Recht und Rechtsordnung nicht in Widerspruch mit der religiösen Gemeinschaft stehen, und stimmen seinem Beweise von der Notwendigkeit des Kirchenrechts durchaus zu. Aber in dem Problem der Gemeinschaft stecken doch noch viel wichtigere Elemente als das juristische. Der andere Nachteil, und dieser ist für uns der entscheidende, ist der Kantsche Formalismus des Verfassers. Stammler steht ganz auf dem Boden der formalistischen Ethik Kants. Alle Begehrungen sind nach der Idee des reinen Wollens zu ordnen, d. h. daß der besondere Gegenstand des einzelnen Willens ‚mit der Allheit der sonstigen denkbaren Begehrungen in Einklang gehalten wird'. Die formale Allgemeingültigkeit eines Wollens, ganz abgesehen von seinem einzelnen konkreten Inhalt, ist der letzte Bestimmungsgrund dieser Ethik. Diese Idee der Willensreinheit auf das soziale Leben angewandt, ergibt dann folgende soziale Leitidee: ‚daß kein Wollen bloß als Mittel für einen Willensinhalt dienen darf, sondern für jedes verbundene Wollen die Eigenschaft des Selbstzweckes bestehen bleiben soll'. Ich gestehe offen, daß ich mit dieser leeren Formel nichts anzufangen weiß, und wenn ich nach diesem Rezepte Sozialpolitik treiben müßte, so stünde ich dauernd vor unlösbaren Rätseln. Was Max Scheler gegen den Formalismus in der Ethik vorgebracht hat, bewahrheitet sich wieder schlagend an dieser formalistischen Sozialethik: In der Kritik gut, zum Teil vorzüglich; zum positiven Aufbau nicht tragfähig.

Von seiten der materialen Wertethik wird eine Auseinandersetzung zwischen Christentum und Sozialismus durchaus der Anforderung entsprechen, daß kein bedingtes, beschränktes Mittel zum absoluten Ziel erhoben werden darf. Aber sie wird dabei von etwas ganz anderem ausgehen als von einer formalistischen Willensbestimmung, vielmehr von der materialen Wesenheit der christlichen Gemeinschaft. Eine solche wert- und wesensphilosophische Betrachtung wird diese Gemeinschaft als die überzeitliche und von irdischen (wirtschaftlichen, staatlichen, gesellschaftlichen) Bestimmtheiten völlig freie Gemeinschaft der Heiligen erkennen, als eine Verbindung geistiger Personen, die in ihrem Besten, Ewigen, Unvergänglichen dort, wo das Heiligtum jeder Geistperson liegt, miteinander verbunden sind, und zwar verbunden in der Liebe der absoluten Person, in Gott, durch die Erlösergnade Jesu Christi. In der Welt der Zeitlichkeit findet diese Gemeinschaft der Heiligen ihre sichtbare Gestalt in der Kirche Christi. Dabei ist daran festzuhalten, daß Gott der Mittelpunkt

und Urquell dieser Gemeinschaft ist. In seiner Liebe und im Mitleben mit seiner Liebe finden auch die geschaffenen Personen ihre Liebe untereinander. Wenn diese Gemeinschaft an sich in der rein religiösen Sphäre auf der Stufe des Absoluten, des Heiligen, steht, so geht von ihr doch eine ganz bestimmte Forderung auch an die Ordnung der zeitlichen Gemeinschaften aus, denn es liegt im Wesen der absoluten Liebe, daß sie sich ins Zeitliche auswirken muß. Zwar wird sie nicht ein bestimmtes Wirtschafts- oder Staatssystem verlangen, aber sie wird an jedes die Forderung stellen, daß dadurch die absolute Gemeinschaft in ihrem Bestande nicht gefährdet oder gar verneint werden dürfe.* Darum werden auch von der rein religiösen christlichen Gemeinschaftsidee immer sehr starke sozialpolitische Forderungen ausgehen. Nichts ist unchristlicher als der Standpunkt: Geschäft ist Geschäft, und außerhalb des Geschäfts bin ich ein guter Christ. Es muß leider zugegeben werden, daß dieser Grundsatz auch auf katholischer Seite in den vergangenen Jahrzehnten zu finden war und es noch heute ist. Die sprichwörtlich schlechte Entlohnung von seiten katholischer Unternehmer und Unternehmungen, die nicht nur durch die wirtschaftliche Schwäche der Katholiken entschuldigt werden kann, sondern die häufig aus einem gewissenlosen Mißbrauch der Gutmütigkeit der katholischen Arbeitnehmerschaft geübt wurde, die Hindernisse, die dem gesellschaftlichen und politischen Aufstiege des vierten Standes bereitet wurden — wie schwer kam man auch in manchen katholischen Kreisen aus dem patriarchalischen Denken, aus dem Herrimhausestandpunkt heraus! —, das immer stärkere Schwinden eines wahrhaft innerlichen Zusammenhalts in den kirchlichen Gemeinden, trotzdem die Ziffern, die den Empfang jenes tiefsten Gemeinschafts- und Liebessymbols, der hl. Kommunion, zählen, gewaltig angestiegen sind, all das deutet darauf hin, wie sehr die lebendige Gemeinschaft der Heiligen sich aus unseren Herzen zurückgezogen hat. Und so sehr wir jedem entgegentreten, der eine bestimmte, praktische soziale Einrichtung in seiner bestimmten Art im Namen des Christentums zu fordern sucht, so sehr wir in concreto die Frage der praktischen Durchführbarkeit im Zusammenhang mit der gesamten wirtschaftlichen Entwicklung nach dem Gesichtspunkte der Zweckmäßigkeit betrachtet wissen wollen, so unablässig wird immer der Ansporn aus einem wahrhaft christlichen Herzen wirken, Schäden abzustellen, nach Besserem zu suchen, der zeitlichen Trennungsschranken zwischen den Brüdern in Christo immer weniger werden zu lassen.

* Daß unter dem schwersten Druck materieller und gesellschaftlicher Not sich dennoch reinstes christliches Leben entfaltet, gebe ich gerne zu, aber es wird wohl immer eine Ausnahmeerscheinung enthusiastischer, kleiner Gemeinden bleiben; im allgemeinen wird sich in der Kellerwohnung des vierten Hinterhofs, wo in einem Raume eine Familie mit Kindern und Schlafgängern zusammengepfercht haust, nicht allzuviel christliche Sitte entwickeln können.

# Rundschau

## Zeitgeschichte

### Das Weltalter des Stillen Ozeans.

Amerika hatte stärker unter den wirtschaftlichen Folgen des Krieges zu leiden, als man in Europa gemeinhin annimmt. Auch dort herrschte Inflation, Kreditknappheit, Transportschwierigkeiten und Mangel an wichtigen Bedarfsartikeln (z. B. Druckpapier). Die künstlich gezüchtete Kriegsindustrie mußte ihr Geschäft verlustreich liquidieren; die Staatsausgaben waren gewaltig gestiegen, die Steuern hatten eine unerträgliche Höhe erreicht; die Kaufkraft des europäischen Marktes war gesunken, und für die Waren, welche die Amerikaner noch nach Europa exportierten, erhielten sie größtenteils kein Geld, sondern Schuldverschreibungen. Die Verhältnisse liegen also ganz anders als manche meinen, die in der märchenhaften Vorstellung schwelgen, Amerika könne ohne große Schwierigkeit Europa aus allen seinen wirtschaftlichen Nöten helfen.

Diesen Eindruck gewinnt man aus der ‚Amerikareise‘ des schwedischen Journalisten Helmer Key (deutsch von Friedrich Stieve, Dreimaskenverlag, München 1922), des Chefredakteurs des ‚Svenska Dagbladet‘, der sich auf seiner Studienreise im Jahre 1920 vor allem über die wirtschaftlichen Verhältnisse bei Vertretern der Finanz und Industrie unterrichtete. Ganz anders ist also sein Bericht eingestellt als die nordamerikanischen Reisebriefe von Friedrich Dessauer, die dem Hochlandleser wohl noch in guter Erinnerung sein werden. (Sie sind inzwischen, mit spanischen Reisebriefen zu einem hübschen Bändchen vereinigt, unter dem Titel ‚Auslandsrätsel‘ bei Kösel & Pustet, Kempten, in Buchform erschienen.) Während Dessauer die Seele des Amerikaners mit intuitivem Blick erfaßt und von da, vom Mittelpunkt aus, auch politische und wirtschaftliche Zukunftsmöglichkeiten erörtert, betrachtet Key mehr die jetzt so vordringliche materielle Außenseite der Dinge, wozu er eine Fülle empirischen, statistischen Materials mit großer Umsicht zusammenträgt. Auch wo er über kulturelle Fragen, über Theater und Film oder über die amerikanische Frau spricht, bleibt er so ziemlich an dieser Außenseite haften. Der Blick Dessauers dringt tiefer, denn er sieht mit den Augen der Liebe, die eben allein Menschen und Menschliches im Kern zu erfassen vermag. Daß es der liebenden Schau auch in diesem Falle gelungen ist, zeigt die Äußerung eines seit Jahrzehnten in den Vereinigten Staaten ansässigen Deutschen: es sei ganz erstaunlich, wie richtig Dessauer die amerikanischen Verhältnisse trotz seines bloß kurzen Aufenthaltes erfaßt habe.

Was Dessauer etwa über die Staatsgesinnung des Amerikaners schreibt, die er der deutschen Demokratie als Vorbild vorhält, ist tiefer und wertvoller als Keys Bericht über seine politischen Institutionen. Doch neben der Tiefe des Blickes darf auch die Breite der Erfahrung nicht fehlen. Trotzdem die Ausführungen des schwedischen Journalisten auf ganz anderer Ebene liegen als die Dessauerschen, sind sie nicht nur höchst fesselnd in ihrer Fülle von dem Europäer kaum bekannten Einzelheiten aus Amerikas politischem, sozialem, wirtschaftlichem und kulturellem Leben — der Mechanismus der Präsidentenwahl etwa wird anschaulich geschildert —; sie sind auch sehr lehrreich, vor allem zur Beurteilung der weltwirtschaftlichen und weltpolitischen Lage.

Aus ihnen versteht man es erst recht, warum Amerika sich in den letzten Jahren so augenfällig von der europäischen Politik zurückzog — eine Frage, die gerade jetzt, zur Zeit des Ruhreinbruchs, das

Herz jedes Deutschen bedrängt, der überzeugt ist, daß unser Kampf ums Recht in der ganzen zivilisierten Welt Widerhall und Unterstützung finden sollte. Die oben skizzierte wirtschaftliche Krisis in den Vereinigten Staaten brachte es mit sich, daß sich das Interesse des Amerikaners von Europa ab- und anderen Gebieten zuwandte. Die Randländer des Stillen Ozeans erhielten für ihn erhöhte handelspolitische Bedeutung. Dementsprechend bahnt sich innerhalb der Vereinigten Staaten selbst eine Umgruppierung an: der Schwerpunkt des wirtschaftlichen und kulturellen Lebens beginnt sich vom Osten nach dem Westen zu verlegen. Der Stern Newyorks ist im Untergehen, der San Franziscos im Aufsteigen. Helmer Key spricht geradezu davon, daß wir einer neuen Weltepoche entgegengehen, dem Zeitalter des Stillen Ozeans. ‚Der deutsche Historiker Ranke‘, so führt er aus, ‚hat nachgewiesen, daß die Kultur den Weltmeeren folgt. Er rechnet den Beginn der modernen Kultur von der Zeit des Handels auf dem Mittelmeer an; das war die Blüte der griechischen und römischen Kultur. Dann kam die Entdeckung von Amerika durch Kolumbus. Der Atlantische Ozean wurde für die europäische Unternehmungslust und Schiffahrt zugängig, aber die atlantische Periode begann nicht gleich, denn es fehlte erst noch an den technischen Hilfsmitteln, die für einen effektiven Ozeanverkehr nötig waren. Während dieser Zwischenperiode spielte die Ostsee mit ihrer relativ unbedeutenden Wassermenge eine politische Rolle. Das war die Zeit der Größe Schwedens. Als zu Beginn des 19. Jahrhunderts die Maschinenkraft in den Dienst der Schiffahrt gestellt wurde, begann die Blütezeit der atlantischen Periode. Der große Ozeanverkehr bildete vielfach einen kräftigen Ansporn für den Aufschwung Amerikas, u. a. durch Überführung europäischer Arbeitskraft dorthin. Diese Entwicklung dürfte nun ihren Höhepunkt erreicht haben, und es ist wahrscheinlich, daß von jetzt ab eine Verschiebung der wirtschaftlichen und kulturellen Entwicklung der Vereinigten Staaten nach der Pazificküste vor sich geht. Schon lange vor dem Weltkriege tauchte der Gedanke vielfach auf, daß wir vor einer neuen Kulturperiode, nämlich der Pazificperiode, stehen. Dieser Gedanke wurde vor allem von dem amerikanischen Nationalökonomen und Geschichtschreiber Hubert Howe Bancroft entwickelt. Er schreibt (1912) u. a.: „Ebenso wie das 15. Jahrhundert eine Übergangsperiode vom Mittelalter zur neueren Zeit war und eine Verlegung des Hauptsitzes der Zivilisation vom östlichen nach dem westlichen Europa mit sich brachte, dürfte das 20. Jahrhundert eine neue Übergangsperiode von der gegenwärtigen Kultur zu einer noch höheren sein und eine Verlegung der Hauptzentren von Macht und Fortschritt von Europa nach Amerika und vom Atlantischen nach dem Stillen Ozean zur Folge haben.“‘

Diese energische wirtschaftliche Umstellung zeigt, daß Amerika keineswegs, wie der größte Teil Europas, durch die Kriegsfolgen im Kern getroffen ist. Noch immer ist es das Land der unbegrenzten Möglichkeiten, voll von unbebauten Länderstrecken, ungenutzten Bodenschätzen. Die Schwierigkeiten, in die es hineingeriet, sind allerdings größer, als man in Europa im allgemeinen glaubt, aber sie sind nicht unüberwindlich. So hat sich denn der Amerikaner auch durch sie nicht entmutigen und in seinem traditionellen Optimismus nicht beirren lassen. ‚Für den Amerikaner‘, schreibt Key, ‚war der Weltkrieg eine Episode, die er vielleicht schon vergessen hätte, wenn nicht die großen Schwierigkeiten, das staatliche Budget wieder ins Gleichgewicht zu bringen, manchmal unangenehm an die Wirklichkeit der überstandenen Prüfung erinnerten. Es kann aber kein Zweifel bestehen, daß der Amerikaner diese Schwierigkeiten überwinden wird. Schon

seine Überzeugung, daß sie überwunden werden können, bedeutet in diesem Falle den halben Weg zum Sieg. Und darin hat der Krieg nicht im geringsten die Überzeugung des Amerikaners erschüttert, daß ein weiterer Fortschritt in kultureller und wirtschaftlicher Hinsicht für die Menschheit ganz selbstverständlich ist. Von diesem Glaubenssatz geht der Amerikaner in seinem Handeln wie von einem Axiom aus. Es ist nicht das, was wir Europäer Arbeitsfreude im eigentlichen Sinn nennen, sondern eher ein vielleicht unbewußtes Gefühl, daß die Arbeit, die auf ein Land mit so großen noch ungenutzten Schätzen, wie sie die Vereinigten Staaten besitzen, verwandt wird, sich reichlich lohnen muß.'

Daß Amerika die politische und wirtschaftliche Welthegemonie an sich reißen wird, läßt sich kaum bezweifeln.* Doch den kulturellen Fortschrittsoptimismus der Amerikaner können wir nicht teilen. Es ist auch nicht, wie Helmer Key anzunehmen scheint, lediglich Nachkriegspessimismus, wenn sich der europäische Geist vom positivistischen Fortschrittsglauben abzuwenden beginnt. Spenglers Geschichtsphilosophie etwa, die diesen Glauben bisher am nachdrücklichsten bekämpfte, wurde geschrieben, als die Ära deutscher Siege eher optimistisch stimmen mußte. Die Abkehr vom Positivismus, vom bloß Äußerlichen, in dem allein ‚Fortschritt' möglich ist, hat tiefere Gründe. Sie ist Vorbote einer Umkehr des europäischen Geistes von innen heraus, einer Rückkehr zu den ursprünglichen Quellen seiner Kraft. Der Krieg hat diese Umkehr nicht verursacht, aber gefördert. Durch das Feuer des Leides geläutert, wird Europa, so hoffen wir, wird besonders das am härtesten geprüfte Deutschland wieder geistig schöpferisch werden. Wenn jedenfalls die neue Weltperiode sich aus der jetzigen, durch die Errungenschaften der Zivilisation verbrämten Barbarei wieder zurückfinden sollte zu echter Kultur, so böte die sich anbahnende Selbstbesinnung des europäischen Geistes eher eine Gewähr hierfür als der amerikanische Positivismus. Dr. Otto Gründler.

* Vergl. auch den Artikel ‚Pax Americana', Hochland, 18. Jahrg., II, 366.

## Geschichte

**Alt-München. Wie weit reicht es** bis auf unsere Tage herab? War es zu Ende, als die Montgelas'sche Aufklärung den vorwiegend geistlichen Charakter der Stadt vernichtete? Oder damals, als Ludwig I. mit seinen Bauten den alten Mauerring, der im wesentlichen seit Ludwig dem Bayern Münchens Sein und Leben in engen Raum gepreßt hatte, endgültig und in zukunftgestaltender Größe sprengte? Oder erst damals, als die bayerische Hauptstadt im Strom des Verkehrs und in der nivellierenden Hochflut des Industrialismus mehr und mehr ihre Bodenständigkeit, ihren Landschaftscharakter einbüßte und um den Ruf einer Groß- und Fremdenstadt ihre schollenhafte Tradition hingab? Oder stehen wir selbst noch in manchem Augenblick heimlich in dem Bannkreis des Alten? Noch steht manches Tor — wenn auch oft jämmerlich verzopft —; noch liegen stille Winkel, lauschige Plätze, enge, trauliche Gassen zwischen dem Lärm des Tages und dem Rasseln zerfahrener Straßen und den charakterlosen Steinkästen der Neuzeit; noch redet manche Kirche, manche Kapelle, manches Gebäude mit dem Wissenden von Menschen und Geschlechtern der Vergangenheit. Nimmer aber wird Alt-München so lebendig, so menschlich warm um uns und in uns, wie wenn wir uns von Karl Trautmann führen lassen. Über seine Meisterschaft als Erzähler alter Münchener Geschichte und Geschichten wurde gelegentlich des Erscheinens der ersten drei Bändchen ‚Kulturbilder aus Alt-München' (Lindauer, München) hier*

* Hochl. XVIII., 5, S. 629 f.

gesprochen; das vierte, jüngst herausgekommene läßt den alten Eindruck in neuer Frische erstehen. Fast werden die belebenden Assoziationen zwischen einst und heute in dieser Reihe noch stärker und wirksamer; denn wenn Trautmann vom ersten Inhaber der goldenen Bürgermedaille, dem aus Trient als Bräutigam einer Nockhertochter eingewanderten Andreas Michael von Dall'Armi († 1842) berichtet, die Herkunft seiner Familie — aus dem trevisanischen Festland der alten Republik Venedig —, sein bürgerliches Wirken in einer Zeit inneren Umschwungs, wie es die napoleonische für Bayern war, seine verwandtschaftlichen und freundschaftlichen Verhältnisse —, es ergibt sich da Gelegenheit, in lieblichen Biedermeierrahmen die Lebensporträts eines andern, in Rom verstorbenen Dall'Armi und des milden Jos. Sambuga zu zeichnen, seinen friedlichen Lebensabend und seine persönlichen Charakterzüge, — wenn der Chronist das alles aus seinem innersten Verwachsensein mit Zeit und Menschen heraus erzählt, so wird das alles für uns um so natürlichere Gegenwart, als Träger des Namens noch unter uns leben, als das Bürgertum jener Tage trotz allen Wandels der Stadt für ein Jahrhundert den Charakter aufdrückte. So fließen bei Trautmann Vergangenheit und Neuzeit, Erinnerung und Wirklichkeit, Geschichte und Leben in ein Bett zusammen, und uns ist, als würden wir leise von diesem sanften Strom dahingetragen. Auch das Leben des Malers Karl August Lebschée († 1877), dessen traurige Künstlerschicksale uns weiterhin erzählt werden, knüpft die Zeitalter aneinander. Wie der Maler — von dessen im Spitzwegschen Idyllenimpressionismus schwelgenden Bildern einige feine Reproduktionen das Bändchen zieren — bewußt und allen unhistorischen Widerständen zum Trotz das untergehende München im Bilde festhalten oder das schon entschwundene wieder erstehen lassen wollte — er ist bei diesem Streben in Armut und Elend verkommen —, so ist er einer der liebenswertesten und sinnigsten Überlieferer und Vermittler geworden: historisch vielleicht nicht so treu, aber künstlerisch so echt und frei wie — Trautmann selber.

Sein Geist weht auch durch das ‚Alt-Münchener Stadtbuch', das Helene Raff unter dem mir etwas zu bierselig und ganz untrautmannisch klingenden Titel ‚So lang der alte Peter . . .' (Knorr & Hirth, München) herausgegeben hat. Weniger in nachahmerischem Sinne als im Streben nach historischer Einstellung des Lebenden und Verlebendigung des Historischen, im Streben nach dem persönlichen Element im Verhältnis zwischen Mensch und Heimatgeschichte. An Stätten und Gebäude, Frauenkirche, Marienplatz, Residenz, Orte um München werden die historischen und mythologischen Reminiszenzen in einer Reihe von Exzerpten angeknüpft, zum Schluß auch einige anschauliche Kapitel über ‚Bräuche, Sitten und Meinungen' angefügt. Alles in allem ein trotz der Verschiedenheit der Quellen, Verschiedenheit des Stils und einiger Schönheitsfehler sich glücklich rundendes Mosaik über die Entwicklung der Stadt von den Tagen, da auf dem Boden alter Mönchsrodungen der Welfe Heinrich seine Zollstätte errichtete, bis auf den Wittelsbacherkönig, unter dem München bewußt eine moderne, ‚schöne' Stadt zu werden begann. Wer sein Wesen verwirkt weiß mit dieser Stadt, wird gerne auch in dieser Anthologie blättern und bald hier und bald dort sich am schönen Alten freuen, wenn es sich auch zu Trautmanns Schilderungen verhält etwa wie eine mit viel heißem Fleiß zusammengetragene Museumssammlung zu warmer, selbstsichgebender und heiter selbstsicherer Kunst.

Dr. Anton L. Mayer-Pfannholz.

## Naturwissenschaft

**Röntgen, gestorben am 12. Febr. 1923.** Manchmal ist für die Menschen eines Zeitalters Gelegenheit gegeben, deutlich zu sehen, wie sehr sich die Wirklichkeit verbirgt. Zusammenhänge, die als selbstverständlich-wirklich überall angenommen sind, deren Bezweifeln lächerlich gewesen wäre, erweisen sich als Wirklichkeiten eingeschränkter Art, hinter denen eine größere, der Wahrheit nähere Beziehung steht. Dann geht allgemeines Staunen durch die Welt. Das Staunen richtet sich zum Objekt, müßte sich aber mehr zu den Subjekten wenden, die belehrt sind, wie dünn der Schleier eigentlich ist, den sie als Wirklichkeit, als Realität des Lebens rings um sich vermeinen.

Damals, als Wilhelm Konrad Röntgen in Würzburg im Dezember 1895 seine erste Mitteilung über eine neue Art von Strahlen herausgab, ging ein solches Staunen durch die Welt. Ein Licht, das durch Wände, und zwar durch alle ausnahmslos, hindurchging, widersprach das nicht dem Wesen des Lichtes, dem Begriff der Undurchsichtigkeit?

Die neue Art von Strahlen, die Röntgen entdeckte, hat ein Stück der Welt gewandelt. Wir sind ja viel mehr, als wir es ahnen, in unserem täglichen Leben von solchen Leistungen beeinflußt. Unter den heutigen Menschen sind sicher Millionen, die ihr Leben dieser Entdeckung verdanken oder doch ihre Arbeitsfähigkeit durch sie wiedergewonnen haben. Aber vor allen Dingen, es war einer der großen Einblicke, die zu einer Wende der Naturwissenschaft geführt haben. Auf Röntgens Entdeckung beruht zum großen Teil die Atomforschung von heute. Auf diesem Gebiet erfüllt sich in der Spanne unseres Lebens die Sehnsucht jahrtausendealten Denkens. Doch läßt sich mit wenig Worten weder dieser Zusammenhang noch die ungeheure Bedeutung — auch prinzipielle Bedeutung — von Röntgens Lebensarbeit würdigen. Darum noch ein Wort über den Menschen.

Ein stiller, ernster, edler Mann. Zurückgezogen, jeder Ehrung abhold. Er hat seit seiner Entdeckung keinen einzigen Kongreß mehr besucht, um den unvermeidlichen Ehrungen auszuweichen. Und wie dringend haben ihn die gelehrten Gesellschaften, die teilweise seinen Namen tragen, zu ihren Kongressen und Jubelfeiern zu sich gebeten. Außer den Professorenkreisen sind ihm fast nur Physiker nähergetreten. Denn von allem lauten Gesellschaftsleben hielt er große Distanz. Als Physiker hat er nicht nur diese Entdeckung gemacht, sondern eine Reihe von Arbeiten, die durch ihre Schärfe, Zähigkeit, Gewissenhaftigkeit besonders überragend sind. So war auch seine Schule. Bei Röntgen seine Doktorarbeit machen, wollte etwas heißen. Manches Jahr härtester Denkschule und Laboratoriumsmühe ging darüber hin. Aber allem, was dabei herauskam, haftete das Kennzeichen des Abgeschlossenen an. Es war bei Röntgen untersucht, und es stimmte. Man konnte sich darauf verlassen.

Röntgen war ein Physiker — man kann Ähnliches wohl von den meisten deutschen Physikern sagen —, dem die Physik nicht ein Geschäft bedeutete, das man betreibt wie ein anderes, sondern dem die Forschung Aufgabe ist von so reiner Höhe, von so überragender Größe, daß ihr das Leben gerne geweiht wird. Es blieb bei ihm auch so, als er seinen Münchener Lehrstuhl im fortgeschrittenen Alter aufgegeben hatte. Als ich ihn in dieser Zeit einmal besuchte, war er über neuere Arbeiten ganz unterrichtet, dachte frisch, scharfsinnig und kritisch wie je. Röntgen war trotz seiner äußeren Unnahbarkeit ein gütiger Mensch, der an den menschlichen Leiden seiner Zeit Anteil nahm. Rührend in der Sorge für seine Familie. Er war ein Christ, und seine Gedanken waren dem Großen weit offen. In Zeiten, wo die politischen Wellen der

schrecklichen Gegenwart längst verebbt sind und wo man davon spricht wie wir von den Kriegen der Römer und Germanen, wird das, was Röntgen zuerst geschaut, noch erlebte Wirksamkeit sein.

Prof. Dr. Friedrich Dessauer.

# Mathematik

**Vom Sinn der Mathematik machen** sich weite Kreise der Gebildeten in Deutschland recht sonderbare Vorstellungen. Die einen sehen in ihr nichts als eine recht überflüssige, boshafte Einrichtung, nur zur Qual der armen Schuljugend erfunden. Andere meinen wenigstens, zu ihrem Verständnis sei eine ‚besondere Begabung' nötig, den Durchschnittsgebildeten ginge sie nichts an. Bezeichnend für diese auf Unkenntnis beruhende Abneigung, die man allenthalben antreffen kann selbst bei Technikern, die doch ständig mathematische Methoden anwenden, sind die wenigen Stellen unserer schönen Literatur, die sich überhaupt auf Mathematik und die Arbeitsweise des Mathematikers beziehen. So behauptet etwa ein Romanschreiber, ein Mathematikstudent sei ‚bei dem Versuch, die dickleibige Logarithmentafel von Vega auswendig zu lernen, übergeschnappt'!* Und wie stellt sich wohl die Schöpferin eines anderen Mathematikstudenten — der später gleichfalls ‚überschnappt' — (Sophie Hoechstetter, Dietrich Lanken, Roman, Paetel 1902) den Geist des normalen Mathematikers vor, wenn sie schreibt: „... ein kühner, ein stolzer Jüngling, mit einem hochfliegenden, idealen Geist. Niemand hätte gedacht, daß sein Fach gerade die Mathematik sei; man hätte eher glauben mögen, daß ein Dichter oder ein Philosoph aus ihm würde.' ‚In der Zeitung', bemerkt Lietzmann, ‚ist jede noch so einfache mathematische Formel streng verpönt — und ist sie einmal nicht zu vermeiden wie damals, als das Fermatproblem auftauchte, dann schreibt man sie sicherlich falsch.' Woher kommt es, daß diese beklagenswerte Verkennung gerade in Deutschland so allgemein ist, während in anderen Ländern, beispielsweise den romanischen, zwischen Mathematik und Öffentlichkeit ein ganz wesentlich besseres Verhältnis herrscht?

Unser mathematischer Schulunterricht legte fast das ganze 19. Jahrhundert hindurch (eine Änderung ist erst nach 1890 eingetreten) den Nachdruck einseitig auf die Ausbildung der formal-logischen Fähigkeiten. Die Mathematik lieferte hierfür nur den Übungsstoff; der selbständige Wert ihres Inhalts und ihre Anwendungsmöglichkeiten traten zurück. Ist es verwunderlich, daß unter diesen Umständen die Mathematik vielen jugendlichen Geistern innerlich fremd blieb, da die Jugend nun einmal die greifbare Wirklichkeit jeder reinen Gedankenkonstruktion vorzieht?

Und dann fehlte es uns bis in die jüngste Zeit hinein an einer zur Fortbildung weiterer Kreise geeigneten populär-mathematischen Literatur. Die von Lietzmann, dem Meister neuzeitlicher mathematischer Methodik, wiederholt ausgesprochene These, daß es notwendig sei, eine solche Literatur zu schaffen, gewinnt unter den Mathematikern immer mehr Anhänger. Lietzmann selbst hat mitten im Kriege zusammen mit A. Witting eine Sammlung ‚Mathematisch-physikalische Bibliothek' (Teubner) geschaffen, deren Darstellung mathematischer (auch physikalischer und astronomischer) Themen nur die Kenntnis der elementaren Mathematik voraussetzt. Ähnliche Absicht verfolgt W. Diecks ‚Mathematisches Lesebuch' (Selbstverlag, Sterkrade 1920/21), das die geschichtliche Seite besonders hervortreten läßt.

Doch leider haben nur wenige einen gewissen Schatz elementarmathematischer Kenntnisse von der Schule her im Gedächtnis bewahrt. Alles andere — selbst

* Vergl Dr. W. Lietzmann, Methodik des mathematischen Unterrichts, I, 41 ff. (Quelle & Meyer, 1919).

die alten Sprachen — wird wohl gelegentlich einmal aus halbvergessenen Winkeln der Erinnerung hervorgeholt, nur nicht die Mathematik. Ihr gegenüber fühlt man sich unsicher und legt deshalb ein Buch, das ein paar mathematische Formeln enthält, lieber ungelesen aus der Hand, um sich desto eifriger auf solche zu stürzen, die ihre ‚Gemeinverständlichkeit' durch den Verzicht auf jedes mathematische Symbol zu beweisen suchen. Um so begrüßenswerter ist der Versuch Lothar **Heffters**, in seinem prächtigen kleinen Buche ‚**Was ist Mathematik?** Unterhaltungen während einer Seereise' (Th. Fisher, Freiburg i. Br. 1922) dem gebildeten Laien das Wesen der Mathematik näherzubringen. Auf der Fahrt nach Amerika trifft ein ‚mathematischer Laie', Kaufmann, ‚ein kluger und im guten Sinne des Wortes bildungsdurstiger Mensch von beweglichem Geist, aber auch wieder von jener Ehrlichkeit, die nie so tut, als ob sie etwas verstanden hätte, wenn es nicht wirklich der Fall ist', mit einem Professor der Mathematik zusammen, ‚der es aus Liebe zu seiner Wissenschaft nicht verschmäht, über diese auch in stark popularisierter Form zu Laien zu sprechen, die etwas von ihr wissen wollen'. Es entwickelt sich eine angeregte, von beiden Teilnehmern mit großem Genuß täglich von neuem aufgenommene Unterhaltung, die dem Kaufmann die gewünschte Aufklärung bringt, während der Professor sich vor eine durchaus nicht einfache, aber höchst reizvolle Aufgabe gestellt sieht. Nicht nur denen, die sich dem Kaufmann geistesverwandt fühlen, auch allen Fachgenossen des Professors sei das Buch nachdrücklich empfohlen; sie werden daraus mit Staunen ersehen, daß manche Schönheiten, die sie unweigerlich hinter der nur den Eingeweihten zugänglichen ehernen Pforte liegend wähnten, doch auch dem ernst strebenden Laien erschlossen werden können.

Bei ein paar guten Flaschen in der Abschiedsstunde nimmt der Kaufmann dem Professor das Versprechen ab, die Ozeangespräche zu veröffentlichen. ‚Und daß Sie die Figuren, die Sie mir auf Ihrem Block aufgezeichnet haben, nicht fortlassen! Aber lassen Sie sie ja nicht mit Zirkel und Lineal wie in einem Lehrbuch zeichnen; da bekäme jeder gleich beim Aufschlagen des Buches einen Schreck. Sondern zeichnen Sie die Figuren selbst freihändig mit Ihrer Füllfeder auf und schreiben Sie die etwa nötigen Buchstaben eigenhändig dazu. Das paßt viel besser zu dem Charakter des Buches, wie ich es haben möchte, und ist zudem viel einfacher für Sie!' Dieser Vorschlag ist denn auch ausgeführt worden; 40 Figuren, die ihren Zweck gut erfüllen, sind auf diese Weise entstanden (nur Figur 25 könnte bei einer Neuauflage eine kleine Verbesserung — Abrundung der scharfen Spitzen — wohl vertragen). Und noch ein Wunsch sei mir für die zweite und alle folgenden Auflagen, die ich den Ozeangesprächen herzlich wünsche, gestattet. Der Professor nennt die Methoden der Infinitesimalrechnung sehr treffend ‚Maschinen für Denkarbeit'; sollte es da zur Kennzeichnung des grundlegenden Unterschiedes zwischen moderner und antiker Mathematik nicht angebracht sein, die Arbeitsweise eines Euklid, Archimedes, Apollonius etwas stärker heranzuziehen? Ohne ‚Maschinen' dieser Art leisteten sie auch auf Gebieten Hervorragendes, die wir Heutigen mit Hilfe infinitesimaler Methoden bearbeiten; das läßt auf ihre außerordentliche ‚Denkkraft' schließen. Ihre einfachen, aber höchst geistvoll erdachten ‚Denkwerkzeuge' verdienen mehr Beachtung, als ihnen, selbst von mathematischer Seite, gewöhnlich zuteil wird. In dieser Beziehung ist noch heute beherzigenswert, was einst der Herausgeber der zweiten Auflage von Heinrich Meißners ‚Stern und Kern der Algebra' (Hamburg 1740) schrieb: ‚Allein das ist zu bedauren, daß die Nachkömmlinge oder vielmehr Nach-

Arbeiter insgemein ihrer Vorgänger Fleiß und Bemühungen vor etwas schlechtes ansehen und dieselbe verächtlich halten. Vielmehr sollen dergleichen Leute vorher vernünfftig überlegen, ob sie es, wenn sie das Eis selbsten hätten brechen müssen, in dieser oder jener Wissenschaft so hoch würden gebracht haben. Und fürwahr, wenn wir z. B. in der Mathematic keine Vor-Arbeiter bisher würden gehabt haben, so könnten wir nicht einmahl die Arithmetic und Geometrie in der kurtzen Zeit unsers Lebens erlernen oder vielmehr erfinden. Sind also die Erfinder und andere Vorgänger nicht so weit als wir gekommen, so sind wir doch höchstens verbunden, ihre Asche annoch zu verehren. Es kan noch in Zweiffel gezogen werden, ob die Bemühungen der Alten nicht manchmahl von einen grössern Werth als der Neuern seyn, da sich die leztere aus der Alten ihren Schrifften meistentheils Raths erholen können. Wenn man also einem fast alle oder doch zum wenigsten die vornehmste Stücke zu einem Bau darreichet, so folget nothwendig, daß die Zusammensezung derselben Theilen viel leichter fallen wird, als wenn er erst alle Theile selbsten verfertigen und eine geschickte Verhältniß derselben ergründen solte. Ein jeder lerne andere nach ihrem Werth schäzen und verachte Archimedem nicht, weil ihm der Calculus Differentialis oder Fluxionum nicht bekannt war.'

Dr. Fritz Kliem.

# Kunst

**Franz Marc. Immer deutlicher** erkennen wir, daß der Impressionismus nur die Endphase einer ausgelaufenen Kulturkurve darstellt, ein Erzeugnis desselben allzu individualistischen und darum formal wie inhaltlich auflösenden Geistes, der auch den russischen Gesellschaftsroman und im skandinavischen Norden das gesellschaftskritische Drama hervorbrachte. Der eigentlich deutsche Geist wurde nur wenig von dem berührt, was man Impressionismus im weitesten Sinne des Wortes nennt. Er hat die Führer dieser Schulbewegung nicht gestellt. Das war nicht Schwäche, sondern Stärke, Gebundenheit an Stelle des Zerfalls. Darin liegt vielleicht eine Hoffnung für seine Entwicklungsmöglichkeit und Führerfähigkeit für die Zukunft. So waren es denn auch zwar nicht deutsche, aber doch germanische Geister, die zuerst den Impressionismus überwanden: in Holland van Gogh, in den nordischen Ländern Munch, in der Schweiz Ferdinand Hodler. Diese drei großen Künstler, lediglich persönliche Repräsentanten eines eigenen, über die Zeit und die Schulbefangenheit hinausstrebenden Wollens, schufen freilich auch nicht die unbedingte Basis für eine Zukunftskunst; trotzdem knüpfte, im guten Glauben an ihr Recht, an sie eine ganze zeitgenössische Jugend an, teils unabhängig, teils rückschauend, oft charlatanhaft-intellektuell experimentierend. Aus ihren Reihen ging eine der selbständigsten Persönlichkeiten der jüngsten deutschen Generation hervor, die mehr noch als Mensch denn als Künstler in ihrem Wollen und Denken typisch ist für die Zeit. Was diese Generation bewegt in ihrer Stellung zur sozialen Frage, in ihrer Wertung von Individuum und Masse, in ihrem neu erwachten religiösen Verlangen, kurz in ihrer gesamten geistigen, seelischen und künstlerischen Haltung zur Umwelt, werden wir bei kaum einem anderen so klar vorgebildet finden als bei diesem Künstler. Vielleicht noch vernehmlicher als aus seinem nicht immer deutlichen, formal durchaus nicht restlos überzeugenden und vielfach vergänglichen Werk spricht das alles aus dem Briefdokument, das der Frühverblichene aus dem Felde hinterließ und in dem der reine, schöne und kühne Geist dieses leidenschaftlichen Sterndeuters vor tiefdunklem Nachthimmel ahnungsvoll und schicksalsschwer aufleuchtet wie ein Me-

teor, der, kaum geboren, sich schon verliert zwischen Abend und Morgen auf der Schwelle der Zeitalter. So könnte man ihm unter den Malern etwa die Stelle einräumen, die in der Dichtung der gleichfalls frühvollendete Reinhard Johannes Sorge einnimmt.

Franz Marc ging aus der Münchner Schule hervor. Diese gilt innerhalb der deutschen Kunst hinsichtlich ihrer älteren wie neueren Epochen nicht gerade als schöpferisch. Ihr Bedeutendster, Leibl, stand außerhalb. Und manche zeigen Neigung, nun auch Marc in Zusammenhang, wenn auch in gewandelter Form, mit einer mehr äußerlich kunstgewerblich-dekorativen Richtung zu bringen, wie sie dort die letzte Generation kennzeichnete, während man sich anderswo um eine kräftigere Naturmalerei mühte. Aber schließlich sind alle derartigen Theorien einseitig, und wir wollen sie hier nicht weiter verfolgen. Dazu kommt, daß im letzten Jahrzehnt in München zwei Russen, in Paris geschult, ohne ihre nationale Eigenheit aufgegeben zu haben, in kleinem Kreise das Feuer eines neuen Geistes entzündeten. Zu diesem Kreis gehört Franz Marc seinem Wollen nach; einem Wollen, das reiner und tiefer, weil der Natur enger verbunden war als das der meisten und darum im gedanklichen Grunde verschieden vom Streben nach äußerer Dekoration. Wenn seine Werke sich dieser dennoch gelegentlich nähern, so hat es andere Ursachen, auf die wir hernach näher eingehen wollen: er vermochte den alten, ewigen Streit, der auch in seinem Busen wohnte, den Streit zwischen Inhalt und Form, nicht zum klaren Austrag zu bringen, wurde vor dem Ziel gefällt, ja wäre vielleicht noch weiter abgeirrt. Das aber ist gewiß: wandert man heute durch eine Ausstellung von Franz Marcs Arbeiten und betritt darnach die Räume der vorigen Generation, so fühlt man den Unterschied zweier Welten: man gerät aus dem Reich des Geistes, der Abstraktion, in dem die ewigen Formen ewiger Dinge thronen, in die Bezirke bürgerlicher, erdgebundener Befangenheit, in der nicht einmal der Versuch der Vergeistigung sinnlich-angeketteter Ideen gemacht wurde.

Franz Marc begann als Maler in einer nicht sehr kraftvollen und persönlichen Weise, etwas weichlich und im Ton matt, in jener Art, die man den Münchener Impressionismus nennen könnte. Und zwar begann er gleich als Tierdarsteller. Ein liegender weißer Hund, ein paar grasende Rehe sind bezeichnende Proben dieses Anfangs. Tüchtig, doch keine Zukunft versprechend. Eine schlafende Katze weist farbig und formal darüber hinaus; sie steht unter dem sichtbaren Einfluß von van Gogh, sowohl in der Arabeske des Strichs wie in den braunen Ockertönen. Zu gleicher Zeit schon regt sich im Künstler ein Geistiges nach Gestaltung, wenn auch noch völlig unselbständig. Wir sehen da eine idealisierte Landschaft mit rhythmisch verschlungenen Mädchenkörpern in der etwas leeren Art Ludwig von Hofmanns und zwei weitere, die, farbig und auch in der Linienführung gefestigt und vertieft, an Gauguin denken lassen. Aber Marc hat sich in kurzer Zeit aus der Schulbefangenheit zur Selbständigkeit herausentwickelt; und was dann dasteht, ist sein Eigenes, mag es gelungen oder noch unzulänglich scheinen: eine Kunst, die geistig, formal und farbig auf Typisierung geht. Für die Echtheit seiner Natur ist es bezeichnend, daß er keinen Sprung von heute auf morgen mit völlig veränderter Maske in irgendeine Modernität hinein macht, wie wir es bei der großen Schar der Mitläufer finden und selbst bei den sogenannten ‚Erfindern‘ irgendeines kühl berechneten Experimentes. Bei ihm läßt sich von organischem Wachstum reden. Das ursprünglich naturalistisch geschaute Objekt verwandelt sich vor seinem inneren Schauen allmählich in seine mythische Gestalt, wie sie frühen Völkern erschien, denen sie

Symbol irgendeines Begriffs, einer dunklen, bedeutungsvollen Vision war: die Kuh; der Stier; der Hirsch; das Pferd. Diese Bilder sind in der Form größer geraten als die vorigen, verleugnen aber den naturalistischen Eindruck der Erscheinung noch nicht; obgleich das Tier symbolischer Ausdruck seiner Landschaft sein soll, bewegt es sich doch frei in ihr. Auch koloristisch bedeuten diese Bilder einen Übergang. Die Farbe ist noch nicht ihrem Gegenstandsbegriff entsprechend in reine Abstraktion kristallisiert, aber auch nicht mehr organisch gebunden. Zwar verstärkt, hat sie doch mehr nur einen neutralen dekorativen Wert als Verallgemeinerung der Individualität, die sie darstellt. Mit zunehmender Freiheit steigern und klären sich die Farben im gleichen Tempo mit der fortschreitenden Stilisierung der Form. Sie scheinen nun in der Tat der Ausdruck transzendentaler Zustände, und die Welt, die Marcs Geschöpfe beleben, liegt auf einer höheren Ebene als die unsere. Diese eine neue, begriffliche Welt aufbauenden Farben sind klarer und intensiver als die physiologischen unserer organischen Welt; sie wirken wie farbige Kristalle gelegentlich, und die Körper, die sie darstellen, sind kubisch und transparent zugleich. Freilich gibt es auch hier in seinem Werk noch Grad- und Zwischenstufen. An manchem Bilde der Übergangszeit erkennt man nicht unschwer, daß des Künstlers Formkenntnis, vor allem wo es sich um größere Formate handelt, noch nicht annähernd ausreicht zu jener vollendeten Umstilisierung, wie wir sie in der ägyptischen, orientalischen und heute so beliebten afrikanischen Kunst antreffen; denn diese Resultate lassen sich nicht rein aus dem Gefühl erzielen, ohne genaueste Formkenntnis der Körper, wie sie in früheren Zeiten nur auf Grund eines durch Generationen überlieferten Naturgefühls denkbar war, dem der heutige Städter ganz entfremdet ist. In den reifsten Werken Marcs bleibt denn auch bei aller Umstilisierung der Eindruck der Erscheinung gewahrt. Jeder Schritt darüber hinaus führt ab vom Boden der bildenden Künste in das Reich der Musik; eine Grenze, die Marc nicht immer innegehalten und zum Schluß theoretisch noch weiter verwischt hat. In den Bildern, in denen Marc das Ziel seines Wollens am sichtbarsten erreicht hat, versucht er die Psyche des Tieres, die er mit sicherem Instinkt herausfühlt, in ihrem Rhythmus, ihrer Individualität zu erfassen und farbig-symbolisch zu unterstreichen. In den vollends abstrahierten Bildern gibt er nur noch eine Paraphrase über die Idee des jeweiligen Tieres; d. h. der ganze Bildkomplex ist aus dieser heraus konzipiert und formiert. Man könnte sagen, es ist die Welt des Tieres jener frühen Erdperioden, in denen der Mensch noch nicht ins Leben getreten und das Tier Alleinbesitzer einer stark betonten Umwelt war, die es gebildet hatte, für die es gebildet war. Aber man kann nicht sagen, daß dieser für die bildende Kunst vielleicht nicht unfruchtbare Gedanke ihm restlos geglückt sei. Jedenfalls entstieg er bei ihm einem einheitlich in seinem Denken vorgezeichneten Weltbild, zu dessen Gestaltung er Menschenschicksale, geschichtliche und kosmische Zusammenhänge in sich trug und das ihn vollends unterschied von der Zunft der Metierexperimentatoren, die ihn umgab, und das ihn in der Tat an der Schwelle eines neuen Zeitalters als einen neuen Typus Mensch erscheinen läßt, tiefer und bedeutungsvoller in seinem Wollen denn ausgeglichen in seinem künstlerischen Können.

Was wir hier über Franz Marc ausführten, wird das ungeübte Auge oft noch ersichtlicher als in den Bildern finden in dem Briefdokument, das der Künstler aus dem Felde hinterließ und das die kurze Spanne vom 1. September 1914 bis 2. März 1916 umfaßt. Es läßt uns das Innere des Künstlers in völliger Transparenz erscheinen, zugleich, wohl

unter einer Einwirkung der Umwelt, deren Stärke er sich selbst kaum bewußt wird, in einer fast unheimlichen Entwicklung einem vom Schicksal bestimmten Ziele zu, dem er zwar kalt ins Auge sieht (wenn er es auch nicht herbeiwünscht), von dem er aber vielleicht nicht weiß, daß es sich mit seinem inneren Zustand, der in dieser infernalischen Siedeatmosphäre der Weltkatastrophe zum Reifen kam, deckt; er lebt als Mensch der Welt des Konkreten schon halb entrückt; das rein-geistige Moment des Daseins (wie bei Sorge) beginnt ihn tiefer zu bewegen als das ästhetisch-formale. In den Briefen erweckt er gleichermaßen ein dreifaches Interesse: das am Künstler, am Menschen, am Soldaten, obgleich alle drei Zustände in mystischer Fluidität beständig ineinanderspielen, einander bestimmen und steigern und einander aus der irdischen Hülle verdrängen, deren Grenze aufheben und den göttlichen Kern, das unsterbliche Ich, gleichsam losgelöst umschweben. Aus diesem seltsamen, man könnte sagen unheimlichen Zustande ergeben sich dann für den Künstler und Menschen Franz Marc so kühne wie gewagte Perspektiven in ästhetischer und ethisch-sozialer Hinsicht, von denen erstere nicht selten angreifbar sind und auf Kosten der zweiten bis zur Selbstverneinung ihres Wesens einbüßen, während diese einem Grade, man könnte sagen von asketischer Vollkommenheit sich nähern: sie lassen ihn den Zustand Europas vor und während der Katastrophe, ihre moralischen Ursachen, die Notwendigkeit ihres Hereinbruches, ihre furchtbare Evolution als Gottesgericht, die Schuld des einzelnen und der Gesamtheit, die Pflicht eines jeden von uns, von seinem Standpunkt und Vermögen aus zu sühnen und zum Aufbau eines besseren Ganzen für die Zukunft beizutragen, mit einer Klarheit und Selbstverleugnung aller persönlichen Interessen des Augenblicks erkennen, die um so höher zu veranschlagen ist, als ein sehnsuchtskrankes Herz ihm die Rückkehr zur Kunst, in ein geliebtes Heim und die Arme eines Weibes mit einem Glorienschein malte, dem er, zumal unter der Einwirkung des letzten knospenden Frühlings, inmitten der Bilder einer grauenhaften Zerstörung kaum zu widerstehen vermochte.

Rudolf Klein Diepold.

---

Als Kunstbeilagen sollten diesem Heft Reproduktionen nach Gemälden von Franz Marc beigegeben werden (zur Illustrierung der Artikel auf Seite 173 und Seite 221); leider war es uns aber nicht möglich, das Reproduktionsrecht zu erhalten.

---

Herausgeber und Hauptredakteur: Professor Karl Muth, München-Solln.
Mitglieder der Redaktion: Dr. Friedrich Fuchs und Dr. Otto Gründler, beide München.
Für Anzeigen und Prospektbeilagen verantwortlich: Paul Schreiter, München.
Für Österreich-Ungarn Herausgeber und verantwortlicher Redakteur: Paul Siebertz in Wien VI, Capistrangasse 4.
Verlag und Druck der Jos. Kösel'schen Buchhandlung, Kempten, Bayern.
Alle Einsendungen an Redaktion des Hochland, München Bayerstraße 57/59
Für Manuskripte, die nicht im Einvernehmen mit der Redaktion eingesandt werden, wird keine rechtliche Haftung übernommen. Porto für Rücksendung ist beizufügen.

Augustin Kolb / Eremit



# Das Wesen des Fascismus

## Von Eugen Rosenstock

Einst zogen Heerhaufen nach Italien und wurden dort zum Volk, das das Land bebaute. Jahrtausende sind vergangen. Nun ist dies Volk bauender und arbeitender Menschen in den Krieg gezogen, um den Ausbau des Landes zu vollenden. Aber siehe da, nach der Demobilmachung gründet Mussolini den Frieden, d. h. die Landesordnung, umgekehrt auf die Kriegsteilnehmer. Die Heimkehrenden stellen sich gleichsam dem überalterten Vaterlande von außen gegenüber und gründen es noch einmal auf ihr im Krieg erlebtes Gesetz.

Ist das Verewigung des Nationalismus? Verewigung der Isolierung des Einzelstaates? Nein, für Italien bedeutet dies nur scheinbar den sacro egoismo eines selbstzufriedenen Volkes. Nicht sein Anachronismus in einer vereinigungsschwangeren Welt, sondern tiefere Kräfte haben Mussolini zum Erfolg geführt. In Wahrheit zieht den Fascismus in Italien ein großes, sonst unerreichbares Ziel, das gerade in eine Weltgliederung einmündet.

Der geographische Begriff Italien umschloß bis heute trotz der ‚Einigung' Italiens zwei Mächte, die aus dem Blut des Volkes und der Kraft des Landes gleichmäßig ihre Nahrung und Verjüngung ziehen: die eine die nationale Demokratie des Königreiches Italien, eine unter Dutzenden; eine andere, nicht wegzudenken aus der Menschheitsordnung: Petri Stuhl in Rom. Zwischen zwei Leistungen desselben, auf der apenninischen Halbinsel lebenden Gliedes der europäischen Völker klaffte ein tragischer Zwiespalt.

Darum streckt sich das Volk nach einer höheren Einheit aus, in der Quirinal und Vatikan beide unter einem Dache des Volkshauses Italien gleichsam Heimatrecht genössen. Das ist der Sinn des Schlagwortes der terza Roma, der dritten Roma, die hinter der kaiserlichen und der päpstlichen folgen soll. Für diese terza Roma kann sich Mussolini auf die nationale Demokratie Italiens von 1859 und 1870, auf das Haus Savoyen, wie es durch Gottes Gnade und Volkes Willen regiert, nicht stützen, weil in ihr für das zweite Rom, das päpstliche, kein Platz war. Der König hat vor Mussolini kapituliert, und allenthalben weicht das Zeichen der Krone den Rutenbündeln. Der Vatikan lag eben in Italien, aber ohne Friedensschluß mit dem Staat Italien. So, wie die Sozialdemokratie in Deutschland lag, aber ohne Friedensschluß mit den 22 Fürsten. Der Vatikan ist ja nicht etwa als ein Mann oder ein Hof zu denken, sondern als ein Flechtwerk von uralten Beziehungen und Interessen durch ganz Süd- und Mittelitalien hin.

Was daher die Republik für Deutschland bedeutet, die einzige Möglichkeit, daß der neue Staat beide, Bürger und Arbeiter, umfasse, das bedeutet in gewissem Sinne der Fascismus für Italien, nämlich die einzige Möglichkeit, daß die terza Roma Königtum und Papsttum beide umfange. Mit der Macht, vor der das Haus Savoyen kapitulierte, kann der Gefangene

im Vatikan Frieden machen, ohne damit selbst vor seinem alten Gegner zu kapitulieren.

So kehrt der Fascismus in der Tat als Eroberer aus dem Kriege heim. Er erobert tatsächlich die alten Ordnungen beide und macht sie zu Pfeilern seiner Ordnung. Das ist das tiefste Pathos des italienischen Fascismus und das Geheimnis seines Erfolges; so wie die Bolschewiki eine wahrhaft russische Aufgabe zu lösen haben, so löst er ein einzigartiges italienisches Problem, indem er den italienischen Staat mit der Kulturgroßmacht, die Italien verdankt wird, aussöhnt. Das ist der Unterschied von ihm und den Nationalisten wie Federzoni, die 1912 nach Tripolis gingen. Der italienische Nationalismus war nichts als eine Spielart des europäischen Nationalismus überhaupt, rein staatlich denkend, daher monarchistisch und auch sonst Gegner Mussolinis. Er hat die Nationalisten überrannt, bis sie zerrieben zu ihm übergingen. Denn er spielt nicht mit dem künstlich-kriegerischen Geist, sondern kann von dem Erlebnis eines Volksgeschlechts in einem Kriege ausgehen.

Denn Mussolinis Rückeroberung des eigenen Landes durch die Kriegsteilnehmer ist nur möglich, wo ein neues Geschlecht alten Haders und alten Zwiespalts gründlich müde geworden ist und mit diesem Verlangen nach höherer Einheit heimkehrt. Der Fascismus ist eine Generationenfrage. Nicht zufällig ist Mussolini noch keine vierzig Jahre alt. Durch diese Betonung der neuen Generation hat er auch die Arbeitermassen aus der sozialistischen Tradition herauslösen und mit sich reißen können. Die Art, wie Italien den Krieg geführt hat, erklärt ferner diesen Riß. Italien ist 1915 zerspalten in den Krieg gezogen; der Vatikan war ja eher österreicherfreundlich. Das Land hat nur teilgenommen an dem Krieg der großen Weltmächte und fand sich dadurch in seinem Selbstgefühl dauernd verletzt. Es wollte nicht bloß in einen allgemeinen Strudel mit hineingerissen sein. Sollte darum diese Aufopferung mit halbem Herzen nicht in schrillem Mißton enden, so mußte aus der Zwiespältigkeit eine große Einheit hervorbrechen. Dies große Ziel zeigt dem in Katholiken und Freimaurer gespaltenen Volkstum Mussolini. Und so wächst die Einheit dort aus Spaltungen seit acht Jahren stetig an.

Die Lage in Italien legt aber einen gewichtigen Einwand nahe. Die Katholiken gerade sind die einzigen, die dem Regiment Mussolinis widerstreben. Der Sozialismus ist zertrümmert. Die liberalen und demokratischen Gruppen sind mißachtet. Der große Giolitti hat sich rechtzeitig mit dem neuen politischen Gestirn ausgesöhnt. Der Fascismus erntet ja, was dieser große Meister der Verwaltung in 25 Jahren geduldiger Arbeit vorbereitet hat, die Einheit des Landes jenseits der parlamentarischen Zerklüftung. Ich habe 1915 die Verfassung Giolitti einmal geschildert, dieses eigenartige System, mit dessen Hilfe ihr Erbauer selbst über seine eigene Opposition herrschte und aus den freimaurerischen und kleinitalischen Traditionen des Konstitutionalismus erfolgreich herausgestrebt hat. ,Giolittis

Verdienst ist es, langsam die Kluft zwischen den beiden italienischen Mächten gemildert zu haben, vor allem dadurch, daß er das Parlament aushöhlte und in seinem rein französisch klappernden Mechanismus allmählich leer laufen ließ. Ihm schwebte irgendwie mit Hilfe der Bureaukratie eine einheitliche Kräfteordnung des ganzen italienischen Wesens vor. Sonnino (der Ministerpräsident des Kriegsausbruchs) ist ebenso glühender Patriot wie Giolitti. Aber er ist durch und durch Protestant, d. h. ein Mann des Vorderbewußtseins und der Aufklärung. Er liebt notwendig nur das regno d'Italia, das per la volontà di Dio e della nazione geschaffene weltliche Königreich, nicht aber die per la volontà di Dio geschaffene Gliednation Europas, Italien einschließlich seiner erhabensten Leistung, des Papsttums! Deshalb ist Sonnino verhaßt und doch der Notanker des Staats im bisherigen Sinne. Denn mit ihm steht und fällt die Geschichte desjenigen Italiens, das, nach dem Scheitern jenes großen Versuchs eines papa re, eines Papstkönigs, 1848 mit der Teilnahme Piemonts am Krimkrieg eingesetzt hat und dessen Schwanken zwischen Staat und Großmacht heute zur Krise führen muß. Man gibt eben nicht ungestraft seine besten, adligsten, verheißungsvollsten Sprößlinge dem Schoße der Kirche als Weihefrühling hin, damit sie dort als europäische Würdenträger wiedergeboren werden. Im Völkerleben wird jeder Krafteinsatz unerbittlich nachgerechnet. Auch Preußen erzeugt neben dem preußischen Offizier keine Politiker ersten Ranges. Neben Leo XIII., Pio X., Benedetto XV. kann ein Land nicht noch einen Helden hervorbringen, so wenig wie neben Fogazzaro einen weltlichen Sänger.'

Die damals angesagte Krisis ist eingetreten; unter der segnenden Handauflegung Giolittis hat Mussolini sie durchgeführt. Wie aber kommt es, daß gerade die Popolari das eine Segment des Parteirunds ist, das der neuen Einheitsmacht Schwierigkeiten macht? Nun, die Bildung einer katholischen Partei ist in Italien durch das ‚non expedit' des Vatikans im Verhältnis zur gemeineuropäischen Entwicklung künstlich lange hintangehalten worden. Erst seit 1912 tritt sie, zum Teil noch im Schatten der bürgerlichen Parteien, hervor, die sich im Patto Gentiloni auf gewisse Forderungen verpflichten mußten. Erst 1919 erringt Don Sturzo, ihr Führer, ein Priester, den großen Erfolg, durch den die Popolari regierungsreif werden. Mit einem Sprunge also durchmißt dort die Partei einen Geschichtsabschnitt, der in Deutschland 45 Jahre gedauert hat. Diese Partei holt nach. Insofern ist sie älter als der Fascismus. Sie ist eine Vorkriegsfrucht, zum Unterschied von diesem. Aber sie ist die letzte Frucht der Vorkriegszeit. Und das Letzte einer Vergangenheit ist das Unverbrauchteste und hat deshalb noch Lebenskraft genug, um sich auch im Lichte der neuen Sonne zu behaupten.

Mussolini hat keine Vorliebe für den Vatikan, aber eine Nötigung zu ihm hin. Die Popolari wurzeln in dem Widerstand des kirchlichen Menschen gegen alle Überstaaterei, gegen die ‚deificata nazione', die Vergötterung der Nation, gegen den Zentralismus und die Isolierung, die beide in Turin

im Frühling 1923 von der Partei unter Sturzos Einfluß als ‚pervertimento‘, als Entstellung zurückgewiesen worden sind. Vom rein christlich-kirchlichen Boden aus stellen sich den Popolari auch die sozialen Fragen anders dar. Sturzo ist ‚linkes Zentrum‘ und hat deshalb heute alle proletarischen Nöte mit zu vertreten. Die Teile der Partei aber, die an diesen sozialen Nöten des Popolariprogramms nicht interessiert sind, haben für Mussolini optiert. Sie gerade haben die besondere katholische Parteibildung nach Mussolinis Zertrümmerung des konstitutionell-freimaurerischen Staates nicht mehr notwendig.

Gerade der Widerstand der Popolari zeigt deutlich, daß der Fascismus nur die Überflügelung des ‚Staates‘ durch die terza Roma bereits hinter sich hat. Hingegen steht ihm die Einbeziehung der vatikanischen Großmacht noch bevor. Hier liegt seine Aufgabe und infolgedessen notwendigerweise seine Kampffront. Wo ich hin will, auf dieser Seite muß ich kämpfen. Die Popolari, die Letztgekommenen im alten Staate, scheinbar die Modernsten also, sind gegenüber dem Fascismus die einzige reale, heilsam eingeschaltete Hemmung, die verhindert, daß der Fascismus in einem Sprunge erreicht, was in zäher Durchsetzung nur erwirkt werden kann, wenn es überhaupt zu erwirken in seiner Macht steht. Der Vatikan ist nicht etwa einfach auf seiten der Popolari. Ebensowenig natürlich auf der Seite Mussolinis. Es ist aber jedenfalls eine weltgeschichtliche Frage, ob das Papsttum sich in den rein italienischen Kulturkreis der terza Roma einbeziehen läßt oder nicht. Papst oder Bischof von Rom, nicht weniger steht zur Debatte als dies. Aber es steht in einer verschleierten Form zur Debatte. Es handelt sich zunächst um viele Vorstufen, z. B. um die Zusammensetzung des Kardinalskollegiums, der Beamtung, die geistigen Einflüsse auf die immer mehr nationalisierte, rein italienisch verlaufende Erziehung des Nachwuchses. Die Struktur der Kirche wird heute durch Mussolini urplötzlich vor eine nie geahnte Klippe gestellt. Es ist gerade seine Bewunderung für die Kirche, seine Neigung zu ihr, die ihn gefährlich macht. Wenn man sich erinnert, daß die große Kodifikation des Kirchenrechts die Gedankenarbeit seit Gratian soeben abgeschlossen hat, so erkennt man staunend, wie Gottes Hand ohne Unterlaß und Stillstand in geradezu drängender Folge die Dinge zur Reife bringt, die uns Menschen oft so langsam zu gehen scheinen. In Wirklichkeit verläuft die Weltgeschichte unheimlich schnell, und ohne Atemholen folgen sich die Ereignisse. Tausend Jahre sind vor ihm eben wie ein Tag.

* * *

Wenn alte Generäle in Bayern Fascismus treiben, so mag ihnen theoretisch die Einheit der Kriegsteilnehmer als Ideal vorschweben, das erneuert werden könnte. Ebenso wenn Frankreich jetzt vor einer fascistischen Revolte steht, so sind es die ‚compagnons de la guerre‘, die dabei eine Rolle spielen werden. Aber es fehlt dafür die erste Voraussetzung: der scharfe und

saubere Schnitt zwischen dem Vorkriegsgeschlecht und der jungen Generation, der draußen im Felde die Augen der Seele blank geputzt worden sind.

In diesen Ländern ist ja eine nicht nach Altersstufen, sondern nach Parteien und Klassen und Berufsständen zerrissene Volkheit vorhanden; diese unter die stumme Kraft rein kriegsgeborener Gewalt beugen zu wollen, ist Wahnsinn. Die stumme Diktatur, dies Kennzeichen des Fascismus, ist dort gut, wo Wunden verheilen müssen, Abgelebtes vergessen werden soll, wie es in Italien der Fall ist. Dort hingegen, wo die stumme Gewalt neue Wunden aufreißen und alte Parteiungen unterstreichen müßte, da ist sie nichts als Verhinderung des unausgesetzt notwendigen Kampfes ums Recht. Gerade der von Vaterlandssorgen umhergetriebene deutsche Patriot muß aus seinem Einheitstraum heraus zur Verwerfung jedweder militärischen Gewaltanwendung kommen. Die geistlose Übertragung des Fascismus also macht erst das Laster aus. Denn nur die Übertragung entstammt Schreibtischkrämpfen statt der wirklichen Lage eines bestimmten Volkes.

Der deutsche Patriot hat im Fascismus für keine einzige der Tagesaufgaben eine Erfüllungshoffnung. Mit der Ruhrbesetzung, das heißt mit dem Erwachen zur Wirklichkeit, war daher das Schicksal des deutschen Fascismus besiegelt, und seit dem Versagen des Hitlerputsches im Januar 1923 beginnt die Zersetzung dieser Kräfte.

Aber der Fascismus gibt eine Lehre. Denn er zeigt, daß selbst dort, wo außenpolitisch keine wirklichen Lösungen eintreten, die Wirkung des Krieges dauernd das Schicksal eines Gemeinwesens bestimmt. Freilich nur das wirkt, was wirklich diesem bestimmten Volke im Verlauf von Krieg und Frieden widerfahren ist; die Ereignisse wirken, nicht patriotische Flüche oder pazifistische Hoffnungen. Schärft man den Blick an dem italienischen Beispiel, so ergibt sich: Deutschland ist einig, unzerspalten bis zum letzten Mann am ersten Tage in den Krieg gezogen. Sein ganzes Pathos lohte im August 1914 schon auf. Deshalb brauchten wir im Laufe des Krieges keinen Kreuzzugshaß gegen ‚boches', der auf der Gegenseite Volk um Volk in den Krieg nachreißen mußte. Bei uns konnte es nur einen Abstieg von der im August erreichten Einigkeit geben. Der 9. November 1918 sah den Tiefstand dieses Abstieges.

Soll Deutschland einig bleiben, so sicher nie aus innerpolitischen Zielen heraus. Die Einheit eines Volkes quillt einzig aus seiner Einheit dem Auslande gegenüber. Es gibt kein inneres Ziel, das die Deutschen vereinigen kann. Oder soll der Ruhrarbeiter mit dem ostpreußischen Gutsbesitzer, der Welfe mit der sächsischen Regierung je ein inneres Gesetz einmütig wollen können, wie das Volk 1914 einig war? Da, wo einer seine Leidenschaft gelassen hat, da muß er sie wieder holen. Der Kampf gegen die ganze Welt hat uns geeinigt. Der Friede mit einer ganzen Welt kann uns allein Genugtuung geben.

Das besondere deutsche Schicksal liegt da, wo es begonnen hat, in der Behauptung innerhalb der Welt. Die Zeiten der Kriege mit dem einen

oder dem andern Nachbarstaate sind für uns vorbei. Praktisch schon deshalb, weil wir keine Grenzen mehr haben, die verteidigt werden könnten. Von Straßburg z. B. nach Prag ist für Flieger keine Entfernung mehr.* Geistig aber deshalb, weil der, der gegen die ganze Welt in Waffen stand und den Rechtswillen einer ganzen Welt gegen sich entbrennen spürte, weder dem einen noch dem andern Einzelstaate mehr das Recht zum Kriege zuerkennen kann. Wo der Krieg kein Grenzkrieg mehr ist, wo er kein Krieg mehr zwischen Nachbarn ist, da hört der Krieg in dem Sinne, wie wir ihn bisher kannten, von selber auf. Die Ruhr beweist es. Das Volk, am 9. November aus Enttäuschung über den Grenzkrieg bis auf den Grund in Anarchie zersprengt, sammelt sich heute zu einer neuen Einheit, weil ein neues außenpolitisches Ziel über solche Kriegführung hinaus leise geahnt wird. 's ist weder Krieg noch Frieden. Etwas Drittes liegt in diesem leidenden Widerstand, an dem alle Parteiprogramme zerschellen. Unser Kampf gegen die Welt darf nur in unserer Entwaffnung durch die Welt sein Ende finden. Wenn heute ein einzelner Nachbar die Früchte des Sieges einzuheimsen sucht, wenn Frankreich wähnt, es könne den Krieg sozusagen noch einmal allein gewinnen, so geht das gegen unsere Ehre. Denn dies selbe Frankreich hat ja die ganze Welt entfesseln müssen. Paris hat alle seine Reize als ‚Mekka der Zivilisation' entfaltet, damit die Welt uns ihm gebunden zu Füßen lege. Und nun tritt es auf uns herum. Die Schamlosigkeit, mit der Frankreich den Weltkrieg, in den es durch seinen alten Willen gern verwickelt wurde, als seinen Sieg ausdeuten will, ist für alle kriegführenden Staaten schmachvoll, für uns aber unerträglich. Gerade deshalb bekämen wir unsere Ehre nicht aus einem Kriege nur mit dem einen pöbelhaft gewordenen Frankreich wieder. Das ist keine Sache wechselnder politischer Konjunkturen, wie die ganz Klugen heute sich zuflüstern. Denn auch ein Friedensschluß mit Frankreich allein könnte uns nicht Genüge tun.

Unsere Ehre ist anders verpfändet als in der früheren Zeit. Damals war es die Ehre eines Staates, unbesiegt, geachtet und frei zwischen den Nachbarn dazustehen. Diese Ehre ist durch die Niederlage zerbrochen. Und kein Schwulst, kein hohles Getön leimt sie zusammen. Weil wir militärisch bereits einmal restlos kapituliert haben, müssen wir uns in eine höhere Ehre hinüberwerfen, in eine Ehre, die den Sinn dieses unerhörten Krieges für uns rettet.

Die neue Ehre aber ist, daß wir zum Besiegten der ganzen Welt geworden sind und daher keinem einzelnen Volk mehr Gewalt über uns zuerkennen können, weil auch wir es nicht mehr mit einzelnen Völkern zu tun haben wollen. Wohl aber können wir die Welt zu einer für uns gültigen, an uns zuerst in Kraft tretenden Völkerordnung zwingen, in die

* Dies war geschrieben, vier Wochen ehe der Draht meldete, ein Fliegergeschwader begleite Fochs Reise, quer übers deutsche Land ohne Anfrage reisend, von Metz nach Warschau!

Schritt für Schritt Volk um Volk als Glied und besonderes Organ hineinzubilden wäre, also das Gegenteil des Genfer Staatenbundes oder der roten Sowjet-Internationale. Unsere Ehre ist daran gebunden, dies Meisterstück zuwege zu bringen. Denn im triebhaften Glauben an einen solchen Weltzusammenhang haben sich die Deutschen blindlings und kopfüber 1914 in den Krieg gestürzt. Diese Durchbrechung des alten Ringes der Staatenwelt, der unorganisch, unzusammenhängend jeden Staat für sich sein ließ, ist zum Weltbrand geworden, der diese alte Scheinordnung der Völker, diese Unordnung in Schutt gelegt hat. Alle bisherigen Kriege setzten diese Unordnung, die Selbständigkeit vieler Staaten, die im Grunde nichts nach einander zu fragen brauchten, voraus. Wir haben gesehen, wie die einzelne Rechtsordnung eines Volkes die fremde Ordnung sich mit allen Mitteln der Gewalt vom Leibe hält als bloße rohe Naturgewalt von außen, gegen die man mit Schuppenpanzer und Tierhaut, Vogelflug und Gaswolken mörderisch zu Felde zieht. Damit der einzelne Staat sich und sein Recht so wichtig nehmen könne, mußten viele Staaten nebeneinander jeder seinen Anspruch auf Krieg gegen den Nachbarn wahren. Aber mit diesen Nachbarkriegen hat Deutschlands Krieg aufgeräumt. Nicht der Zweibund hat uns besiegt. Englands Anschluß nicht. Europas Eingreifen vermochte nichts. 1917 standen wir unbesiegt und unbesiegbar da. Sondern die Welt hat uns bezwungen; Japan und China, Afrika und Nordamerika, Australien und Indien vereint haben uns niederringen müssen. Erst als die neue Welt hinzukam zu der alten, als wir sicher sein durften, nicht von unseren europäischen Nachbarn besiegt zu werden, haben wir uns von der Welt erdrücken lassen. Die Neue Welt hat in uns ganz Europa besiegt. Diese Wahrheit über den tiefen Sinn unseres über vierjährigen Aushaltens bis ans bittere Ende wird heute bei uns zu leicht genommen. Es wird so getan, als hätten wir 1915 oder aber doch 1916 oder schließlich 1917 Frieden schließen können und Frieden schließen müssen. Im letzten Grunde wissen die Klugschwätzer alle, daß wir seit der Marne 1914 keinen Frieden mehr haben konnten. Und sie übersehen, daß wir in dieser Lage uns durchhauen mußten, bis der übliche Nachbarkrieg uns nichts mehr anhaben konnte. Indem die ganze Welt eingreifen mußte, erkämpften wir uns den Anspruch, nun auch nicht von Nachbarn ‚annektiert' und abgedrosselt zu werden, sondern eine Weltmacht und ein Völkervolk zu bleiben.

Auch wird immer vergessen, daß unser Krieg im Osten siegreich geblieben ist. Wir haben Europa und die Welt vor der Dampfwalze Rußland gerettet. Uns, nicht der Entente, verdanken Finnland, die baltischen Provinzen und Polen ihre Freiheit. Hier haben wir, im großen gesehen, recht behalten, und welche Kräfte dort einst die Länder an unserer Ostgrenze erhalten werden, ist noch offen. Auch in der Frage der Türkei war unser Ziel das heute bewährte. Im Osten sind bis heute die wahren Völkerkräfte noch nicht ausgewogen. Überall besiegt, nur im Osten Sieger, kämpfen wir heute gegen die Lüge, der ganze Krieg dürfe auf des eitlen Frankreichs Revanche

für Sedan hinauslaufen, d. h. für jenen Krieg, den Frankreich selbst durch Napoleon III. 1870 erklärt hat.

Warum aber muß das Volk an Rhein und Ruhr trotz dieser Tatsachen seinen Dornenweg so stumm beschreiten? Nicht nur der Nationalismus ist daran schuld, sondern mehr noch gewisse Torheiten der Friedensschwärmer. Sie machen es den Deutschen fast unmöglich, die neue Plattform ehrlich zu betreten. Uns wird zugemutet, den Kriegsverlust einfach zu verschmerzen, rachelos, ‚revanchefrei' ein Leben der Hoffnungslosigkeit hinzudämmern, als hätten wir nicht die größte Leistung eines Volkes soeben vollbracht. Der Bußprediger bekämpft den Krieg aus falschen Gründen. Ein Mann wie Friedrich Wilhelm Foerster mit seinem Bußansinnen, ahnungslose, unpolitische Frauen, die uns ein Bekenntnis zur ‚allgemeinen Völkerverständigung' abverlangen, besudeln unsern Stolz und versperren Millionen von Deutschen den Zugang zu unserem wahren Kriegsziel, das für ein großes Volk stets nur ein besonderes sein darf, kein theoretisch für Staat X und Staat Y auf dem Papier rationalistisch ausgedachtes Nützlichkeitssystem. Die ‚Völkerverständigung' eines besiegten Volkes wird nicht aus Theorien ausgedacht. Denn Völker sind keine numerierbaren Uniformen, so wenig wie die einzelnen Stammbäume oder Seelen sich durch Bezifferung und Statistik um ihr Schicksal bringen lassen.

Der verlorene Krieg ist die Basis für unser Weiterleben. Der Psychologe Foerster weiß sehr gut, daß jede einzelne Seele für jede Unbill nach Genugtuung lechzt und ohne diese schwer erkrankt. Er billigt, daß Frankreich für 1870 heute Rache nimmt, daß es das ‚Auge um Auge, Zahn um Zahn' wortwörtlich durchführt. Der Spiegelsaal von Versailles heute wie damals, Elsaß-Lothringen heute wie damals, Clémenceau heute wie damals, Milliarden heute wie damals, Besetzung heute wie damals.

Nur daß diese Rache das Theater maßloser Eitelkeit ist, die sich in dem ‚Nous sommes les vainqueurs' betrügerisch berauscht. Denn nicht Frankreich hat uns besiegt. Wilson und Lloyd George saßen mit in Versailles, 132 Milliarden sind nicht mehr eine ‚Kriegsentschädigung' wie damals fünf, genau so wenig wie der Ozean dem Tümpel von Versailles gleicht. Die Deutschen rückten schrittweise aus dem im Krieg eroberten Frankreich ab, die Franzosen rücken auf Grund des von der Welt errungenen Sieges mit Siegermiene schrittweise bei uns ein. Und so stellen sie alles, wofür sie heute Rache richtig finden, bei ihrer Rache auf den Kopf.

Wir entnehmen daraus, daß Leidenschaften eines Volkes gestillt werden müssen und nicht mit salbungsvollen Sprüchen weggepredigt werden dürfen. Ein verlorener Krieg, der mit Leidenschaft geführt worden war, hinterläßt ein solches seelisches Vakuum, daß nur große Gegenleidenschaften diese Leere ausheilen können. Das Wort ‚Rache' oder Genugtuung besagt nichts als dies Gesetz der menschlichen Natur. Die Welt ist voll von Menschen, die an unterdrückten Rachetrieben leiden und dadurch sich und andern das Leben vergällen. Was bedeutet denn der Verlust eines Krieges? Leugnung

der Zukunft, Einschränkung des Wachstums, Rückgang und hoffnungslosen Kräfteschwund. Denn was nicht wächst, das schwindet. Was besiegt bleibt, nachdem es besiegt ist, ist nicht lebensfähig, weil es nicht wandlungsfähig ist. Ein so unendlich besiegtes Volk wie das deutsche kann nur durch einen ebenso unendlichen Sieg die Scharte auswetzen, die ihm geschlagen ist.

Ausgewetzt muß sie werden, das weiß das Neue Testament genau so wie das Alte. Die Christen haben die Rache nicht abgeschafft, sondern nur verwandelt. Sie haben das Leben nicht zertreten, sondern höher aufgegipfelt. Christus hat kein Naturgesetz verleugnet. Keine angeblich ‚christliche Moral' kann das Bedürfnis der Deutschen nach Genugtuung für den Verlust des Krieges aus der Welt schaffen. Nur die Arten der Rache sind verschieden. Es gibt eine gemeine Rache, wie sie Frankreich heute nimmt. Sie ist gemein, weil sie kindisch-buchstäblich trotz völlig anderer Lage ist. Und es gibt eine edelmütige, wie sie uns einzig übrig bleibt. Aber die Rache durch Großmut ist nicht weniger eine unentbehrliche Genugtuung für ein Volk wie die rohe der Gewalt.

Ohne solche Genugtuung hätte ein Volk den Sinn seines Daseins verloren. ‚Nichtswürdig ist die Nation, die nicht ihr alles setzt an ihre Ehre.' Die Deutschen, aufs äußerste getrieben, müssen heute sogar den Verzicht auf den Krieg in die Wagschale werfen um einer höheren Ehre willen, um sich wieder fühlen zu können als Mitträger der Länderordnung der Erde. Konnten sie schon den souveränen Staat für sich nicht behaupten, so müssen sie durch den Verzicht auf den Krieg ihre eigene Ordnung in einer Ordnung aller Völker wiederfinden. ‚Nie wieder Krieg!' ist ein elendes Gewinsel, wenn der Besiegte sich damit empfiehlt, wenn er bloß schweifwedelnd verkünden will: Ich habe euch vergeben. Nicht der Besiegte hat zu vergeben. ‚Dem Feind will ich vergeben, wenn er am Boden liegt.' Ohnmacht und Schwachheit sind keine moralischen Werte. Aber W e h r l o s i g k e i t kann ein ungeheurer Wert werden. Sie ist ein ungeheures Versprechen, wenn sie an die Adresse der Welt sich richtet und ihr in hartem Ringen durch das schreckensvolle Opfer des Beispiels abgezwungen werden soll. Aber die Welt würde die Ohren spitzen bei solcher Sprache. Denn sie würde als Welt angeredet werden, als ein Ganzes. Und nach diesem Ganzen geht solche Sehnsucht durch die Welt. Selbst Frankreichs Glanz würde vor diesem neuen Gestirn verblassen müssen. Wir würden endlich hinter die Tinte der Verträge auf das Blut zurückverweisen, das unter dieser Tinte verdeckt ist, würden selber die Sprache wieder finden, indem wir laut und vernehmlich von der Tatsache des verlorenen Weltkrieges redeten, aber des Weltkrieges und nicht irgendeines Krieges. An die Stelle der Meinungen von Kriegsschuld und dergleichen, die uns die Welt entgegenheult, träte die große Sprache der Wirklichkeit. Wir dürfen ja stolz auf den Verlust dieses unseres letzten Krieges sein, so wie wir auf unsere Arbeit stolz sein dürfen. Blutige Kriegsarbeit und saure Friedensarbeit, beide ein und desselben Volkes, durchschlagen beide vereint den dunklen Berg der Zeit, wenn nur der Mut aufbricht, der beide Arbeit ehrt und verwertet.

An der Ruhr hat sich Deutschland triebhaft in diesen Kampf gestürzt. Denn durch Krieg kann der Krieg nie aufhören, nur durch die viel härteren seelischen Qualen dieses ‚passiven Widerstandes', wie er dort geleistet wird. Er ist nur eine Etappe. Das Ende der Qualen ist noch fern. Aber genug, daß über dem Ganzen ein Ziel leuchtet, das außer den von Leidenschaft links oder rechts Geschlagenen alle zu einen vermag: die Rache des Wehrlosen, die Ehre des Besiegten wiederzufinden in einer auch die anderen Staaten dereinst wie uns entwaffnenden, vom Krieg entbindenden Ordnung der Erde. Er bleibt wehrlos, weil er nun Besseres zu tun hat und der Welt eine andere Leistung stellt als die militärische.

Aber welche Leistungen sind sich die Völker denn gegenseitig als Völker zu erweisen fähig? Der einzelne Kaffeebauer in Brasilien kann wohl uns Deutschen Kaffee liefern, der Sonneberger Spielwarenfabrikant Puppen nach England verkaufen. Aber was leisten sich die Völker als große Einheiten, wenn der kriegerische Wetteifer zwischen ihnen überwunden wird? Für Deutschland wird diese Frage so wichtig, weil es heute aus der alten Kampflinie der Militärstaaten ausgesperrt ist. Es könnte sich dann trösten, wenn es sich herausstellte, daß die Deutschen nur als erste den waffenstarrenden Ring gewaltsam durchbrochen haben. Die Deutschen sind aus ihrem besonderen Platz herausgewühlt, emporgerissen und sichtbar und bewußt mitten unter die anderen Völker unsanft niedergesetzt worden. Es ist eine nochmalige Reichsgründung, diese unter den Augen der ganzen Welt an der Ruhr sich abspielende Weltbehauptung. Eine dem Krieg bereits entwachsene Lebensform der Völker könnte sich darin ankündigen. Wir zweifeln alle, ob so etwas möglich ist. Und am Ende ist die Verzweiflung an aller Zukunft das letzte Wort?

So hängt für Deutschland sein Recht auf Kriegsentsagung an seiner Stellung zu der Verzweiflung, die Völker befallen kann. Wenn Völker verzweifeln, so verfallen sie in Barbarei. Das, was beim einzelnen Verzweiflung heißt, nennen wir in Volk und Welt Kulturverfall. Deutschlands neuartige Stellung und Leistung wäre sinnlos und vom ersten Tage an unhaltbar, wenn die große Kulturkatastrophe doch unvermeidlich ist.

# Der größere Gallikanismus
## Von Alois Dempf

Es ist ein lauter, höhnischer Vorwurf der Feinde des christlichen Glaubens, daß das Christentum im Weltkrieg versagt habe. Aber auch viele Katholiken bedrängt die bange Frage, ob die einzige wirklich über den Nationen stehende Autorität Europas, das Papsttum, eine weitere Selbstzerfleischung der christlichen Völker des Abendlandes werde verhindern können. Einst bildeten sie eine christliche Völkerfamilie unter seiner mächtigen und väterlichen Autorität, die ihre Streitigkeiten im Geiste der christlichen Gerechtigkeit und Liebe zu schlichten verstand. Heute aber fühlen sich diese Völker nicht mehr untertan der Autorität, die sie erzog und ihnen die sittlichen und rechtlichen Normen auferlegte; ihre Staaten — ob sie sich nun noch christlich nennen oder nicht — erklären sich für autonom und souverän, behaupten, eher der Kirche gebieten zu können, als ihr gehorchen zu müssen. Widerlicher Hohn ist es, wenn dieselben Freidenker, welche die Souveränität des Staates am lautesten betonen, dem Christentum seine Machtlosigkeit in den Kämpfen dieser selbstherrlichen Nationalstaaten vorwerfen.

Aber einer nicht unbeachtlichen Minderheit gläubiger Katholiken aller Nationen scheint die völkerrechtliche Autorität des Papsttums keineswegs durch die selbstherrliche Emanzipation der Groß- und Kleinstaaten erloschen. Nach ihrer Überzeugung besitzt der Papst nach wie vor eine moralische und richterliche Macht, die potestas indirecta in temporalibus, die moralische Entscheidungsgewalt in Fragen der Gerechtigkeit, welche Fürsten und Nationen verpflichtet. Nur von diesem einzigen positiven abendländischen Völkerrecht ist eine Neuordnung Europas zu erwarten. Die selbstherrlichen Einzelstaaten können, selbst wenn sie es ehrlich wollten, ein positives, wirklich über den Nationen stehendes Völkerrecht nach Leo XIII. gar nicht schaffen — denn alle wahre Macht stammt von Gott.

Dieser Rest der katholischen Völkerfamilie hat die Mission, den europäischen Völkerfrieden, die gerechte Ordnung des Zusammenlebens, den streitenden Nationen in voller Klarheit als Ideal vorzuhalten. Dazu müßte er zunächst einmal sich selber im Geiste der Gerechtigkeit zusammenschließen, um dann als geschlossene Macht der Überzeugung die Staaten demokratisch zu beeinflussen. Wenn das nicht möglich wäre, dann allerdings wäre die Sorge begründet, das Christentum müsse bei den engen Schranken, die heute seiner Wirksamkeit gesetzt sind, versagen.

Um uns von dieser Sorge zu befreien, sei die folgende kulturphilosophische Überlegung angestellt. Sie will im größeren Gallikanismus die Triebkraft zur Emanzipation von der kirchlichen Autorität aufdecken, den Krebsschaden, der das positive abendländische Völkerrecht zernagte, zugleich aber auch aufzeigen, wie er heute wirksam bekämpft werden kann.

In den Jahren 1681 und 1682 proklamierten die französischen Bischöfe im Namen des omnipotenten Nationalstaates, ihres höchsten Gebieters, gegenüber der universalen Macht der Kirche die gallikanische Kirchenfreiheit

und den Vorrang eines Konzils über den Papst. Diese Bewegung ist der Gallikanismus im ursprünglichen Sinne des Wortes. Ihre Ideen hat die Generalversammlung des französischen Klerus in vier Sätzen niedergelegt, die von Rom im Jahre 1690 verworfen wurden (Denzinger, 1322—1325). Sie lauten: 1. Der Papst hat in weltlichen Dingen keine Gewalt über Fürsten und Könige. Der Staat ist von der Kirchengewalt völlig unabhängig. 2. Der Papst steht unter einem allgemeinen Konzil. 3. Die Gewalt des Papstes ist durch die Kanones beschränkt. Die Gewohnheiten und Grundsätze der gallikanischen Kirche müssen in Kraft bleiben. 4. Die päpstlichen Entscheidungen in Glaubenssachen sind nicht unabänderlich, wenn nicht der Konsens der Kirche hinzukommt.

Aber was ist der größere Gallikanismus? Was ist der Obersatz, aus dem sich diese vier Sätze logisch ergeben? Der Zeitpunkt ihrer Proklamation weist darauf hin. Unter Ludwig XIV. war der Staat zum Bewußtsein seiner vollen Selbstherrlichkeit erstarkt, hatte sich an die erste Stelle im menschlichen Gemeinschaftsleben gesetzt und erhob nun den Anspruch, daß unbedingter Gehorsam und unbedingte Ergebenheit vor allem ihm gebühre, der Kirche erst in zweiter Linie. Der Titanentrotz des Nationalstaates hatte den alten Kampf zwischen Kaiser und Papst zugunsten des souveränen Einzelstaates entschieden.

Das also ist der größere Gallikanismus: die Überordnung des Staates über die Kirche, des Vaterlandes über die universale Gemeinschaft der Gläubigen, der Vaterlandsliebe über die Liebe zur gemeinsamen Mutter, der Kirche. Dieser Kampf zwischen Liebe und Liebe, zwischen den höchsten schöpferischen Kräften des Menschenwesens, mußte notwendig zur anarchischen Zersetzung der religiös sanktionierten Völkergerechtigkeit und Völkersolidarität führen. Von Anbeginn seiner Geschichte an war ja das Abendland kein zufälliges Nebeneinander selbständiger Nationen, sondern eine religiöse und kulturelle Einheit unter der geistigen Führung Roms. Staatspolitisch war es allerdings seit Karl dem Großen nicht mehr geeint, aber das römische Kaiserreich deutscher Nation repräsentierte solange auch seine politische Einheit, als es sich nicht über die geistliche Autorität erheben wollte. Doch alle Versuche der deutschen Kaiser, zur Befestigung ihrer Hausmacht die absolute Souveränität des Staates aufzurichten, scheiterten am Widerspruch zu ihrer großen abendländischen Sendung. Erst als die französischen Könige nicht mehr im Dienst der gemeinsamen Sache des Abendlandes, der Kreuzzüge, standen, sondern rücksichtslos lediglich für die Stärkung ihres Landes und ihrer Stellung kämpften, damals erst konnte Philipp IV. es wagen, den Staat über die Kirche zu stellen, im Jahre 1303 Papst Bonifaz VIII. in Anagni gefangensetzen zu lassen, ja den Stuhl Petri nach Avignon zu exilieren. Denn nun stand ein großer Teil der französischen Geistlichkeit auf seiten des Königs gegen den Papst, zahlte dem König die dem Papst entzogenen Steuern, gehorchte ihm mehr als dem Papst, der zu einem Konzil nach Rom rief. Das Vaterland wurde über die Kirche gestellt, der größere Gallikanismus war geboren.

Seitdem haben die Kriege zwischen den abendländischen Völkern nicht mehr aufgehört. Frankreich schloß sogar ein seit 1536 immer wieder erneuertes Bündnis mit dem abendländischen Erbfeind, dem Türken. Und als das spanische Erbe dem deutschen Kaiser Karl V. noch einmal die Möglichkeit bot, das Abendland zu einer politischen Einheit zusammenzufassen, da zwang ihn Frankreich durch doppelten Verrat zur Verzichtleistung. Zweimal verhinderte der größere Gallikanismus während des dreißigjährigen Krieges durch sein kirchenverräterisches Bündnis mit den deutschen Protestanten deren Einigung mit dem Kaiser; unbedenklich brachte sein skrupellosester Vertreter, Kardinal Richelieu, dem Deutschland noch nicht genug zerstört und zerspalten war, die katholischen Interessen in Deutschland dem Nationalinteresse Frankreichs zum Opfer. Er trägt die Verantwortung dafür, daß Deutschland religiös in zwei unversöhnliche Lager und politisch in eine unsinnige Kleinstaaterei zerteilt blieb, die keineswegs der organischen Gliederung seiner Stämme entspricht. Daß nun auch deutsche Fürsten die freie Selbstherrlichkeit des Gallikanismus nachzuäffen suchten, ist nach den einträglichen Erfolgen Frankreichs nicht verwunderlich. Aber in Deutschland ist der Febronianismus und Josephinismus sehr bald am Widerstand der Bischöfe gescheitert, die nicht servil genug waren, um die Kirche dem Staate zu opfern.

Bald schon zeitigte diese Hybris des selbstherrlichen Nationalstaates unheilvolle Folgen. Fast ganz Europa erhob sich mit dem Papst gegen Ludwig XIV. und wies Frankreich in seine Schranken zurück. Damals begann der Niedergang der französischen Volkskraft. Im Innern reifte langsam die Revolution. Mit ihr kam auch für den französischen Klerus die Strafe für seine allzu enge Bindung an den Absolutismus. Er wurde mit diesem gehaßt und verfolgt, hat sich aber doch immer wieder unbelehrbar mit der Restauration verbündet.

Nur aus dieser Tradition läßt sich das heutige Bündnis des französischen Episkopats mit der jeweiligen nationalen Prestigepartei verstehen, die durch kriegerische Machtentfaltung, durch Gloire, den unhaltbar gewordenen inneren Zustand Frankreichs, die sich Demokratie nennende Anarchie der Parteiungen, niederzuhalten verspricht. Daß der Papst den gewaltigsten Vertreter der französischen Nationalhybris, der ganz Europa seiner Hegemonie unterwerfen wollte, als den letzten abendländischen Souverän in den Bann tun mußte, daß Napoleon den heldenhaften Papst, der allein sich der Kontinentalsperre zu widersetzen wagte, gefangen setzen ließ, daß der dritte Napoleon mit dem Kirchenstaat nur im eigenen Nationalinteresse spielte, hat den französischen Klerus nicht über den Charakter der allein souveränen Staatsgewalt belehrt. Auch heute noch, nach einem Jahrhundert der Demokratie, gibt es in Frankreich — im Gegensatz zu Deutschland, Österreich, Italien, Belgien und Holland — keine einflußreiche katholische Partei. Noch immer hofft dort der Episkopat, trotz zweier fehlgeschlagener Versuche zur Wiederherstellung der Monarchie, durch das Bündnis mit der Militärdiktatur, durch die Restauration des Absolutismus, zu Macht und Einfluß zu kommen.

Bei Beurteilung dieser Sachlage müssen wir bedenken, daß die abendländischen Völker ohne eine wirksam gewordene politische Einheit des ganzen Kulturkreises herangewachsen sind. Deshalb halten wir diese Einheit überhaupt leicht für problematisch, ja vielleicht gar nicht einmal für segensreich. Ein vergleichender Blick auf andere Kulturen könnte uns allerdings ihre außerordentliche Bedeutung für alle Teilerscheinungen des Kulturlebens zeigen. Aber lassen wir das hier dahingestellt; fehlt diese staatspolitische Einheit, so fällt jedenfalls die kirchenpolitische unter der autoritativen Führung des Papsttums mit ihrem religiösen Schutz für das völkerrechtliche Zusammenleben der Nationen nur um so stärker ins Gewicht. Denn die Lebenssubstanz der europäischen Kultur ist nicht nur die sittlich-rechtliche Ordnung des Zusammenwirkens der Völker zur Befriedigung materieller Bedürfnisse — die zur Not auch in nationaler Trennung, wenn auch unter schweren Krisen, möglich wäre —, sondern in erster Linie das Leben in Gott, die durch die Kirche vermittelte sakramentale Anteilnahme am übernatürlichen Gnadenleben der Erlösten und das Streben nach der Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden. Zweifellos ist diese Lebenssubstanz des Abendlandes übernational, zweifellos kann keine ihrer völkischen, individuellen Ausprägungen maßgebend werden für alle, wie dies Frankreich immer wieder beansprucht.

Nun führt aber der natürliche Differenzierungsprozeß jeder Kultur zur Emanzipation der Völkerindividuen aus der religiösen und autoritativen Gemeinschaft, zur Selbstherrlichkeitserklärung des freien Staates und des freien Individuums. In der atomistisch zersplitterten Gesellschaft nach der Reformation und Revolution war eine Gesamterziehung des Volkes mit Hilfe des christlichen Staates und der ursprünglich der Kirche gehörenden Schule nicht mehr im alten Umfang möglich. Die Kirche mußte sich nach neuen Formen des Apostolats umsehen.

Die große Wendung der Kirche von der autoritativ-aristokratischen Volkserziehungsarbeit zur demokratischen Einzelerziehung, von der Standespolitik zur Parteipolitik, erfolgte zuerst, und zwar in mustergültiger Weise, in Deutschland. Als seit dem Jahre 1815 die katholische Rheinprovinz, Westfalen und Schlesien dem protestantisch-preußischen Staatskirchentum gegenüber nicht mehr auf die volle Mitarbeit des Staates für die kirchlichen Aufgaben rechnen konnten, bahnte sich dort eine demokratische, von unten und vom einzelnen her wirkende Erneuerung des Katholizismus an. Die Bewegung ward verstärkt durch die süddeutsche romantische Restauration eines Möhler, Görres und ihrer Kreise. Als nach 1871 im neuen deutschen Reichstag die katholischen Hannoveraner und Bayern mit den älteren katholischen Provinzen zusammen die mächtige Fraktion des Zentrums bildeten, da bäumte sich in Bismarck der selbstherrliche moderne Staat gegen das katholische Einflußstreben auf, und es kam zum sogenannten Kulturkampf. Schließlich mußte aber der Staat dem passiven Widerstand des selbstbewußten deutschen Katholizismus nachgeben. Seine segensreiche Erneuerung bewährte sich, es zeigte sich, daß er unerschütterlich im deutschen Volke verankert war,

daß der deutsche Episkopat und Klerus auch im neuen halbdemokratischen Reiche noch Volksführer waren. Als besonders segensreich betrachten wir es, daß ein deutscher Bischof, Ketteler, sich an die Spitze der christlichsozialen Bewegung stellte und damit der katholischen Partei die wirtschaftspolitische Richtung der ausgleichenden christlichen Gerechtigkeit wies. Dadurch wurde sie zur versöhnenden Mitte zwischen den beiden gewaltigsten und gefährlichsten Parteien des modernen Staates, Besitzenden und Besitzlosen, Imperialisten und Internationalisten, Nationalisten und Kommunisten. Als solche ermöglichte sie die deutsche Arbeiterschutzgesetzgebung, welche die deutsche Sozialdemokratie dem Staate gewinnen half; als solche nahm sie der deutschen Revolution die Furchtbarkeit anderer Umsturzbewegungen und brachte sie im nachrevolutionären Deutschland immer wieder ein positives Zusammenwirken der Parteien zustande.

Durch all diese organisatorischen Aufgaben waren allerdings die Kräfte so stark in Anspruch genommen, daß die geistige Entfaltung des Lebenssubstanzgedankens im deutschen Katholizismus entschieden zurückblieb. Doch wird man das der deutschen katholischen Bewegung nicht mehr so sehr verargen, wenn man sieht, wie vergeblich alle bewunderungswürdigen Programme und Veranstaltungen der katholischen Intelligenz in Frankreich blieben. (Vgl. das Werk von Hermann Platz, ‚Geistige Kämpfe im modernen Frankreich‘; Kösel & Pustet, Kempten 1923.) Seit der großen Revolution herrscht dort ein Chaos wechselnder Parteigruppierungen. Das macht es verständlich, daß der Klerus nach der alten gallikanischen Tradition durch das Bündnis mit der vermeintlich stärksten Parteimacht zu neuem Einfluß zu kommen hofft und so bei der Standespolitik stehen bleibt, statt zur demokratischen Durchdringung des Volkes überzugehen. Durch die aristokratische Abschließung des Klerus gegen das Volk und die gebildeten Laien, das Verbleiben in der Sakristei, verlor der Katholizismus in Frankreich fast allen politischen Einfluß. Die Zahl der französischen Katholiken schrumpfte immer mehr zusammen. Im französischen Kulturkampf standen sie der Trennung von Staat und Kirche und der Ausschaltung des kirchlichen Einflusses auf die Schule fast widerstandslos gegenüber. Grell beleuchtet wird diese Machtlosigkeit durch die Tatsache, daß man selbst die Verteidigung der herrlichen Kathedralen Frankreichs dem Atheisten Barrès überlassen mußte.

Der erste Widerstand gegen die von der Revolution und der Gewaltherrschaft Napoleons geschaffene Lage ging von den katholischen Philosophen der Restauration, vor allem von Joseph de Maistre aus. Niemand hat so sehr wie er das Papsttum als religiöse und kulturelle Vormacht verherrlicht, niemand so entschieden und energisch den Gallikanismus bekämpft. Aber durch seine einseitige Zurückwendung zum Alten, die ihn die neuen Erfordernisse der Zeit nicht beachten ließ, verstärkte der Traditionalismus, dessen religiöse Form übrigens schon im Jahre 1855 kirchlich verworfen wurde (Denz. 1649/52), nur das Verharren des Klerus im Althergebrachten. Es

dauerte lange, bis führende Geister der katholischen Laienwelt wie Ozanam und Montalembert die neuen demokratischen Aufgaben begriffen und im kleinen Kreise ohne Unterstützung des Klerus zu lösen begannen. Eine bewunderungswürdige Reihe von Laienaposteln ist ihnen gefolgt; aber da sie selten die Mitwirkung des Klerus besaßen, blieb ihnen die breite Beeinflussung des Volkes versagt, auf die es zuletzt immer ankommt. Auch waren sie zu sehr den Strömungen der Tagesphilosophie ausgesetzt, aus denen sie zwar meist bekehrt zur Kirche zurückkehrten, aber nicht ohne fremde Grundeinstellungen und Methoden mitzubringen.

Laien sind es gewesen, die schließlich direkte Fühlung mit Rom nahmen; Laien führten die Anschlußbewegung an den neuen demokratischen Staat, die der weitsichtige Leo XIII. empfahl, als er nach dem Scheitern des zweiten royalistischen Putschplanes die Gefahr der reaktionären Politik des Klerus erkannte. Fonsegrive hat damals gesagt, daß die Katholiken nicht durch politische, sondern durch soziale Aktion das Bürgerrecht in Frankreich wiedererlangen würden; er, der Laie, mußte im ‚Tagebuch eines Bischofs' dem Klerus den neuen geistigen Typ des Zivilisationsapostels vorzeichnen. Der geistliche Traditionalismus blieb trotzdem bis zur furchtbaren Niederlage im französischen Kulturkampf und bis heute ungebrochen.

Die nationale Niederlage im Jahre 1871 ließ aber auch den weltlichen Traditionalismus im Anschluß an die alte Restaurationsphilosophie und den Positivismus zu neuer Geltung gelangen. Daß Hippolyte Taine damals vom Positivismus aus die große Wendung vom fortschrittlichen, aufgeklärten Optimismus, Internationalismus, Individualismus, Szientismus zum Pessimismus, Patriotismus, Kollektivismus und Moralismus vollzog, hat die nationalistische Bewegung von Anfang an in die Richtung des naturalistischen Kollektivismus gestoßen, der auch die Moral schließlich in den Dienst der naturhaften Kräfte von Masse und Rasse stellt. Ja, endlich wurde in der neumonarchistischen Bewegung von Maurras und der Action française auch noch die Religion, an welche die Atheisten Maurras und Barrès nicht glauben, in den Dienst des nationalistischen Rassenkultus gezwungen, weil der Katholizismus nun einmal die traditionelle Religion Frankreichs sei. Damit ist der größere Gallikanismus grotesk auf die Spitze getrieben: Nicht nur die Kirche wird nun dem Vaterlande untergeordnet, die Religion selbst wird zum bloßen Mittel des nationalistischen Machtwillens, und zwar zum verachteten Mittel einer eben notwendigen Massenillusion herabgewürdigt. Und ein Teil des Episkopats schließt sich einer solchen Intelligenzpartei an.

Wir verkennen nicht, was dieser französische Traditionalismus in der moralischen Erziehung zur Tat, zum Stoizismus des nationalen Handelns geleistet hat; wir bewundern auch als Feinde die kraftvolle Wendung vom abstrakten Internationalismus, der zu nichts verpflichtet, zum mannhaften Eintreten für völkische Besonderheit und Eigenheit. Anderseits aber kennen wir nur zu gut die Haltlosigkeit der nationalistischen Machtideologie, die

mit dem schwindenden äußeren Erfolg kläglich zusammenbricht, während gesunde Vaterlandsliebe mit der steigenden Not des Vaterlandes wächst. Das Bündnis des religiösen und des politischen Traditionalismus wurde für die religiöse Erneuerung des Katholizismus in Frankreich verhängnisvoll. Das christliche Gleichgewicht von Gemeinschaft und Persönlichkeit, Gnade und Freiheit, Institution und Initiative ist gestört; die Religion wird erniedrigt zur bloßen historischen Beharrungskraft; die Wissenschaft bleibt im Comteschen Positivismus stecken; der Geist wird zurückgesetzt hinter die rassenmäßige vitale Kräfteentfaltung und den kriegerischen Machtwillen; in der Kunst wird zwar gegen Romantik und Mystizismus neu das Ideal des Klassischen herausgearbeitet, aber statt vorzudringen zur wirklich christlich-klassischen Welt, zu der großen geistigen Welt der Kirchenväter und des Mittelalters, bleibt man in der französisch-klassischen Zeit des 17. Jahrhunderts stecken, die man für ganz Europa als Ideal der lateinischen Ordnung hinstellen möchte. In der Gesellschaftslehre kann die seelische Vertiefung des Kollektivismus nicht hinwegtäuschen über die zutiefst gemeinschaftsfeindliche Betonung der Einzigartigkeit und Superiorität der eigenen Rasse; in der Staatsauffassung verdecken die großen Worte von der Herrschaft der lateinischen Ordnung über Demokratie, Kommunismus, Anarchie und vom Grenzwallkampf gegen die pangermanische Barbarei nicht die militaristische Machtanbetung; die Einpeitschung des Imperialismus verdeckt nicht das Schwächegefühl eines untergehenden Volkes.

Der übertriebene Rassenkult hat auch die religiöse Erneuerungsarbeit Péguys und seines Kreises von Grund aus verdorben. Innere Geistesverwandtschaft führte diesen auf die volkstümliche Mystik des späteren Mittelalters, vor allem auf die deutschen Mystikerinnen; schließlich aber endete auch er bei der Verehrung der Jeanne d'Arc als der größten französischen Nationalheiligen, so daß auch dieser Bewegung wieder der Katholizismus zur Nationalreligion Frankreichs wurde.

Die religiöse Erneuerungsarbeit der gebildeten Laien hat endlich zu einer großen christlich-demokratischen Jugendbewegung, zum Sillon, geführt. Diese Bewegung wollte die erfolgreiche sozialstudentische Volkserziehungsarbeit zu einer christlich-demokratischen und christlich-sozialen Parteibildung erweitern. Vom Gallikanismus hielt sie sich völlig fern, und ihr Führer Marc Sangnier trat auch nach dem Kriege mutig für Gerechtigkeit gegenüber Deutschland ein. Als Laien- und Jugendbewegung war sie ganz auf vitalistische Aktivität, auf die Tat und das Herz, auf persönlichen Heroismus und Idealismus gestellt und zeigte diese Richtung auch in der Frömmigkeit, im tätigen Katholizismus des Sakramentsempfangs und christlicher Liebestätigkeit. Unglücklicherweise brachte aber eine an Bergsons Tatphilosophie und seine Geringschätzung begrifflicher Strenge anknüpfende Überbewertung von Tat und Gefühl im Gegensatz zur dogmatischen Sphäre den Sillon in bedenkliche Nähe des gleichzeitigen Modernismus. Vom Klerus, der seine Führeraufgabe nicht begriff, im Stich gelassen, mußte diese

Laienbewegung dogmatischen Irrtümern verfallen, so daß sie schließlich von Rom verboten wurde. Die schroffste Gegnerschaft aber hat sie sich im nur maskiert demokratischen Frankreich durch ihre Idealisierung und Christianisierung der Demokratie zugezogen.

In dem Verhältnis jeder katholischen Parteibewegung zur Demokratie liegt nun tatsächlich ein großes und ernstes Problem. Die Frage, warum Freiheit und Selbständigkeit nur auf dem politisch-sozialen Gebiet gelten solle, nicht auch auf dem geistlichen, ist bei der gegenwärtigen Lage der katholischen Welt von höchster Wichtigkeit. Denn die Kirche ist heute angewiesen auf das Zivilisationsapostolat und die demokratischen Methoden der Politik, des Vereinswesens, der Volkserziehung, der Presse und kann dennoch ihre hierarchische Ordnung im Dogma, Kult, Disziplin und kanonischem Recht keinen Augenblick preisgeben. Zur praktischen Lösung gab Deutschland das große Vorbild, wo alle christliche Erneuerungsarbeit der Laien sofort durch die Anteilnahme und Führerschaft des Klerus die Weihe der Autorität erhielt. Die theoretische Lösung muß letzten Endes zurückgehen auf die große Polarität im Wesen des Christentums, das die absolute Individualität und Innerlichkeit einordnet in das corpus mysticum der hierarchischen Gemeinschaft, der in Gnaden und Würden gegliederten Kirche mit ihrem Zentralbegriff der Mittlerschaft. Polarität ist nicht Gegensatz, Persönlichkeit und Gemeinschaft schließen sich nicht aus, sondern ergänzen sich. Die christliche Persönlichkeit ist nicht das egalitäre Atom einer nur mechanisch summierten Gesellschaft, gegen die sie ihre Eigenrechte wahren müßte; sie hat sich mit ihrer ganzen Kraft an der ihr zukommenden Stelle in die große Lebensgemeinschaft aller Christen einzugliedern. Auch eine christliche Demokratie muß eingebettet werden in den Organismus der kirchlichen Seins- und Aufgabenordnung. Sie ist Autoritätspolitik, Führung des Volkes. Dem Volke wäre wenig gedient, wenn man ihm die Bestimmung seines Willens durch die Meinung der Mehrheit überließe. Christliche Demokratie gibt es nur in der Hingabe an die wahren Interessen des einzelnen und der Gesamtheit; die Führer haben sich unbedingt in den Dienst des einzelnen und des ganzen Volkes zu stellen, nicht in den des Geschäftsinteresses der parlamentarischen Vertreterschaft. Christliche Aristokratie gibt es nur im Sinne der geistlichen und sonst fachkompetenten Führerschaft, nicht im Sinne plutokratischer oder parteipolitischer Herrschsucht. Hierin liegt auch für die deutsche katholische Parteibewegung eine Warnung vor dem Abgleiten in das formaldemokratische Parteigetriebe.

Heute ist die Lage des Abendlandes verzweifelt. Es schreit in der Ohnmacht seiner nationalen Zersplitterung nach dem Richter, der über allen steht und für alle den modus vivendi, die Form des Zusammenlebens finden könnte. Selbst im Innern der Staaten herrscht Zersplitterung. Denn wie der souveräne Staat sich gegen die einzige gottgesetzte Autorität des Abendlandes auflehnte, so haben nun auch die Parteien sich gegen die Autorität der Staatsgewalt erhoben. Wo ist noch eine Macht, die das Gesamtinteresse

des Abendlandes wahren könnte? Im Völkerbund vertritt notwendig jeder der ihm angehörenden Staaten seine eigenen Interessen. Und der Sozialismus will lediglich dem gemeinsamen Interesse der Arbeiterklassen dienen. Man hat die öffentliche Meinung der Welt genannt, und Ferdinand Tönnies, der ein großes Werk über sie unter dem allzu kühnen Titel ‚Kritik der öffentlichen Meinung' (Springer, Berlin 1922) schrieb, hat sie sogar für die aufgeklärte Nachfolgerin der Religion gehalten. Aber er konnte nur verschiedene öffentliche Meinungen in den einzelnen Ländern finden, keine universale öffentliche Meinung der Welt. Und diese öffentlichen Meinungen erwiesen sich noch dazu zum größten Teil als Mache der plutokratisch beherrschten Presse, als Kunstprodukt, das den Interessen der herrschenden Mehrheiten dient.

Es bleibt uns also keine Wahl; auch von dieser Seite werden wir wieder auf das Papsttum als die allein gültige Vertretung der öffentlichen Wahrheit des Abendlandes geführt. Denn es muß, wie in Glaubens- und Sittenfragen, so auch in Fragen der Völkergerechtigkeit eine letzte inappellable Instanz geben. Diesen Gedanken vertritt schon Joseph de Maistre in seinem berühmten Werk ‚Du Pape'. Auch die jüngste deutsche Staatslehre kommt in Anlehnung an de Maistre wieder auf ihn zurück und dringt damit nach Überwindung des Begriffes der Volkssouveränität erst wieder zum tiefsten Wesen des Staates vor, der weder Gewaltherrschaft noch contrat social ist, sondern repräsentative und autoritative Rechtsentscheidung. (Vgl. K. Schmitt, ‚Politische Theologie. Vier Kapitel von der Souveränität.' Duncker & Humblot, München 1923.) Für eine autoritative Entscheidung des Papstes in internationalen Fragen der Völkergerechtigkeit muß heute die gesamte katholische Publizistik eintreten; die katholischen Parteien müssen diese Entscheidung als maßgebende Norm des Handelns innerhalb der heutigen Formaldemokratie anerkennen. Der katholischen Publizistik erwächst vor allem die Aufgabe, die Seelen für eine solche Entscheidung vorzubereiten und an die Lehren der Kirche über ihre eigene Souveränität zu erinnern.

Auch die bei uns viel zu wenig bekannten und beachteten Bemühungen um eine katholische Internationale müssen mehr eine Angelegenheit der gesamten Öffentlichkeit werden. Schon vor dem Kriege gab es eine katholische Union internationaler Studien und ein Institut des christlichen Völkerrechts. Beide förderten das Quellenstudium des christlichen Rechtes und die Erforschung der geschichtlichen Tatsachen, auf die sich die christliche Auffassung vom Völkerrecht stützt. Vorher schon war man in Frankreich und Belgien unter Führung Vanderzools bestrebt, die Lehrgrundlage des Völkerrechts festzustellen und so einer autoritativen Entscheidung des Papstes vorzuarbeiten, ähnlich wie sie für das christliche Sozialrecht in der Enzyklika Rerum Novarum schon vorliegt. Eine neue Zusammenkunft der katholischen Union für internationale Studien veranstaltet die katholische Universität in Mailand im April 1923. Die Gründung einer Internationale der katholischen Parteien hat man dabei aber von vornherein aufgegeben, weil sie als die Quadratur des Zirkels erscheint. Wir wissen warum. Es

fehlt eben eine französische Partei von Bedeutung, die dem französischen Nationalstolz entsprechend die Führung an sich reißen könnte. Der tiefere Grund aber ist der, daß man das Wesen der katholischen Politik, die Autoritätspolitik ist, verkennt und ganz formaldemokratisch mit Kommissionen und Konferenzen etwas erreichen will.

Darum erheben wir von vornherein die ganz anders gerichtete Forderung, eine souveräne Entscheidung des Papstes in der unentwirrbaren Lage des Abendlandes zu erbitten. Parteipolitisch allerdings wird eine solche, in ihrer Hoheit als übernationale Rechtsform gar nicht genug zu schätzende Entscheidung sogleich kläglich mißdeutet und als direkte Einflußnahme einer fremden Macht auf nationale Parteien, als ‚Ultramontanismus' gekennzeichnet und angegriffen werden. Aber das Papsttum betont immer wieder, daß es den katholischen Parteien völlige politische Handlungsfreiheit läßt, daß die Hierarchie nicht herabsteigen will in das Parteigetriebe. Und die Wortführer des Katholizismus werden vernehmlich darauf hinweisen müssen, daß auch die katholischen Parteien kraft des demokratischen Prinzips das Recht haben, ihre moralische und rechtliche Überzeugung innerhalb der staatlichen Rechtsordnung zu vertreten. Vor der gewaltigen Aufgabe, die ihnen eine solche autoritative Entscheidung des Papstes stellen würde, schrecken die katholischen Parteien vielleicht zurück. Denn der Parlamentarismus erzieht nicht zur Verantwortungsfreudigkeit. Werden sie trotzdem ihre große Stunde erkennen und in ihrer Mittelstellung zwischen Faszismus und Sozialismus auch die rechte Mitte finden zwischen der Liebe zum eigenen Volk und der Gerechtigkeit gegen die anderen Völker?

Und die französischen Katholiken? Für sie wäre die Stunde gekommen, den gallikanischen Irrtum auf dem Friedhof der Geschichte zu begraben und ihre Loyalität gegen Rom zu beweisen. Mit einer Entscheidung Roms würde auch ihr Bedenken hinfällig, daß alle Friedensbemühungen nur die Partei des Internationalismus und Sozialismus förderten, welche die geordnete Staatsmacht bedroht. Denn die pax romana ist höchste Entfaltung der positiven Souveränität und dient dem Staatsgedanken heute unendlich mehr als das innerpolitisch so prekäre Bündnis von Thron und Altar. Der Thron existiert ja in Frankreich nur als Partei, als imperialistischer Machtwille, gegen den schon wieder die Revolution grollt. Sie darf nicht nochmals Staat und Kirche zugleich treffen, wenn nicht Frankreichs Kirche völlig entvölkert werden soll.

# Jesu Leben in Palästina, Schlesien und anderswo / Von Joseph Wittig

## 8. Die Sünderin.

Die Laurentiusgasse gehörte in meiner Gymnasiastenzeit zu den wenigen Gegenden Breslaus, in denen sich sprichwörtlich kein katholischer Geistlicher sehen lassen durfte. Kam einer, so wurde er wie ein Fremdkörper empfunden und unter Fiebererscheinungen ausgesondert. Das galt nicht der katholischen Religion; denn es wohnten einige sehr brave Katholiken in den elenden Häuslein und wurden wohlgelitten. Aber die geistliche Kleidung, dieser schöne, schwarze Rock, der ‚umgedrehte Kragen‘, der steife oder breite oder sonst irgendwie geistliche Hut, die ganze Verkörperung der Gerechtigkeit und Sittlichkeit, der äußere Ausdruck einer gewiß nicht immer vorhandenen Wohlhabenheit waren den Leuten nun einmal unverdaulich. Sie bekamen gleich das Aufstoßen. Es kann ja auch die beste Speise in gewisser Zubereitung unverdaulich sein. Und ich selbst muß gestehen: Zu diesen windschiefen, grauen, durchlöcherten Häuslein, zu diesen krummen, lahmen, schiefen, vernarbten und überrunzelten Menschen, zu diesen wilden Burschen und schielenden Mädchen, zu diesen lumpigen Kindern paßte so etwas Gerades, Gebürstetes und Würdiges nicht, wenn es auch am Domplatz oder in der Universitätsgegend noch so stilgerecht wirkte. Denn auch die ärmsten und verkommensten Menschen haben ihr Stilgefühl.

Es war darum ein Akt der besonderen liebreichen Vorsehung Gottes, daß meine Kleidung und Haltung weniger dem Stil des Doms und des Gymnasiums, als vielmehr dem der Laurentiusgasse entsprach. Denn wenn auch das Gärtnerhaus des Klosters, in dem ich einquartiert war, nicht mitten, sondern am Anfang der Gasse stand, so mußte ich doch die Gasse passieren, also auch zu ihr passen. Das machte sich vorzüglich mit den Röcklein und Hosen, die mir Mater Elisabeth für etwa zehn bis achtzehn Mark bei Schlesinger oder Rosenthal & Co. oder aus anderen ‚eleganten Herrenmoden‘-Geschäften kaufte. Für die ersten Tage aufgeplättet nach dem Stil der vornehmsten Straßen, verfielen sie nach den ersten Wochen krankhaften Zusammenziehungen, Wülsten, Ausdehnungen, Aufwürfen, wie es eben echten Barchentstoffen zu ergehen pflegt.

Die Laurentiusgasse war wie ein kleines Dorf. Die Bewohner kannten sich alle, und wer zuzog, mußte zuerst das Visum haben, d. h. er mußte sich von allen erst einmal richtig ansehen lassen. Es waren nicht immer die freundlichsten Blicke. Denn wie leicht konnte einer zuziehen, der nicht in die Gasse paßte! Es war ein Dorf mit ganz eigener Verfassung. Schulze schien ein junger Bursche zu sein, den sie Klautschke Karle nannten. Dieser beherrschte die Gasse; er war der Mittelpunkt der Volksversammlungen. Als ich ihn zum ersten Male inmitten einer Schar verrotteter Burschen sah, fiel mir das Königliche seiner Stellung auf. Ich

dachte an die allerersten Anfänge der menschlichen Staatengründungen und muß wohl etwas Bewunderndes in meinem Blicke gehabt haben. Als sich mir einer der Burschen in den Weg stellte, rief ihm Klautschke Karle zu: ‚Du, laß anständige Menschen ihren Weg gehen!‘ Von diesem Tage an konnte ich Monate hindurch ungefährdet durch die Gasse gehen. Auch solche Leute haben ihr Sittengesetz, auf das man sich verlassen kann. Ein wenig feindselig stellten sich zuerst die Mädchen zu mir, besonders als es herumgekommen war, daß ich Geistlicher werden wolle. Es waren nämlich viel zu viel Mädchen in der Gasse. Klautschke Karle hatte allein ihrer drei, die stets an seinem Halse hingen, wenn er eine Volksversammlung leiten mußte. Aber er war auch ein Mann, der drei Mädchen regieren konnte. Man sah nie, daß die eine auf die andere eifersüchtig gewesen wäre. Auch die anderen Burschen waren meist mit zwei Begleiterinnen zu sehen. Trotzdem waren noch einige Mädchen übrig, und ihre versorgten Kolleginnen hielten sich für verpflichtet, darüber zu wachen, daß auch jeder junge Mann von der Gasse seinen Anteil übernehme. Es war nun seltsam, daß die Versorgten alle sehr häßlich waren, teils von Geburt, teils infolge ihrer Lebensweise, während einige von den Unversorgten unter vielen Loden und Dreck doch hübsche Gesichter hatten. Auch dies erklärte sich aus den Gesetzen der Solidarität. Es hätten wohl einige Burschen gern eine oder die andere von den Unversorgten noch an sich genommen, aber dann wäre die ganze gesellschaftliche Ordnung der Gasse gestört worden. Die Häßlichen konnten nicht zulassen, daß um eines hübschen Gesichtes willen ihre eigenen Rechte und Anteile verkürzt würden, oder daß sich das Gleichgewicht in den einzelnen Kleinbündnissen verschöbe.

Als ich in der Dämmerung eines Spätherbstnachmittags von einem Freundesbesuch heimkam und schon nahe an dem Zauntürlein des Gartenhauses war, umringte mich eine Schar dieses Gassenvolkes: ‚Wir haben etwas mit dir zu reden!‘

Da unweit davon der Klautschke Karle mit seinen drei Begleiterinnen friedlich verschlungen auf und abging, hatte ich keine Angst und fragte: ‚Was habt ihr denn?‘

Ich muß sagen, es ist schwer, gerade zu stehen und zu reden vor so vielen schielenden, stechenden, lungernden Augen, vor so viel kragenlosen Hälsen und tätowierten Brüsten. Aber ich stand gerade und steckte sogar meine Hände in die Hosentaschen, den Bücherpack, den ich trug, zwischen Ellbogen und Rippen festklemmend. Auch gab ich meinem Munde eine Haltung, die Wurstigkeit, Verdrossenheit und Güte in sich vereinte. Das war der Stil der Laurentiusstraße.

‚Du hast wohl eine von den Feinen im Kloster?‘ begann einer der Burschen die Verhandlung.

‚Ha,‘ lachte ich, ‚die wollen alle Nonnen werden. Mit denen ist nichts los! Habt ihr ein Mädel übrig für mich?‘

‚Seht ihr's, der ist gar nicht so ein Quarksack,‘ zischten jetzt einige

befriedigt und rissen zwei sich wehrende Mädchen aus dem Hintergrunde und stießen sie auf mich zu. ‚Die mußt du dir beilegen, denn wir müssen Ordnung haben unter uns, wir mögen keine Mauerblümchen haben. Komm jetzt mit uns spazieren. Du mußt aber nicht anfangen, den Rosenkranz zu beten!'

Da hatte ich nun auf einmal zwei Mädchen an den Armen hängen, und sie blieben auch hängen, obwohl sie immer wieder sagten: ‚Wenn er aber nicht will!'

‚Seid still,' flüsterte ich ihnen zu, ‚ich will euch ja!' Und war ganz überzeugt, daß ich sie schon auf ebenso gute Art loswerden würde, wie ich sie bekommen hatte. Unterdessen hatte sich auch die Kette hinter mir und meinen Erwerbungen geschlossen und wir spazierten nun friedsam die Laurentiusgasse entlang. Klautschke Karle sah wie ein König herüber.

Die beiden Mädchen hielten mich ganz zart am Arme. Keine sprach ein Wort. Ich dachte zuerst an die Geschichte eines Geistlichen, der von den Frauen immer sagte: ‚Keine ist zu wenig, eine ist zuviel.' Und ich hatte ihrer nun zweie. Dann dachte ich daran, wie schön es wäre, wenn ich diese beiden Mädchen so gut machen könnte, wie meine Schwestern daheim waren.

‚Du willst doch geistlich werden?' kam es nun listig von hinten. ‚Das ist doch Sünde, mit den Mädchen zu gehen.'

‚Woher weißt du das?' antwortete ich über die Schulter. ‚Unter ordentlichen Menschen kann man doch mit ein paar Mädchen gehen!'

‚Die Blaschke Liese hat aber schon ein Kind gehabt!' geiferte jetzt eine von den Dirnen der Nachhut.

Da ließ das Mädchen rechts von mir meinen Arm los. Ich ergriff aber sogleich ihre Hand und sagte leise zu ihr: ‚Wo hast du das Kind?'

‚Es ist gestorben.'

‚Hast du es lieb gehabt?'

‚Es war eine so große Schande für mich; die Eltern haben mich fortgejagt, aber ich habe es sehr lieb gehabt. Ich bin nicht schuld, daß es gestorben ist.'

Dann wandte ich mich zur anderen, bat sie, mir das Päcklein Schulbücher ein wenig zu tragen, denn mein Arm war schon ganz lahm geworden, faßte sie jetzt auch bei der Hand und sagte zu ihr: ‚Und du? Du bist auch noch ein gutes Mädchen?'

‚Ja — aber der Klautschke Karle hat mich schon zweimal auf die Straße geworfen und ist frech gegen mich gewesen.'

‚Warum geht ihr denn auf die Straße? Ihr könnt doch zu Hause bleiben?'

‚Wir wohnen bei Klautschke Karles Stiefmutter. Da müssen wir mit, sonst haut er uns.'

Nun fragte ich, warum sie dort wohnen müssen, womit sie ihren Unterhalt verdienen, und erhielt so traurige Nachrichten, daß ich sie hier

gar nicht niederschreiben kann. Was war meine Liebe zu der schönen Hildegard im Kloster gegen die Liebe, die mich nun zu diesen beiden Mädchen erfaßte! Ich wäre am liebsten nicht mehr ins Gärtnerhaus zurückgegangen, sondern hätte die beiden Dirnen mitgenommen, weit weg von Breslau, heim in meine unschuldigen Berge, und hätte meiner Mutter gesagt: ‚Laßt diese Mädchen bei euch wohnen, sie können ja zu den Bauern auf Arbeit gehen, aber sie sollen wieder gut werden.'

‚Könnt ihr denn den Klautschke Karle nicht bei der Polizei anzeigen, und auch seine Stiefmutter?'

‚Da tut er uns zu leid. Die haben doch schon einmal im Zuchthaus gesessen.'

‚Aber ihr könnt doch davonlaufen und euch anständige Arbeit suchen!'

‚Wir sind auch schon oft davongelaufen und haben schon manchmal im Klostergarten übernachtet. Dort haben wir ein schönes Quartier!'

‚Wo denn?' fragte ich erschreckt.

‚Gleich neben dir, in dem Schuppen.'

‚Habt ihr mich schon gekannt?'

‚O wir haben dich schon manchmal durch die Vorhänge deiner Fenster lange Zeit beobachtet.'

‚Habt ihr mich denn auch ein wenig lieb?'

‚Wir dürfen ja gar nicht!'

Da setzte ich ihnen auseinander, daß ich jetzt doch wieder heim müßte. Meine Tante würde das Abendessen bringen und großen Kummer haben, wenn ich noch nicht da wäre. Und ich bat: Wenn sie mich ein wenig lieb hätten, möchten sie mir doch helfen, von der Rotte loszukommen.

Da gingen sie ganz langsam, lehnten sich ganz eng an mich und blieben dann mit mir vor der Hoftür des Gärtnerhauses stehen. Dort gab mir die Blaschke Liese verhohlen ein Talerstück in die Hand und sprach: ‚Gib mir den Taler, so daß es die anderen sehen. Dann können wir dich gehen lassen.'

Ich fuhr zurück: ‚Da werden die Kerle denken, daß ich mit euch etwas Böses verabredet hätte!'

Da lachten die Mädchen und sagten: ‚Hab' keine Angst! Dazu halten die Jungen dich für viel zu dumm.'

‚Nein, für viel zu heilig,' verbesserte die Blaschke Liese, als sie meinte, ich sei in meiner Männlichkeit gekränkt.

Unterdessen hatte sich ein Teil des Schwarms schon verlaufen. Der andere Teil hatte kein Interesse mehr an uns, da der guten Sitte und der gesellschaftlichen Verfassung der Laurentiusgasse Genüge getan war. Mit bebenden Händen drehte ich den Schlüssel im Schloß und ging durch den dunklen Hof und den finsteren Hausflur in mein Zimmer.

Den ganzen Abend schwirrten mir wirre Gedanken und Pläne durch den Kopf. Nie mehr wollte ich durch die Laurentiusgasse zu meinem Stüblein heimgehen, wollte den Schwestern ehrlich den Grund gestehen

und sie bitten, mir den Weg durch das Kloster zu gestatten. Aber wiederum, ich mußte doch den beiden Mädchen helfen, von dem Klautschke Karle und seiner Stiefmutter loszukommen. Wenn ich zum Bilde des Gekreuzigten hinschaute, wurde mir dieser Gedanke zum Befehl. Aber hinter dem Bilde, hinter der Wand, an der mein Bett stand, war der Schuppen, in den sich die Mädchen schon manchmal geflüchtet hatten. Was war das für eine Versuchung! Und doch war es wieder keine Versuchung. Wenn sie doch auch heute nacht lieber wieder in dem Schuppen herbergten, anstatt daß sie der Stiefmutter des Klautschke Karle zu Willen wären. Vielleicht sind sie schon über die Mauer herübergeklettert!

Am anderen Tage, als es anfing, abends dunkel zu werden, ging ich auf die Gasse und traf den Klautschke Karle mit seinen drei Mädchen auf der Türschwelle des Nachbarhauses.

‚Wo sind meine beiden Mädchen, die Blaschke Liese und die andere?'

‚Die gibt's heute nicht. Ich habe sie verbeult.'

‚Warum?'

‚Weil sie gestern nicht mehr parieren wollten. Du machst sie zu fromm.'

‚Was hast du ihnen getan? Sind sie krank?'

‚Sie haben inneren Dienst; sie müssen meinen Bräuten die Kleider flicken, bis sie wieder anständig aussehen.'

Damit war ich entlassen. Ich schlenderte noch ein wenig die Gasse auf und ab und wollte dann wieder in das Gärtnerhaus zurück.

Da lehnte an der Tür des schwarzen Bretterverschlags eine dunkle Gestalt. Als ich nahe kam, schlug sie das Tuch, in das der Kopf eingehüllt war, ein wenig zurück und ich sah ein ganz unbekanntes Gesicht. Dunkle Flecke waren zu Seiten einer dick angeschwollenen Nase.

‚Laß mich mit hinein,' flehte eine weinerliche Stimme, an der ich erkannte, daß es die Gefährtin der Blaschke Liese war. ‚Sieh, so hat er mich geschlagen, weil ich gestern nacht nicht mehr ausgehen wollte. Und die Blaschke Liese ist vielleicht tot. Aber wir werden uns niemals mehr zu den fremden Herren schicken lassen!'

‚Komm mit mir zur Polizei,' sagte ich und zog den Schlüssel wieder aus dem Schloß, ohne darauf zu achten, daß die Tür nun aufgeschlossen war.

‚Nein, nein! Dazu tut er uns zu leid, er ist doch ein guter Kerl,' erwiderte sie, stieß die Tür auf und verschwand lautlos in den Winkeln des Hofes. Ich ging dann durch die nächsten Straßen, bis ich einen Polizisten fand, dem ich das Notwendigste berichtete.

‚Ach!' sagte der, ‚auf der Laurentiusgasse? Wissen Sie: Pack schlägt sich, Pack verträgt sich. Da wollen wir uns nicht aufregen.'

Es vergingen nun mehrere Wochen, in denen ich nur am hellichten Tage die Laurentiusgasse passierte und gar nichts mehr von ihren nächtlichen Geheimnissen erfuhr, außer etwa den schrillen Pfiffsignalen, die gewohnheitsmäßig oft die Nacht durchgellten, ohne daß sich von den

friedlichen Bürgern einer aufregte. Nur einmal fand ich zwischen meinen Fensterblumen ein Stücklein Papier mit der Aufschrift: ‚El. Bl. wird wieder gesund. Wir sind aber nicht mehr gegangen.'

Meine jugendliche Sehnsucht nach Romantik und Abenteuer war zur Genüge befriedigt. Es hatte dies alles einen Beigeschmack, den man beim Lesen solcher Dinge nicht empfindet, der aber offenbar von Gott dazu bestimmt ist, den Appetit auf zuviel Romantik und Abenteuer zu verderben. Fromme Leser werden meinen, daß es mir doch als zukünftigem Priester eine große Freude gewesen sein müsse, in zwei Menschenkindern wenigstens wieder eine erste Ahnung und einen ersten Anfang des Guten und Reinen geweckt zu haben. Aber das kam mir damals wohl kaum zum Bewußtsein. Wenn ich an mein zukünftiges Priestertum dachte, so standen mir im Vordergrunde Hochaltar, Kanzel, Beichtstuhl, wohl auch das Suchen nach manch verirrtem Schäflein in Wüste und Dornengestrüpp — aber nicht in so verrufenen Gassen, wo schon der Priesterrock jedes Suchen verhindert. In solche Winkel scheint selbst der Heiland nicht gegangen zu sein, wenigstens soweit die Evangelisten von seinem Leben wußten.

Aber irgend etwas war unruhig in meiner Seele. Irgend etwas meinte ich beichten zu müssen. Da beichtete ich, daß ich mich aus Menschenfurcht längere Zeit in schlechter Gesellschaft aufgehalten und nachher noch einmal diese Gelegenheit aufgesucht habe. Dafür bekam ich einen entsprechenden Tadel.

Als ich nach dieser Beicht die ‚Vorbereitung auf die hl. Kommunion' betete, kam ich zu dem Satz: ‚Der du gnädiglich geduldet hast, daß dir die Sünderin beim Mahle die Füße wusch mit ihren Tränen und selbige abtrocknete mit den Haaren ihres Hauptes . . .'

Dreimal hatte ich diese biblische Geschichte in der Schule lernen müssen, und jetzt erst war sie mein Eigentum. Es war alles anders gewesen, und doch war es dasselbe! Nicht wie Pharisäer blickten die Klosterschwestern auf ihre sündigen Schwestern, die am Tage in den Hütten der Laurentiusgasse lebten und in der Nacht das Kloster umschwärmten, nicht wie Pharisäer, sondern mit tiefem christlichen Mitleid, und doch über die noch unüberbrückte Kluft zwischen Gerechtigkeit und Sünde. Wenn sie gewußt hätten, daß ich in so nahe Berührung mit den Sünderinnen gekommen war, hätten sie sich eines Schauderns wohl nicht enthalten können. So etwas paßte eben nicht in das Format eines zukünftigen Priesters.

‚Es bat einer der Pharisäer Jesum, daß er mit ihm speise. Und Jesus ging in das Haus des Pharisäers und setzte sich zur Speisetafel. Und siehe, ein Weib, das eine Sünderin in der Stadt war, erfuhr, daß er in dem Hause des Pharisäers zu Tische sei. Und sie brachte ein Gefäß von Alabaster mit Salbe, stellte sich rückwärts zu seinen Füßen und fing an, seine Füße mit ihren Tränen zu benetzen und trocknete sie mit den

Haaren ihres Hauptes, — und küßte seine Füße und salbte sie mit der Salbe. Als dies der Pharisäer sah, sprach er bei sich selbst die Worte: „Wenn dieser ein Prophet wäre, so würde er wohl wissen, wer diese ist, die ihn berührte, — was sie für ein Weib ist, denn sie ist eine Sünderin!" Jesus aber hob an und sprach zu ihm: „Simon, ich habe dir etwas zu sagen." Er aber sprach: „Meister, rede." — „Ein Gläubiger hatte zwei Schuldner. Der eine war ihm 500 Denare schuldig, der andere fünfzig. Da sie aber nichts hatten, wovon sie hätten bezahlen können, schenkte er es beiden. Welcher nun liebte ihn mehr?" Simon antwortete und sprach: „Ich glaube der, dem er das meiste geschenkt hat." Und Jesus sprach zu ihm: „Du hast recht geurteilt! Siehst du dieses Weib? Ich kam in dein Haus und du gabst kein Wasser für meine Füße. Diese aber benetzte meine Füße mit Tränen und trocknete sie mit ihren Haaren. Du gabst mir keinen Kuß, sie aber hörte nicht auf, seit sie hereingekommen ist, meine Füße zu küssen. Du salbtest mein Haupt nicht mit Öl; diese aber salbte meine Füße mit Salbe. Darum sage ich dir: Ihr werden viele Sünden vergeben, weil sie viel geliebt hat; wem aber weniger vergeben zu werden braucht, der liebt auch weniger." Und er sprach zu dem Weibe: „Deine Sünden sind dir vergeben!" Da fingen die, welche mit zu Tische waren, bei sich zu sagen an: „Wer ist dieser, daß er sogar Sünden vergibt?" Er aber sprach zu dem Weibe: „Dein Glaube hat dir geholfen! Gehe hin in Frieden!'"

Nach der hl. Kommunion schrieb ich diesen Abschnitt des Evangeliums auf ein Stück Papier und legte es abends zwischen meine Fensterblumen, dorthin, wo vordem die Nachricht über die Gesundung des Mädchens gelegen hatte. Dort lag es einige Tage; dann war es verschwunden.

In jener Zeit waren die Hedwigsschwestern noch sehr arm. Sie selbst begnügten sich mit einer Kost, die gerade so reichlich war, daß die Erhaltung ihres Lebens nicht ein ganz offenbares, wohl aber ein verborgenes Wunder war. Mein immer länger werdender Körper wollte sich indes an diese Wunderordnung nicht recht gewöhnen, und meine Tante, die ganz genau wußte, ob ich satt sei oder nicht, sah sich recht sorgsam um, wo und wie sie etwa eine kleine Zulage zu der Klosterportion bekommen könnte. Da sie die Botengängerin des Klosters war, gelang es ihr öfters. Manche Leute verstanden ihr unausgesprochenes Anliegen und gaben ihr bald eine belegte Semmel, bald ein Brötchen, bald ein Stücklein Wurst. Es waren auch alles arme Leute. In jenem Winter wurden aber die Zulagen einmal ungewöhnlich regelmäßig und reichlich, schier alle zwei Tage. Einmal sagte die Tante: „Es müssen einmal abends Leute im Hofe gewesen sein, die haben gesehen, daß du von den drei Schnittchen Brot nicht satt wirst.'

Ich wurde über und über rot. Es war mir klar: Die beiden Mädchen sorgten in dieser Weise für mich. Aber mit ihrem Sündengelde!

‚Tante, nimm das nicht mehr an!'

Tante Agnes erwiderte aber: ‚Du mußt dich deiner Armut nicht schämen!'

Da tat es mir leid, ihr die Freude an diesen Gaben zu nehmen, — und ich hätte wohl auch sonst nichts Genaueres verraten mögen.

Als das Frühjahr kam, wurde Tante Agnes krank und mußte in einer der Krankenstuben des Klosters verpflegt werden. Ich war darum auch nachts allein in meinem Stüblein. Ein altes Dienstmädchen des Klosters besorgte früh und am zeitigen Abend das Zimmer und brachte mir auch das Essen.

Eines Abends klopfte es an meine Tür. Ich meinte, es sei wohl dieses Dienstmädchen, die etwas vergessen hätte, und öffnete. Da waren auch schon die beiden Mädchen von der Laurentiusgasse in der Stube und sagten: ‚Laß uns! Sei still, wir tun dir nichts!'

Ich hätte auch kaum widersprechen können, so erschrocken war ich.

‚Wir wollen heute nacht bei dir bleiben und dir dienen. Es weiß niemand etwas davon.'

O heiliger Thomas von Aquin, den ich damals hoch verehrte — sein geweihter Gürtel war mir von einer Klosterschwester zum Schutz der Keuschheit geschenkt worden; ich hatte ihn aber nicht umlegen mögen, da ich außer dem Leinenhemde am Körper nichts leiden konnte, — du hättest ein brennendes Scheit genommen und die beiden Dirnen zum Teufel gejagt. Ich aber war so weichlich und feige, daß ich nicht einmal den Gärtner rufen mochte, der über mir wohnte. Ich sagte bloß: ‚Das geht doch nicht! Wenn das jemand hörte!'

Und die beiden Mädchen baten so demütig. Kein unheiliges Feuer brannte in ihren Augen.

Wieder sagte ich: ‚Was wollt ihr denn eigentlich? Ich brauche doch gar keinen Dienst!'

‚Wir möchten dir die Füße waschen und das Bett zurecht machen und bringen auch noch etwas zum Essen. Wir wollen doch wie die Sünderin im Evangelium sein. Wir sind heute die letzte Nacht in Breslau, wir haben Arbeit in Brieg angenommen, wir wollen morgen früh mit dem ersten Zuge fortfahren. Laß uns bei dir!'

‚Da muß ich den Gärtner rufen!' — und wollte rasch zur Tür. Mein Gott, waren das Katzen! Da hatte die eine, deren Namen ich auch jetzt noch nicht weiß, schon den Schlüssel umgedreht und an sich gerissen. ‚Mach keinen Ärger und laß uns diese einzige Freude. Wir tun dir nichts und wissen, daß du uns auch nichts tust!'

‚Ich fürchte mich auch nicht vor euch. Ich will aber mit Dirnen nichts zu tun haben!'

Da trat die Blaschke Liese nahe an mich heran und sagte: ‚Hat Jesus auch so zu der Sünderin gesprochen? Du willst doch einmal wie Jesus sein! Du bist doch so zu uns gewesen!'

‚Da macht, was ihr wollt! Ich muß aber noch Schularbeiten machen. Stört mich nicht!' — und setzte mich an meinen Tisch, stützte die Stirn in die beiden Hände und begann zu lernen. Die Mädchen setzten sich geduldig auf den Stuhl und die Fußritsche meiner Tante.

Ewig kann man nun den Kopf nicht in die Hände stemmen, und auch meine Schularbeiten gingen zu Ende. Da kam das jüngere Mädchen zu mir, nahm mir die Hände von der Stirn und sagte: ‚Sei jetzt vernünftig! Du kannst uns doch sicher manches sagen, was wir brauchen können. Wir wollen doch jetzt ordentliche Mädchen sein. Wir haben den ganzen Winter über schon genug ausgestanden!‘

Da wurde es ganz frei in mir. ‚Es ist wahr,‘ sagte ich, und nun kamen einige Stunden, die wohl zu den heiligsten meines Lebens zählen für alle, denen Menschenliebe im Namen Jesu heilig ist. Ich möchte am liebsten nicht davon erzählen. Denn was wir sprachen und taten, steht so sehr außerhalb des gewöhnlichen, alltäglichen Geschehens, daß es selbst in einem Roman wie eine unwahrscheinliche Erfindung wirken müßte. Ein siebzehnjähriger Gymnasiast wird als Träger des Göttlichen mit scheuer Ehrfurcht und andächtiger Liebe umgeben; Straßendirnen werden engelgleiche Wesen, heilige, demütig dienende Frauen, Fragerinnen nach Gottes tiefster Barmherzigkeit.

‚Ist das wahr, was du uns von der Sünderin aufgeschrieben hast?‘ fragte die Blaschke Liese.

‚Habt ihr denn keine Bibel gelernt?‘

‚Ich meine, ob du es für wahr hältst, so daß du auch so denkst. Das Gelernthaben und das Glauben, weil man gelernt hat, ist doch noch etwas anderes als das Wahrhalten und Wahrmachen.‘

Ich war überrascht durch diese Unterscheidungen und fragte das Mädchen, woher sie das habe. Sie wollte aber nicht mit der Sprache heraus, jedoch schien es mir, als ob sie aus sehr gutem Hause käme. Ich antwortete also: ‚Freilich glaube ich, daß die Erzählung des Evangeliums wahr ist und daß Jesus so gütig gegen die Sünderin war. Ich selbst habe mich aber immer vor solchen Mädchen geekelt und gefürchtet.‘

‚Du hast mir aber keinen Vorwurf gemacht, sondern nur gefragt, ob ich — mein Kindlein lieb gehabt hätte. Daran habe ich erkannt, daß du ein Mensch bist, der wirklich an Jesus glaubt. Du warst bisher der einzige, der so zu mir sprach, — und du hast mich dadurch gerettet.‘

Ich wollte nun den feigen Versuch machen, solchen Jesusglauben in mir zu verdecken, indem ich anfing: ‚Ach, das ist bloß so gekommen.‘ Aber das jüngere Mädchen unterbrach mich: ‚Wir wollen ihn doch einmal richtig bedienen. Wir wollen doch ein Abschiedsmahl mit ihm halten.‘

Und sie packte auch gleich ein Bündlein auf, brachte eine weiße Serviette, entfaltete sie und legte sie auf den Tisch, indem die andere meine Bücher und Schreibgeräte sorgfältig beiseite trug. Dann stellte sie eine kleine Karaffe auf den Tisch und hüllte aus weißem Papier drei große, reichlich belegte Semmeln.

‚Woher habt ihr dies? Habt ihr dies mit eurem Sündengeld gekauft?‘

‚Hat Jesus im Evangelium gefragt, ob die Sünderin die kostbare Salbe mit ihrem Sündengelde bezahlt habe? Aber sei nur unbesorgt! Wir haben seit dem Herbst kein Geld mehr mit Sünden verdient!‘

Ich spielte eine schlechte Rolle als Nachahmer Jesu. Die Mädchen freuten sich, daß sie das Evangelium besser verständen als ich.

‚Da du dir doch die Füße nicht waschen läßt, dürfen wir dir doch wenigstens Wasser eingießen zum Hände waschen. Du hast dich ja mit deinen alten Büchern und deiner Tinte schmutzig gemacht!‘

Sie taten, als ob sie bei mir daheim wären, öffneten den Waschtisch, gossen Wasser hinein. Seife und Handtuch nahmen sie aber aus ihrem Bündel.

‚Seit wann habt ihr denn das Waschen gelernt? Im Herbste sahet ihr so aus, als ob ihr euch nie gewaschen hättet!‘

‚Das haben wir alles bei dir gelernt, denn wir hatten es wirklich schon vergessen. Du hättest eben deine Fenster besser verhängen sollen, wenn wir nicht soviel von dir lernen sollten!‘

Ich wusch mir Gesicht und Hände, wie in Hoffnung, aus einem ganz sonderbaren Traume aufzuwachen. Aber die Mädchen waren immer noch da. Sie reichten mir das Handtuch und die Bürste, rückten mir Rock und Kragen zurecht und taten betulich und sagten immer wieder: ‚Wir haben doch heute unseren schönsten Abend!‘ Durch ihre unglaubliche Kindlichkeit befreiten sie mich von den letzten Beklemmungen und Ängsten, die noch in meiner Seele aufstiegen.

‚Ihr seid wohl zur hl. Beicht gewesen?‘

‚Warum?‘

‚Sonst könntet ihr doch nicht so gut und so fröhlich sein!‘

‚Wir sind doch — nicht katholisch!‘

‚Da wollt ihr mit mir nur Spaß treiben?‘

Jetzt wurden sie wieder ganz ernst und baten mich, am Tische Platz zu nehmen. Sie rückten den Stuhl aber ein wenig zur Seite, und als ich mich niedergesetzt hatte, sprach die Älteste: ‚Wir wollen dir jetzt alles sagen, was wir Böses getan haben. Wenn du dann Priester sein wirst, dann wirst du für uns beten, damit uns Gott unsere Sünden verzeihe.‘

Und ehe ich Einspruch erheben konnte, berichteten sie mir genau, wie sie das Glück ihrer Kindheit verloren hätten, wie sie durch Reue und Trotz auf den Weg der Sünde gekommen wären. Bild für Bild enthüllten sie, eine der anderen helfend, dann sie wußten alles voneinander. Und weinten und schluchzten und schwiegen, bis die Jüngere plötzlich aufstand und rief: ‚Gott sei Dank, jetzt ist alles vorüber! Komm, Liese, sei wieder froh!‘

Und sie umarmten und küßten sich und lachten und weinten und lachten. Ich hatte nur ganz im stillen sagen können: ‚Barmherziger Jesu, der du gnädiglich geduldet, daß dir die Sünderin beim Mahle die Füße wusch und sie abtrocknete mit den Haaren ihres Hauptes . . .‘

Die Mädchen hatten alles getan, was sie in ihrem damaligen Zustand tun konnten, um vor Gott gerechtfertigt zu werden. Sie hatten Glauben, sie hatten Liebe zu Jesus, dem Sünderheiland, sie hatten ihre

Sünden bekannt und hofften auf mein künftiges Priestertum. Ihr Frohlocken war die Antwort auf die Verzeihung Gottes. Ich sagte ihnen: ‚Ich wünsche, ihr wäret katholisch und könntet morgen früh, noch ehe ihr nach Brieg fahret, aus dem Munde eines Priesters erfahren, wie lieb euch der Herrgott hat!‘

Sie sahen mich groß an, fragten aber bloß: ‚Magst du jetzt mit uns essen?‘

Alles hatten sie durch meine Fenster beobachtet, auch wo meine Tante ihr dürftiges Eß- und Trinkgeschirr aufbewahrte. Liese ging sogleich nach dem Schränkchen und holte einige Messer und Gläser. In der Karaffe war ein Viertelliter guter, süßer Wein. Wir aßen nun und tranken mit vieler Freude. Die drei Semmeln und der Viertelliter Wein waren wie ein großes, reiches Gastmahl Gottes.

Wenn ich jemals gespürt habe, daß der Heilige Geist meine Seele erfüllte und zum Reden zwang, so war es damals. ‚Ihr habt mich,‘ so begann ich, ‚so umdient und verehrt wie die Sünderin den Heiland. Ihr kommt mir jetzt wie Jüngerinnen vor, obwohl ich noch gar nicht Meister bin. Versprechet mir, daß ihr morgen in die Welt hinausgehet und in der Liebe Jesu alle so gut machet, die wie ihr die Liebe Jesu suchen!‘

Und die geistesrasche Liese antwortete: ‚Da du noch nicht Meister bist, in uns aber nun wahrhaftig der Meister wohnt, so haben wir auch einen Auftrag und eine Bitte an dich: Im Nachbarhause, die zweite Tür von hier aus, oben unter dem Dache, da wohnt ein Weichensteller, der infolge eines Unglücks ganz krank und verzweifelt ist. Den haben wir in letzter Zeit oft besucht und haben ihm das allererste Vertrauen auf Jesus beigebracht. Jetzt müssen wir ihn aber doch verlassen — und du mußt ihn besuchen und ihn heilen! Wir haben ihm versprochen, daß wir einen wirklichen Jesus zu ihm schicken wollen.‘

‚Aber Kinder,‘ so kam es aus meiner immer noch kleingläubigen Seele, ‚ihr seid doch wirklich verrückt! Ihr habt ein ganz protestantisches Gerede mit eurem Jesus!‘

‚Ach nein,‘ lachte Liese, ‚wir haben ihm auch gesagt, daß du ein ganz armseliger Gymnasiast bist, der nicht einmal genug zu essen hat, aber auch, daß du beinahe so gut bist wie Jesus. Er denkt nämlich, daß er wegen falscher Weichenstellung zu Zuchthaus verurteilt wird, und hat vor lauter Schreck und Angst über den verunglückten Zug wochenlanges Fieber und einen Ausschlag über den ganzen Kopf bekommen, daß er aussieht wie ein Aussätziger. Wehe dir, wenn du ihn nicht gesund machst; denn er ist ganz gewiß unschuldig!‘

Glaube und Hoffnung reden manchmal ganz unwahrscheinlich und unvernünftig. Ich glaubte nun, eine gute Figur zu machen, wenn ich ganz vernünftig und nüchtern fragte: ‚Was habt ihr ihm denn sonst noch alles vorgeredet?‘

Liese antwortete: ‚Der Mann kann nur durch Hoffnung wieder gesund werden, weil er durch Verzweiflung krank geworden ist. Darum habe ich ihm erzählt, daß Jesus einmal zu dem Hause eines Sünders kam. Das war aber freilich kein Weichenstellerhaus, sondern ein Zollhaus, also doch etwas Ähnliches. Da saß der Zöllner drin und guckte heraus. Alle Menschen, die vorbei kamen, sagten: Das ist auch so ein Sünder, ein Gottverlassener! Als aber Jesus mit seinen Jüngern vorbeikam, schaute er ganz gütig und liebreich zum Fenster hinein, so daß es den Zöllner ganz warm überlief, und Jesus sagte einfach: ‚Folge mir nach!' Da vergaß der Zöllner alles, was er hatte, alle seine Habe und alle seine Schande, und folgte bloß dem Heiland nach!'

‚Ja,' mischte sich die Jüngere ein, ‚darauf ist sie gekommen, als wir den Plan faßten, einmal mit dir zu essen. Da sagte ich: Der wird doch nicht mit ein paar Dirnen von der Laurentiusgasse essen. Die Liese aber kann die Bibel wie ein Pastor, und sagte gleich, Jesus habe auch mit Sündern gegessen.'

Liese wäre für dieses ganze Buch geeignet. Denn manchmal weiß ich wirklich nicht, wie ich die Glocken des alten heiligen Evangeliums in das Schellengeläut meines armseligen neuen Evangeliums hineinläuten lassen soll, so daß es wenigstens ein ganz wenig dazu paßt. Liese hätte es immer gewußt. Sie sagte auch jetzt gleich die Bibelstelle her:

‚Und es begab sich, daß er, nämlich der Herr Jesus, zu Tische saß in seinem Hause, nämlich des Zöllners Levi, den wir jetzt Matthäus nennen. Da setzten sich viele Zöllner und Sünder zu Tische mit Jesus und seinen Jüngern. Denn ihrer waren viele, die ihm nachfolgten. Und die Schriftgelehrten und Pharisäer, da sie sahen, daß er mit den Zöllnern und Sündern aß, sprachen zu seinen Jüngern: „Warum isset und trinket er mit den Zöllnern und Sündern?" Da das Jesus hörte, sprach er zu ihnen: „Die Starken bedürfen keines Arztes, sondern die Kranken. Ich bin gekommen zu rufen die Sünder zur Buße, nicht die Gerechten."'

Diese letzten Worte sprach Liese mit erhobener Stimme. Dann deckte sie ihr Gesicht mit den Händen zu und weinte wohl. Es war eine Zeitlang ganz still in meinem Stüblein. Dann zupfte die Jüngere ihre Gefährtin am Ärmel und bat: ‚Sag doch auch das vom Bräutigam und vom Herrn des Sabbaths.' Und zu mir gewendet, fuhr sie fort: ‚Du mußt unser geistiger Bräutigam sein. Du mußt auch einmal so frei und herrlich predigen wie Jesus, daß der Sabbath und alle irdischen Einrichtungen nur zur Rettung und nicht zur Verurteilung der Menschen eingerichtet seien!'

‚Und die Jünger Johannis und der Pharisäer fasteten viel; und es kamen etliche, die da sprachen zu ihm: „Warum fasten die Jünger Johannis und der Pharisäer, und deine Jünger fasten nicht?" Und Jesus sprach zu ihnen: „Wie können die Hochzeitsleute fasten, dieweil der Bräutigam bei ihnen ist? Alsolang der Bräutigam bei ihnen ist, können sie nicht fasten. Es wird aber die Zeit kommen, daß der Bräutigam von ihnen genommen wird, dann werden sie fasten."'

Augustin Kolb / St. Elisabeth



Das jüngere Mädchen hatte sich neben mich auf den Boden gekauert und lehnte ihren Kopf an meine Knie. Als ich aber aus Ängstlichkeit ein wenig abrückte, begnügte sie sich mit dem Stuhlbein als Stütze und sagte: ‚Jetzt das von der neuen Zeit!‘ Liese gehorchte:

‚„Niemand flickt einen Lappen von neuem Tuch an ein alt Kleid; denn der neue Lappen reißt doch vom alten, und der Riß wird ärger. Und niemend fasset Most in alte Schläuche; anders zerreißt der Most die Schläuche und der Wein wird verschüttet und die Schläuche kommen um; sondern man soll Most in neue Schläuche fassen.“ Und es begab sich, da er wandelte am Sabbath durch die Saat, und seine Jünger fingen an, indem sie gingen, Ähren auszuraufen. Und die Pharisäer sprachen zu ihm: „Siehe zu, was tun deine Jünger am Sabbath, das nicht recht ist?“ Und er sprach zu ihnen: „Habt ihr nie gelesen, was David tat, da es ihm not war und ihn hungerte, samt denen, die bei ihm waren? Wie er ging in das Haus Gottes zur Zeit Abjathars, des Hohenpriesters, und aß Schaubrote, die niemand dürfte essen denn die Priester, und er gab sie auch denen, die bei ihm waren?“ Und er sprach zu ihnen: „Der Sabbath ist um des Menschen willen gemacht, und nicht der Mensch um des Sabbaths willen. So ist des Menschen Sohn ein Herr auch des Sabbaths.“‘

Mich schläferte, denn es war schon lange nach Mitternacht. Ich wollte den Mädchen sagen, sie sollten in meiner Stube bleiben und ein wenig schlafen, mich aber sollten sie in den Schuppen nebenan gehen lassen. Ich sagte wohl auch etwas Ähnliches, aber ich konnte nicht aufstehen, die Mädchen kauerten auf dem Fußboden und lehnten sich aneinander und schwiegen und redeten und schwiegen wieder. Dann war ich bei dem Weichensteller im Nebenhause. Er hatte einen großen Grind über das ganze Gesicht, und es waren lauter Säulen ringsum, es war ein Tempel, es war im Dom, und ganz hinten unterm Sängerchor beim Franziskanerbeichtstuhl stand der Zöllner mit dem Grind im Gesichte. Da fuhr mir das jüngere Mädchen mit dem nassen Handtuch übers Gesicht und sagte: ‚Du mußt noch ein wenig aufpassen, denn wir sind noch nicht satt. Fang nochmal an, Liese!‘

Liese faßte mich bei der Hand und sagte: ‚Versprich es mir jetzt, daß du morgen schon zu dem kranken Weichensteller gehst. Er hat schon angefangen, auf Gottes Barmherzigkeit zu vertrauen, aber das Lichtlein löscht immer wieder aus.‘

Und ich war trotz des nassen Handtuches gleich wieder im Tempel von Jerusalem, und die beiden Mädchen kamen in weißen Kleidern und brennenden Kerzen, und ich saß in der Neu-Gersdorfer Kirche und fühlte, daß der neue Tuchfleck von Fräulein Rosel schon wieder von meinen Sonntagshosen abriß, und ich mußte in den zerrissenen Hosen durch ganz Breslau gehen; denn ich fand nicht mehr nach Hause.

Da klopfte es an meine Tür. ‚Joseph!‘ Es war das alte Dienstmädchen vom Kloster; sie brachte das Frühstück. Es war lichter Tag, ich stellte

auch fest, daß ich, fürsorglich zugedeckt, im Bette lag und die hl. Messe verschlafen hatte. Auf! In fünf Minuten muß ich schon unterwegs zum Gymnasium sein. Haben mir die Mädchen ein Schlafpulver eingegeben? Ich war so frisch und munter, daß mir das Herz im Leibe lachte. Will doch sehen, ob sie etwas mitgenommen haben! Nein, es lag alles an Ort und Stelle. Aber aufgeräumt hatten sie. Kein Schnitzlein Papier, kein Stäublein war zu sehen. Auf dem Tische lag ein zusammengefaltetes Blatt mit der Aufschrift: ‚Für den Herrn Weichensteller M. R.' Ich steckte es in eines meiner Schulbücher und wollte es in der ersten Pause revidieren.

Wir trieben in der ersten Stunde lateinische Grammatik, die ich sonst eigentlich recht gern hatte. Aber mir war es, als ob ich doch schon ein alter, reifer Mann gewesen wäre und nun plötzlich wieder auf der Schulbank sitzen müßte. Ich war doch mitten im Leben gewesen und konnte mich jetzt nicht ins Leben hineinfinden. War denn das überhaupt Leben, diese lateinische Grammatik? Da war doch der gestrige Abend ein anderes Leben gewesen! Hatte ich bis dahin überhaupt gelebt? War nicht alles eitel Spiel gewesen, selbst meine Religion? Ich sehnte mich nach der ersten Pause, und als sie kam, lehnte ich mich an den alten Brunnen des Schulhofes, eines früheren Klosterhofes, und faltete begierig das Papier für den kranken Weichensteller auf. Ich meinte, es sei ein tröstender Abschiedsbrief der beiden Mädchen an den unglücklichen Mann. Es stand aber folgendes darin geschrieben: ‚Jesus sagte aber zu etlichen, die sich selbst vermaßen, daß sie fromm wären, und verachteten die anderen, ein solch Gleichnis: Es gingen zween Menschen hinauf in den Tempel zu beten, einer ein Pharisäer, der andere ein Zöllner. Der Pharisäer stand und betete bei sich also: „Ich danke dir, o Gott, daß ich nicht bin wie andere Leute, Räuber, Ungerechte, Ehebrecher oder auch wie dieser Zöllner. Ich faste zweimal in der Woche und gebe den Zehnten von allem, das ich habe." Und der Zöllner stand von Ferne, wollte auch seine Augen nicht aufheben gen Himmel, sondern schlug an seine Brust und sprach: „Gott, sei mir Sünder gnädig!" Ich sage euch: „Dieser ging hinab gerechtfertigt in sein Haus vor jenem. Denn wer sich selbst erhöht, wird erniedrigt, und wer sich selbst erniedrigt, der wird erhöht werden." Elisabeth Blaschke und ihre neue Schwester sind sehr glücklich geworden, und der kranke Herr M. R. wird auch sehr glücklich werden.'

### 9. Der kranke Weichensteller.

Erinnerungen verweben sich. Losgerissen von ihrem ursprünglichen Zusammenhange, gleiten die Fäden durch die Spätsommerluft, legen sich dem Wanderer über Stirn und Brust, zerteilen sich, verknüpfen sich, überspinnen Weg und Steg. Wie soll ich im Spätsommer noch wissen, welche Fäden ich mit dem Weichensteller auf der Laurentiusgasse gesponnen habe, da ich unterdes bei so vielen anderen Kranken saß und mit ihnen von alledem redete, was Jesus den Kranken getan!

Ich hatte immer große Freude an alten, gebrechlichen Häusern, besonders an solchen, die wieder aus alten, gebrechlichen, wenn auch ursprünglich stolzeren Häusern zusammengebaut waren.

Das Nachbarhaus hatte zwei Türen. Die eine sah aus wie eine Stalltür, die andere mußte von einem Schlosse stammen, denn sie war mit dürftigen Resten von Barockornament und einer verstümmelten Baronenkrone geschmückt, aber, damit sie sich in die kleineren Verhältnisse einpasse, unten und oben und an der Angelseite mitten durch Ornament und Fuge beschnitten. Die Treppe, auf der ich zu dem Dachstüblein des Weichenstellers emporschritt, hatte dreierlei verschiedene Stufen, darunter einige sehr fein profilierte, so daß man die Beine beim Aufstieg ebenso sorgsam stellen mußte wie ein Weichensteller die Schienenweiche. Die Tür des Weichenstellers hatte offenbar einmal die Geheimnisse eines Gartenpavillons verschlossen, denn in ihre Blindglasscheibe war eine sehr sommerlich gekleidete Flora mit einer großen Düte voll Blumen eingeätzt.

Die Frau des Weichenstellers öffnete mir die innen angehakte Tür. Sie war ganz Auge, ich sah an ihr nur Auge, so wie das Auge ist, wenn auf einmal der Gendarm oder der Gerichtsvollzieher davor steht, sich aber plötzlich in eine Dame vom Vinzenzverein verwandelt. Wie die Frau bekleidet war, kann ich nicht sagen; es lohnt sich nicht, es war entschieden zu wenig, und das wenige zu formlos und zu schmutzig. Sie hatte eben die Dielen gewaschen und hielt den feuchten Wischhader über die Brust.

‚Man soll sehen und nicht sehen', hatte mir mein Beichtvater für den Bereich der modernen Malerei und Plastik als Regel gegeben. Darum entschied ich mich dafür, in diesem Falle nicht zu sehen, sondern nur zu sagen: ‚Ich wollte einmal sehen, wie es Ihrem Manne geht, und ich sollte auch einen Zettel von dem Fräulein Elisabeth Blaschke abgeben.'

Jenseits der überschwemmten Dielen stand ein Bett. Als ich hinsah, ging es mir schier wie dem Rotkäppchen in der Fabel: Ich dachte zuerst, es läge eine alte, verschrumpelte Großmutter im Bett, mußte aber erkennen, daß es der Wolf oder vielmehr ein noch viel häßlicheres Tier sei. Ein einziger Grind in Napfkuchenform lag dort, wo sonst zwischen den Wulsten des Kopfkissens und der Zudecke der Menschenkopf liegt. Oben wuchsen Menschenhaare heraus, etwas weiter unten waren zwei Löcher, in deren Tiefe es funkelte; dann kam eine ungefähr nasenartige Erhöhung und dann ein Spalt mit schönen, roten Lippen und frischen, weißen Zähnen. Das Bettzeug war auch ganz frisch und weiß.

Jetzt bewegte sich eine Hand, die sich aus dem Gebett herauswühlte, auf mich zu, und schon lag auch meine Hand darin wie ein gefangener Vogel, währenddes sich mein Magen schier umkehrte vor lauter Übelkeit. So weichlich und feige wird man in dieser Zeit, in der alles Krankheitselend fürsorglich in den Krankenhäusern eingeschlossen wird, während es früher die Straßen und die Kirchenportale zu einer Predigt der menschlichen Hinfälligkeit und des heroischen Opfermutes machte, so daß mancher ein Held der Liebe wurde, wenn er vorbeigehen wollte.

‚Was macht denn die gute, gute Liese? Seh'n Sie, so schön hat sie mir das Bett gewaschen und gemangelt! Ist sie denn wirklich fort?' Ich begann, von der letzten Nacht zu erzählen, las dem Kranken auch den Zettel mit dem Evangelium vom Pharisäer und Zöllner vor, dachte aber dabei fortwährend darüber nach, ob nicht mein Tugendeifer schuld daran war, daß dem Elenden seine treue Pflegerin verloren gegangen. Man soll die Sünder nicht um der Tugend willen voneinander trennen, solange sie sich die höchste und alle anderen umschließende Tugend barmherziger, helfender Liebe erweisen. Die beiden Gruben mit den funkelnden Tiefen füllten sich mit Tränen, so daß ich auf einmal die Lüge sagte: ‚Die Blaschke Liese hat mir gesagt, daß sie bald einmal wiederkommt.'

Für solche Lügen scheint Gott die Gewähr zu übernehmen; er erfüllt die darin liegende Prophezeiung. An einem der nächsten Sonntage kam Blaschke Liese tatsächlich von Brieg her gefahren, nur um einige Stunden bei ihrem kranken Freunde zu sitzen. Aber der Kranke verstand meine Worte anders und sagte: ‚Ja, ja, sie hat mir's versprochen: Ich werde Ihnen einen anderen Tröster senden, hat sie gesagt. Sie ist doch evangelisch, und da denkt sie, da Sie katholisch sind, könnten Sie mir alles noch besser sagen.'

‚Wollen Sie nicht einmal einen katholischen Geistlichen mit den heiligen Sakramenten kommen lassen?' fragte ich ihn, weil ich mir dachte, daß dies so richtig sei. Aber schon kam die Frau an mich heran, griff mich an der Schulter und stieß hervor: ‚Reden Sie nicht davon, sonst bekommt er wieder einen Anfall!'

Der Kranke hatte sich abgewendet und sprach für sich: ‚Die gute Liese sagte, er werde reden wie Jesus, der Freund der Sünder und der Zöllner, und werde mich gesund machen. Und jetzt will er mir bloß einen Geistlichen aufreden!'

‚Ich dachte, weil die Geistlichen Stellvertreter und Diener Jesu sind,' sprach ich, um meine Voreiligkeit wieder gut zu machen.

Da erklärte die Frau, es sei schon ein Geistlicher dagewesen, aber er habe bei der Ölung die Stirn nicht berühren mögen wegen des Ausschlags und habe ihm auch nicht die Hand auf den Kopf legen mögen. ‚Das müssen Sie dem Herrn nicht so übel nehmen, er konnte vor Mitleid nicht,' log ich wieder und faßte nun den Mann an den Schultern, beugte mich nieder zu ihm, und in aufwallendem Trotz gegen den dummen Ekel küßte ich die grindige Stirn, legte dann meine Hand auf das struppige Haar, so daß er es fühlen mußte, und sprach: ‚Ich will auch einmal Geistlicher werden. Lassen Sie sich von mir so segnen, als ob ich es schon wäre.'

Jetzt ging das stille Weinen des Mannes in ein heftiges Schluchzen über. Er ergriff jetzt meine beiden Hände und sprach: ‚Davon könnte ich gesund werden.'

Ich hatte mich als Junge immer geschämt, etwas nicht anrühren zu mögen, etwa eine geifrige Schnecke oder eine eklige Kröte oder einen borstigen Wurm. Und es hatte mir keine Ruhe gelassen, bis ich den Ekel überwand.

Was Gottes Hand geschaffen hat, muß auch meine Hand berühren mögen, so hatte ich mir immer selber befohlen. Aber es ging mir immer sehr an die Magennerven. Diesmal war von solcher Berührung mein ganzes Wesen umgewandelt. Man muß erst etwas küssen, dann ist man ihm mit Leib und Seele verfallen. Umgekehrt kann ein solcher Kuß auch das Wesen des anderen so sehr verwandeln, daß neues Leben und neue Gesundheit in ihm entsteht.

‚Sagen Sie mir, daß ich wieder gesund werde! Liese Blaschke hat mir versprochen, Sie werden oft zu mir kommen und mir immer erzählen, wie Jesus die Kranken heilte — bis ich wieder gesund werde. Ich möchte einmal von einem Kranken hören, der so häßlich war wie ich. Aber Liese sagte mir, ich sei gar nicht häßlich. Sagen Sie: Gibt es nicht einen solchen Kranken im Evangelium? Ich kann mich doch so erinnern!'

Es war ein Glück für dieses Buch, daß es sich so traf, denn ich hätte sonst eine große Lücke lassen oder allzuviel aus meiner späteren priesterlichen Tätigkeit hier an unrechter Stelle einweben müssen. So aber erlebte ich schon als ganz ungeistlicher Sekundaner mit dem kranken Weichensteller innerhalb von drei Wochen das ganze Wunderwirken Jesu.

Und es war ein Glück für mich, daß ich in den letzten Ferien meines Großvaters verbotene Bibel mit nach Breslau gebracht hatte, so daß ich mich auf meine Krankenbesuche gut vorbereiten konnte. Es war ja alles so wunderbar, daß es sich für ein modernes Buch gar nicht paßt. Aber vielleicht gibt es auch eine Vorsehung für zukünftige Bücherschreiber, für die ja sonst schlecht genug gesorgt ist.

Die Frau hatte unterdes die Dielen soweit abgetrocknet, daß wir nicht mehr die Illusion haben konnten, etwa am See Genezareth oder am Teich Bethesda zu weilen. Sie hatte sogar feinen Odersand aufgestreut, so daß wir eher denken konnten, bei Jesus in der wunderreichen Wüste zu weilen. Auch hatte sie sich soweit angezogen, daß sie des Wischhaders nicht einmal mehr zur Bedeckung ihres Körpers bedurfte. Sie und ihre Stube sahen im Verein mit dem frisch gewaschenen Bette sogar ein wenig sonntäglich aus. Sie zog mich beiseite und sagte: ‚Sie müssen dem Manne immerfort erzählen, so daß er nicht mehr an das Eisenbahnunglück und an den Prozeß denkt.'

‚Prozeß?' fragte ich.

‚Ja, sie haben ihn doch schon in zwei Instanzen verurteilt. Jetzt hängt's bei der letzten. Und da hält er es nicht mehr aus, obwohl er unschuldig ist. Glauben Sie, er ist wirklich unschuldig, denn er hat nie getrunken und nahm immer bloß Kaffee mit in den Dienst. Gehen Sie und reden Sie, damit er wieder etwas zu denken hat. Das Denken macht gesund.'

Da ging ich wieder zu dem Kranken und setzte mich an den Rand seines Bettes. Er zog die Beine zur Seite, damit ich gut sitzen könne. ‚Ich kann aber', begann ich, ‚die Evangelien nicht so gut auswendig wie die Liese. Aber das von dem häßlichen Kranken weiß ich noch ein wenig. Das war ein Aus-

sätziger in einer Stadt. Der hatte aber nicht bloß das Gesicht so böse, sondern den ganzen Körper. Ich habe einmal eine Photographie von einem solchen Unglücklichen gesehen. Das war von oben bis unten lauter Elend und Jammer. Er hatte nicht einmal mehr richtige Finger, sondern nur noch Stumpen. Da sind Sie ein ganz gesunder Mann dagegen.'

,War der aus dem Evangelium auch so elend?'

,Ja, das Evangelium sagt, es war ein Mann voll Aussatzes.'

,Da kam Jesus zu ihm und küßte ihn?'

,Das weiß ich nicht. Aber als er Jesus sah, fiel er auf sein Angesicht und sprach: Herr, wenn du willst, so kannst du mich reinigen. Da erbarmte sich Jesus seiner, streckte seine Hand aus — ich tat nun unwillkürlich dasselbe —, rührte ihn an und sprach zu ihm: Ich will, sei gereinigt! Und als er gesprochen hatte, wich sogleich der Aussatz von ihm, und er war rein.'

Jetzt fuhr der Weichensteller mit der Hand an sein Gesicht und sagte: ,Ich glaube, der Grind geht schon los.' Ich hielt aber sogleich die Hand ein: ,Lassen Sie, das muß langsam abheilen!'

Der Kranke erschrak. ,Sehen Sie,' so suchte ich ihn zu beruhigen, ,Jesus will so etwas Auffälliges gar nicht. Es soll alles seinen natürlichen Verlauf gehen. Er war darum auch auf den Aussätzigen böse und schalt ihn: Rede nicht gleich zu allen davon, sondern gehe hin, zeige dich dem Priester und opfere für deine Reinigung, was Moses befohlen hat, ihnen zum Zeugnis.' Auch die Frau war herangekommen und sagte: ,Nein, wenn das besser wird, müssen wir es gleich allen sagen. Da sieht man doch, daß du unschuldig bist, wenn uns der Herrgott hilft!'

Ich sah noch gar nichts vom Besserwerden und fürchtete mich, daß die armen Leute enttäuscht werden könnten. Rief darum: ,Ich bin doch kein Wundertäter und könnte nicht mehr herkommen, wenn Sie so denken. Jesus konnte auch nicht mehr öffentlich in eine Stadt kommen, weil der Geheilte die Sache überall verbreitete. Er mußte sich an öden Orten verstecken, denn er wollte zwar Barmherzigkeit üben, aber keinen Wunderglauben verbreiten. Sie fanden ihn zwar und strömten von allen Seiten zu ihm. Aber so wollte er die Religion nicht haben.'

Das von Gott und nun auch von mir heimgesuchte Ehepaar achtete kaum meiner Mahnung, sondern blieb voll froher Hoffnung. Ich verabschiedete mich nun, ich müsse noch viel Schularbeiten machen und ging in mein Klostergartenhaus zurück, nicht ganz ohne das Gefühl, wieder eine rechte Dummheit gemacht zu haben. Ich war auch noch sehr müde von der vergangenen Nacht.

* * *

Am Palmsonntag stieg ich wieder die dreierlei Stufen zu dem Stüblein des Weichenstellerpaares hinauf, wohl vorbereitet auf eine biblische Erbauungsstunde. Da ich am Gründonnerstag in die Osterferien fahren wollte, mußte ich meinem Kranken soviel Trost und Kraft bringen, daß es für drei Wochen reiche. Rein aus dem äußerlichen Grunde, daß Ostern

in der Nähe war, wählte ich die Krankenheilungen am zweiten Osterfest der Lehrzeit Jesu. Aber erst bei der Erzählung und Unterhaltung merkte ich, daß Jesus für mich gewählt hatte. Denn auf einmal erschien vor meiner Seele — der Herr des Sabbaths.

Die Frau des Weichenstellers hatte mich schon die Treppe heraufkommen sehen und wartete an der offenen Tür. Das Bild der Flora war mit einem Vorhang bedeckt. Da ich dies nicht zu merken schien, sagte die Frau: ‚Das Bild an der Tür paßt sich nicht, aber wir können doch die Scheibe nicht herausnehmen.' Sie selber hatte sich ihr bestes Kleid angezogen. Die Leute von der Laurentiusgasse haben auch ihre Sittlichkeit.

Zuerst gab es wieder ein kleines Widerstehen meines Magens gegen den Anblick des braunschwarzen Napfkuchens in den weißen Kissen. An den weißen Zähnen erkannte ich aber, daß da etwas freundlich war und zu lächeln versuchte. Und erst recht an der bleichen Hand, die sich um meine Finger krampfte.

‚Gelt, ich bin ein schlechter Wundertäter!' sagte ich zum Gruß. ‚Der Ausschlag will immer noch nicht weichen.'

‚Der muß aber schon viel kleiner sein! Weib, gib mir doch mal den Spiegel,' antwortete der Kranke.

‚Nein, nicht den Spiegel!' bat ich. ‚Ich bringe Ihnen heute eine Geschichte, die für Sie auch ein Spiegel ist.'

‚Meine Frau hat mir jetzt ein Neues Testament gekauft.' Es war ein ziemlich altes Testament, hatte zwar noch Blätter und Ecken, aber keinen Rücken mehr.

‚Ah, da haben Sie mich wohl gar nicht mehr nötig!' rief ich aus, nicht ganz ohne jede Eifersucht und Trauer.

‚O, Sie müssen mir das Evangelium predigen! Das Gelese ist nichts. Das muß man hören. Und das Weib kann auch nicht einmal gut lesen.'

Als ich aber auswendig meine Geschichte erzählen wollte, blieb ich schon bei den ersten Sätzen stecken, und ich nahm nun doch das Buch zu Hilfe.

‚Wissen Sie,' so begann ich, ‚nächsten Sonntag ist Ostern. Da kann ich nicht kommen, da ich heimfahre. Da wird aber Jesus selber bei Ihnen sein. Jesus hat das Osterfest immer besonders gern gefeiert. Es war das Hauptfest der Juden. Hören Sie, da heißt es: Hierauf war ein Fest der Juden, und Jesus ging hinauf nach Jerusalem. Es ist aber in Jerusalem der Schafteich, welcher auf hebräisch Bethsaida heißt und fünf Hallen hat. In diesen lag eine große Menge von Kranken, Blinden, Lahmen, Abgezehrten; da waren natürlich auch Leute mit Ausschlag dabei, welche die Bewegung des Wassers abwarteten. Denn ein Engel des Herrn stieg zu bestimmter Zeit in den Teich hinab, und das Wasser kam in Bewegung. Wer nun zuerst nach der Bewegung des Wassers in den Teich hinabstieg, der wurde gesund, mit welcher Krankheit er auch behaftet sein mochte. Es war aber daselbst ein Mensch, welcher seit achtunddreißig Jahren krank war.'

‚Ach, ich weiß,' mengte sich in aufwallender Freude die Frau ein, ‚der achtunddreißigjährige Kranke!'

O wunderbare Seele, die du schon in Freude ausbrichst, wenn auch nur ein einziges Wort des Evangeliums aus der Vergessenheit auftaucht!

‚Ja! Und als Jesus diesen liegen sah und wußte, daß er schon lange so war, sprach er zu ihm: „Willst du gesund werden?“ Der Kranke antwortete ihm: „Herr, ich habe keinen Menschen, der mich in den Teich brächte, wenn das Wasser in Wallung gerät. Denn ehe ich allein hinkomme, steigt ein anderer vor mir hinab. Da sprach Jesus zu ihm: „Steh auf, nimm dein Bett und gehe!“ Und sogleich ward der Mensch gesund, und er nahm sein Bett und ging. Es war aber Sabbath an demselben Tage. Da sprachen die Juden zu dem Geheilten: „Es ist Sabbath, du darfst dein Bett nicht tragen!“ Er jedoch antwortete ihnen: „Der mich gesund gemacht hat, sprach zu mir: Nimm dein Bett und gehe.“ Da fragten sie ihn: „Wer ist der Mensch, der zu dir gesagt hat: Nimm dein Bett und gehe?“ Der Geheilte aber wußte es nicht, denn Jesus war fortgegangen von dem Volke, das sich an jener Stätte aufhielt.‘ ‚So sind die Menschen!‘ seufzte die Frau Weichensteller. ‚Selbst dem Herrgott möchten sie Vorschriften machen!‘

Diesen Gedanken muß sie aus mir herausgelesen haben, und ich hätte ihn gern erörtert, fühlte aber zugleich wieder den stillen Neid und den Wunderglauben des Weichenstellers. Darum sagte ich gleich: ‚Dem Heiland kam es aber vor allem darauf an, nicht, daß der Mann gesund werde, sondern daß er nicht mehr sündige. Als der Kranke das Bett heimgetragen hatte, ging er gleich in den Tempel. Dort suchte ihn Jesus. Das müssen Sie auch machen: Sobald Sie gesund werden, müssen Sie wieder treu in die Kirche gehen. Denn dort sucht Sie Jesus. Es heißt: Darnach fand ihn Jesus im Tempel und sprach zu ihm: „Siehe, du bist gesund geworden, sündige nun nicht mehr, damit dir nicht etwas Schlimmeres begegne (nämlich der Verlust des ewigen Lebens)!“ Da ging dieser Mensch hin und verkündigte es den Juden, daß es Jesus sei, der ihn gesund gemacht habe. Darum verfolgten die Juden Jesum, weil er dies am Sabbath getan.‘

Der Weichensteller hatte seine Hände gefaltet und seinen Kopf ein ganz klein wenig zur Seite gelegt. Es schien, als wolle er rufen. Seine Frau beschäftigte sich am Ofen. Sie wollte mich zu einer Tasse Kaffee einladen. Darum las ich nun still in der Bibel weiter. Es war die Zeit des Sonntagnachmittags, da es auf den kleinen Gassen Breslaus dorfstill wird. Die Vorfrühlingssonne leuchtete sommerwarm, und alles war hinausgezogen in die Umgebung der Stadt. Ich las, und es wurde weit und ewig um mich her; ich glaubte, das allerschönste Kapitel des Neuen Testamentes gefunden zu haben: ‚Jesus und sein Vater‘. Und es zog mich in das Evangelium hinein. ‚Ich und der Vater‘, glaubte ich, könne das Kapitel heißen. Jesus ward ganz hineingetragen in mein Ich, und mein Ich war wie eins mit Jesus. Eine wunderbare Mystik hob mich über alles menschliche vernünftige Denken. Einheiten wurden, wo Zweiheiten waren. Des ewigen Vaters Arm legte sich um mich, und seine Hand hielt meine Hand. Und

es war in meiner Hand, als hätte sie die Welt gegründet und lenke sie und wirke alles, was der Vater wirkt. Und es war auf meinen Lippen, als sollte ich zum ersten Male der Welt des Vaters Wort verkünden, ganz sein Werkzeug, ganz seine Ausstrahlung, ganz sein Kind, sein Sohn, — als sollte ich die Welt überwinden, indem ich das weltliche Denken überwand und in überweltlichem Denken mit dem Vater eins wurde. Wie ein Sonnenstrahl kam dies und nahm dem armseligen Gymnasiasten auf einen einzigen Sonntagnachmittagsaugenblick alles irdische Wesen und erleuchtete alle Tiefen bis zum Urgrund, bis zum göttlichen Wesen.

Darum verfolgten die Juden Jesum, weil er dies am Sabbath getan. Jesus aber antwortete ihnen: ‚Mein Vater wirkt bis jetzt, und ich wirke auch.‘

O Jesus, ich denke, der Vater ruht am siebenten Tage? Ah, ich habe ja schon Hebräisch gelernt! Das Imperfektum steht für das Futurum, ‚am siebenten Tage ruhte er‘ heißt: ‚am siebenten Tage **wird** er ruhen‘. Ganz recht, wir müssen noch innerhalb des sechsten Tages sein, denn der Mensch ist ja gar noch nicht fertig. Darum wirkt der Vater noch. Er hat noch keinen Sonntag. ‚Und auch ich wirke,‘ sagst du, Jesus.

Auch ich wirke, Jesus, auch wenn die Menschen denken, sie seien schon fertig und dürften Sabbath feiern. Auch ich will sie in ihrer Ruhe stören und ihnen sagen: Ihr seid noch lange nicht fertig. Heiliger muß eure Persönlichkeit werden, vollkommener euer Staat, größer, herrlicher, makelloser eure Kirche!

Alles Wirken des Gottessohnes steht in Einheit mit dem Wirken Gottes. ‚Wahrlich, wahrlich,‘ sagt Jesus, ‚der Sohn kann nichts aus sich selbst tun — auch die von den Juden als Sabbathfrevel beurteilte Tat nicht —, wenn er es nicht den Vater tun sieht. Denn alles, was dieser tut, das tut in gleicher Weise auch der Sohn. Denn der Vater liebt den Sohn und zeigt ihm alles, was er selber tut, und wird ihm noch größere Werke als diese zeigen, so daß ihr euch verwundern werdet. Es kommt die Stunde, in der alle, welche in den Gräbern sind, die Stimme des Sohnes Gottes hören werden. Und es werden hervorgehen, die Gutes getan haben, zur Auferstehung des Lebens, die aber Böses getan haben, zur Auferstehung des Gerichtes. Ich kann nichts von mir selbst tun. Wie ich höre, so richte ich, und mein Gericht ist gerecht, denn ich suche nicht meinen Willen, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat. Ich habe ein größeres Zeugnis als das von Johannes, denn die Werke, welche der Vater mir gegeben, daß ich sie vollbringe, diese Werke, die ich tue, geben Zeugnis von mir, daß mich der Vater gesandt hat.‘ Die Juden trachteten nun noch viel mehr darnach, ihn zu töten, weil er nicht nur den Sabbath brach, sondern auch Gott seinen Vater nannte und sich Gott gleich machte.

Da war ein Frühjahrsgewitter heraufgezogen, so schnell und urgewaltig. Ein Blitzschlag zuckte an dem kleinen Giebelfenster vorbei. ‚O Jesus!‘ rief der Kranke, aufgeschreckt aus seinem religiösen Sinnen. Mir aber war die Gewalt des Donnerschlages nur wie eine leise Stimme vor dem Ge-

waltigen, das in meiner Seele vor sich gegangen: Der Vater, Jesu größte Offenbarung! Den Juden mußten Mordgedanken kommen. Fieberkrank mußte eine solche Offenbarung das Volk mit seinem kleinlichen, schulgemäß herabgeminderten Gottesgedanken machen. ‚Der Vater wirkt noch', obwohl sie ihn schon eingesperrt hatten in ihren engen, toten Begriff. Er lebt, und sein Leben ist der Sohn, in dem er wirkt. Er lebt, und sein Leben flutet über alle Engen und Grenzen, über Gesetz und Sabbath hinaus.

Am Herde stand ein kleiner, weißgedeckter Tisch, der einzige Tisch in der Stube. Die Frau stellte ein zierliches Porzellangeschirr darauf, von dem in goldenen Buchstaben leuchtete ‚Dem Bräutigam', ‚Der Braut'. Ich wurde nun zum Kaffeetrinken genötigt und wollte dann heimgehen. Da sagte der Weichensteller, als sei dies die Frucht seiner biblischen Erwägungen: ‚Ich glaube, es kam Jesu mehr darauf an, die Menschen vom Sabbathgebot als von der Krankheit zu erlösen. Die Blaschke Liese sagte oft: ‚Von solchen Geboten hat mich Jesus erlöst, und er hat uns nur das Gebot der Liebe gegeben.'

‚Die Blaschke Liese war evangelisch und hatte nicht immer die richtige Auffassung,' dozierte ich. ‚Jesus hat beides gewollt, Barmherzigkeit üben und eine richtige Auffassung der Gebote predigen. Aufgehoben hat er keines von den göttlichen Geboten. Er hat ihnen nur die Tyrannei genommen und eine Königin gegeben, nämlich die Liebe.'

Jetzt erinnerte ich mich daran, daß die beiden Mädchen an jenem Abend so seltsam vom Herrn des Sabbaths gesprochen hatten. Ich wollte noch einmal die Stelle vom Herrn des Sabbaths nachschlagen, versah mich aber in den Verweisungsziffern des Buches und fand eine andere Sabbathgeschichte im 12. Kapitel des Matthäusevangeliums: Jesus kam in die Synagoge der Juden. Und siehe, da war ein Mensch, der eine verdorrte Hand hatte, und sie fragten ihn und sagten: ‚Darf man auch am Sabbath heilen?', um ihn verklagen zu können. Er aber sprach zu ihnen: ‚Welcher ist unter euch, der ein Schaf hat, und wenn es am Sabbath in eine Grube fällt, selbes nicht ergreift und heraushebt? Um wieviel besser ist ein Mensch als ein Schaf? Es ist also erlaubt, am Sabbath Gutes zu tun.' Alsdann sagte er zu dem Menschen: ‚Strecke deine Hand aus!' Und der streckte sie aus, und sie wurde wieder gesund wie die andere. Die Pharisäer aber gingen hinaus und hielten Rat wider ihn, wie sie ihn ums Leben bringen könnten. Da nun Jesus dies wußte, ging er von da weg, und es folgten ihm viele nach, und er machte sie alle gesund. Und er befahl ihnen, daß sie es nicht offenbaren sollten, damit erfüllt würde, was durch den Propheten Isaias ist gesagt worden, da er spricht: ‚Siehe, das ist mein Knecht, den ich auserwählt habe, mein Geliebter, an dem meine Seele ihr Wohlgefallen hat. Ich will meinen Geist auf ihn legen, und er wird den Heiden das Recht verkünden. Er wird nicht zanken noch schreien, noch wird irgendjemand seine Stimme auf den Gassen hören. Das zerknickte Rohr wird er nicht zerbrechen und den glimmenden Docht nicht auslöschen, bis er das Recht zum Siege gebracht hat. Und die Heiden werden auf seinen Namen hoffen.'

Ich hatte erst leise für mich, dann aber, zum Bett des Kranken tretend, lauter gelesen. Der Kranke hörte nicht nur das Wort Gottes, er verkostete, er aß es. Und ich hatte das bestimmte Gefühl, daß man einem solchen Manne die Bibel nicht erklären, sondern nur darreichen müßte. Es war auch Zeit zum Heimgehen. Darum nahm ich seine Hand und sagte, ich wolle das nächste Mal nach den Osterferien wiederkommen.

‚Da soll ich allein bleiben! Wie lange?‘

Es werde wohl beinahe drei Wochen dauern.

‚Drei Wochen!‘ Der Kranke begann zu beten. ‚Da kommt das Urteil, und ich werde ins Zuchthaus müssen. O Jesus!‘

‚Sie! Schnell!‘ rief die Frau. ‚Er bekommt einen Anfall!‘

‚Da werde ich zu Ostern hier bleiben und Ihnen helfen!‘ versprach ich plötzlich.

‚Nein, das dürfen Sie nicht! Ihre Mutter, Ihr Vater . . . o Jesus!‘ Und das Elendsantlitz wurde so jammervoll, daß ich ganz erschüttert war und nicht mehr wußte, was ich in der Aufregung sprach: ‚Still, still! Ich weiß es von Jesus, vom Vater. Er wird das geknickte Rohr nicht zerbrechen und den glimmenden Docht nicht auslöschen. Ich weiß es: In zwei Wochen werden Sie freigesprochen und in drei Wochen werden Sie aus dem Bett aufstehen. Glauben Sie!‘

Mein Gott, was hatte ich getan! Prophezeit, gelogen! Ein Ruck ging durch den bebenden Körper, ein lauter Aufschrei: dann war alles still.

Ich wartete noch ein wenig. Es kam ein wildes Vertrauen über mich: Es ist gesagt, ich nehme es nicht zurück. Die Fingernägel bohrten sich in das Weiche meiner Handteller. Ich war wie im Krampf.

Da brachte die Frau ein nasses Handtuch und fuhr mir über die Stirn. Ich sah das kleine Fenster und draußen die Gasse. Die kugeligen Steine waren abgewaschen vom Gewitterregen und jeder hatte ein glänzendes Auge, aus dem mich die Sonne anleuchtete.

Jetzt sagte der Kranke: ‚Ich glaube Ihnen. Fahren Sie zu Ihren lieben Eltern, und wenn Sie wiederkommen, wollen wir glücklich sein.‘

Am selben Abend sprach eine Klosterschwester zu mir: ‚Sie werden ja ganz bleich vom vielen Studieren. Sie wachsen zu schnell. Es ist gut, daß die Ferien kommen.‘

Es gibt manche Stunde, in der man sehr schnell wächst.

(Fortsetzung folgt.)

# Katholischer Indifferentismus
## Von Ludwig Hänsel

I.

Im Oktoberheft dieser Zeitschrift ist von Otfried Eberz ein Aufsatz mit dem entschiedenen Titel ‚Katholischer Imperialismus‘ erschienen. Und ebenso entschieden wie der Titel ist der Inhalt: ein Bekenntnis zur Kirche als der ‚theokratischen‘ Macht, die mit Bewußtsein und ungebrochener Konsequenz nach der ‚Verkirchlichung‘ der Staaten, nach ihrer ‚religiös-moralischen‘ Beherrschung gestrebt habe und strebe. Auf einen großzügigen Rückblick über Aufstieg und Niedergang der kirchlichen Macht im Kampfe mit den Fürsten der mittelalterlichen Feudalstaaten und der neuzeitlichen absolutistischen und nationalen Staatsgebilde folgt eine Darstellung der jüngsten Versuche der Kurie, in der neuen parlamentarischen Staatenform (es ist nur Italien, das Land des Kirchenstaates, berücksichtigt) auf neue Weise, durch die Bildung katholischer Volksparteien, die alte Macht wiederzugewinnen. — Des Verfassers scharfe, geradlinige Art, seine festen Formeln arbeiten die Gegensätze zwischen Kirche und Staat, die sonst gern vertuscht werden, unerbittlich und prinzipiell heraus und vertreten gegen die liberalen Katholiken — das sind in seinem Sinne die Anhänger jedes ‚politisch autonomen Laizismus‘ — mit geradezu macchiavellistischer Offenheit den ‚intransigenten Katholizismus‘, eben jenen kirchlichen ‚Imperialismus‘.

Abgesehen von der eigentlich romantischen Wertverschiebung des Tag- und Nacht-Symbols ist klassische Bestimmtheit, Stil der Renaissance, harte Tagesklarheit in dieser Verteidigung der päpstlichen Politik (des ‚Nachtpols‘ des menschlichen Erdenlebens); die Sprache ist klassischer, härter, echter als in den Schriften Hermann Hefeles, die, im Stil eher an Petrarka als an Macchiavelli erinnernd, auch ihrerseits die Kirche gerade wegen ihrer imperialistischen Unerbittlichkeit, ihrer klassischen Strenge gegenüber aller individualistischen Selbstherrlichkeit, aber in mehr geistigen Dingen, in Fragen der geistigen Disziplin, wegen ihrer klaren Formgewalt gegenüber aller Dumpfheit der Naturtriebe verherrlichen; und Hefele selbst erscheint als der Romantiker einer Klassizität, die Eberz noch in ursprünglicher Form, aus ursprünglichen Gründen vertritt, während sie jener aus schließlich doch ästhetischen Gründen preist. — Diese Vorliebe für klassische Gebundenheit, für das ‚Gesetz der Form‘ (so heißt das Buch von Hefele, auf das hier besonders Rücksicht genommen wird), ist aber überhaupt die gegenwärtige Form der Romantik, seitdem die Sehnsucht nach Einfalt und Ursprünglichkeit die alten Romantiker (in Deutschland) über das Rittertum zum Germanentum und schließlich (nicht bloß in Deutschland) zur Primitivität der Negerplastik — in mehr als einer Beziehung zum ‚Rousseauismus‘ — zurückgeführt hatte. Das Wort ‚Romantik‘ ist hier in dem Sinne gemeint, in dem Fr. Schlegel sagt, ‚daß in und nach ihrem Untergang alle bodenständigen Werte romantisches Ideal der Gebildeten werden‘. Rudolf Pannwitz, aus dessen Buch ‚Die Krisis

der europäischen Kultur' dieser Satz zitiert wird, ist selbst ein Beispiel der neuen Romantik, die sich an der Klassizität der bändigenden, formerzwingenden Macht oder der formgebändigten Kultur, z. B. an Napoleon, am Zeitalter Ludwigs XIV., begeistert.

In Frankreich hat sich dieser neue Klassizismus schon seit langem durchgesetzt. Charles Maurras, der als ein Führer der Action française an der Erneuerung seiner Nation, an ihrer geistigen Vorbereitung für den Krieg großen Anteil hat, warb schon seit den neunziger Jahren für ‚aristokratisch-imperialistische' Grundsätze in der Politik, für die Idee der Ordnung, für das ‚griechisch-römische Formideal', für ‚den schönen Begriff des Endlichen' gegen das ‚geistige Chaos, das sich jenseits des sicher Umschriebenen, des richtig Abgegrenzten ausdehne' (H. Platz, ‚Der Nationalismus im französischen Denken der Vorkriegszeit'. Deutsche Rundschau, Februar 1919). Der humanistische Klassizismus Goethes ist hier aus der idealen Sphäre in die Politik, in französische Eindeutigkeit und Anwendbarkeit gebracht. Frankreich beansprucht den Klassizismus für sich als echte Tradition der eigenen (lateinischen) Kultur, während er in Deutschland nur als fremdes Ideal, als Griechensehnsucht aufblühen konnte. Für die Franzosen ist der Klassizismus dem Nationalismus als dessen ebenbürtige Form untergeordnet: Frankreich könne nur in klassischer Gestalt wieder auferstehen. (Es ist dies die französische Form der politischen Romantik, die überall und wesentlich Nationalismus ist.) — Weil nun der Katholizismus an der einstigen klassischen Kultur Frankreichs mitgebaut hat und weil er konsequenter als andere Mächte ‚die Grundsätze klassischer Moral und heidnischer Politik bewahrt habe', gewinnt auch er die Anerkennung Maurras' und vieler ähnlich gerichteten Geister in Frankreich. Ja, gerade im ‚antichristlichen' Sinne wird die Kirche gepriesen, die ‚das große Verdienst um die Menschheit habe, den semitischen Anarchismus des eigenen Stifters und seiner Apostel verhältnismäßig unschädlich gemacht zu haben'. O. Eberz hat (im selben Heft der ‚Deutschen Rundschau') diesen ‚positivistischen Monarchismus', der auch die gläubigen Katholiken in seine Dienste, d. h. in den Dienst des ‚integralen Nationalismus' zu ziehen verstand, unter dem bedeutungsvollen Titel: ‚Die gallikanische Kirche als Werkzeug der Revanche' dargestellt. Dieser Aufsatz ist ein sehr bezeichnendes Gegenstück zu dem vom ‚katholischen Imperialismus'; er zeigt an einem wichtigen Falle ‚die rückläufige Bewegung zu den alten Nationalreligionen der heidnischen Vorzeit, die mit der Auflösung des römisch-christlichen Völkerbundes begonnen' habe, d. h. mit dem Sturze der theokratischen Suprematie der mittelalterlichen Päpste. Mit Unerbittlichkeit wird nicht nur die bellizistische Theosophie de Maistres, der Herz-Jesu-Kult und die Verehrung der Jeanne d'Arc nach dem Kriege 1870/71, sondern auch Bischof Bossuet in die Linie dieser Entwicklung gestellt, der Verfasser der vier gallikanischen Artikel, ‚der den letzten Schlag gegen die schiedsrichterliche Magistratur der Kirche, die Grundlage des mittelalterlichen Völkerrechtes, geführt' habe. Auf diese

Weise wird der Sieg des Staates über die Kirche, die Verstaatlichung der Religion, der nationale Imperialismus, der auch die religiösen Kräfte als Mittel für seine Zwecke gebraucht, nämlich um sich auch die religiöse Weihe der Auserwähltheit zu geben und sich so zu verabsolutieren, in seinen erschreckenden Konsequenzen sichtbar. Es ist der Ruin der Religion, so wahr kein Volk vor dem andern, kein Mensch vor dem andern sich für auserwählt halten darf und kann.

Wie aber steht es mit dem übernationalen, dem katholischen Imperialismus? Das vorher zitierte Wort Maurras' vom Sieg des ‚organischen Katholizismus' über ‚das anarchische Evangelium' wirft einen tiefen Schatten darauf. Der alte Vorwurf der deutschen Protestanten und der russischen Christen (‚Iwans Traum' von Jesus und dem Kardinal, so wenig er nach Dostojewskis eigener Meinung der katholischen Kirche gerecht wird, behält trotz allem die unheimliche Wucht eines irgendwie berechtigten Schlages), diese Vorwürfe werden hier von Maurras, dem Romanen, in Ruhmestitel der Kirche verwandelt. (Maurras ist übrigens in seiner Jesusverachtung und Kirchenbewunderung nur der Nachfolger Comtes, der, wie ebenfalls Eberz mitteilt, an den damaligen Jesuitengeneral den ungeheuerlichen Antrag gestellt hat, sich mit ihm und seiner positivistischen Organisation zum gemeinsamen Kampf gegen die europäische Anarchie zu verbinden.)

Da scheinen — bei der Polarität ‚alles Erdenlebens' (Eberz) — Kirche und Evangelium auseinanderzufallen und aufzugehen in dem großen Gegensatz von Form und Trieb, von Klassizismus und Naturalismus, von Imperialismus und Anarchismus, von abendländischem Aktivismus und russisch-orientalischem Quietismus — und wie die Schlagworte noch heißen mögen. Im engeren Gebiet der Religiosität hat O. Eberz selbst den Gegensatz zwischen ‚aktiver und passiver' Frömmigkeit wieder aufgerollt und auch hier zugunsten der ersteren, d. h. diesmal zugunsten Bossuets gegen die spanische und französische Mystik des 17. Jahrhunderts Stellung genommen (‚Hochland', August 1922). Bossuet erscheint ihm da geradezu als der letzte abendländische Sieger über die geistige Gegenströmung, die dann mit Rousseau durchbrach und die klassische Kultur zertrümmerte. Und so scheint wiederum das Evangelium mit dem ‚Rousseauismus', dem sentimentalen Barbarentum, dem formlosen Naturalismus (des Gefühlslebens) zusammenzufallen (Tolstoi). Die relativistischen Auffassungen der modernen deutschen Kulturpsychologen, Spenglers wie Keyserlings, können eine derartige Aufteilung nur befürworten. Eberz freilich weist dagegen auf die theokratische Gesetzgebung Jesu in den Evangelien selbst hin, und außerdem steht es außer Zweifel, daß die Grundtendenz der Kirche in ihrem Machtstreben — auch nach der Darstellung von Eberz — die ‚religiös-moralische' Lenkung der Menschheit ist, daß ihr die politische Macht nur als Mittel zur Seelsorge gilt. Aber andererseits enthält gerade der Aufsatz von Eberz Wendungen, die ein offenes, kampffrohes, um das Wort noch einmal zu gebrauchen, macchiavellistisches Bekenntnis zu einer Gegensätzlichkeit von Kirche und

Staat auf gleicher Ebene bedeuten, als ob beide Mächte als Naturgewalten (wenn auch im Gebiete des Geistes) gegeben wären, beide also mit gleichem oder vielmehr gar keinem Recht (denn Naturmächte stehen nicht unter der Rechtsfrage) einander gegenüberstünden, und als ob es nun für die Anhänger beider Parteien keine Wahl, sondern wie in Fragen der Nationalität oder der Familienzugehörigkeit, also in Fragen des Blutes nur ein ‚Hier bin ich, ich kann nicht anders', ein Verhängnis gebe, zu dem jeder Tapfere selbstverständlich ja sage. Wenn es heißt: ‚Von Natur streben alle (!) Sazerdotien, deren Wesen noch ungebrochen ist, nach dieser religiös-moralischen Suprematie', oder wenn von dem ‚Agon der beiden Weltpotenzen' gesprochen wird, ‚deren natürlicher Zustand der Kriegszustand ist', so ist damit (in völlig unsentimentaler, ‚realpolitischer' Form) der Kampf zweier Naturkräfte festgestellt; Stellungnahme darin scheint nicht moralisches Problem, sondern Bestimmung, Standessache zu sein, je nachdem man dem ‚theokratischen' oder dem ‚Laienstande' angehört. Eberz erinnert hier — von Mentalität und Kunst abgesehen — an die vornehme Unbefangenheit, mit der seinerzeit Anatole France in seiner eleganten Kampfschrift ‚L'Eglise et la République' die Konsequenz des kirchlichen Standpunktes gegenüber allen liberalen Vertuschungen oder Illusionen betont und anerkannt hatte, freilich, um alle Schärfe und Vorsicht im Kampfe gegen das Konkordat zu befürworten. —

Gewiß, es ist von den Rechts- und Wertfragen in der unproblematischen Darlegung von Eberz eigentlich nicht die Rede; die Entscheidungen darüber gehören zu den Voraussetzungen; sie sind nur kurz in der alten kirchlichen Formulierung angegeben: es könne sich in dem Gegensatz von Staat und Kirche nicht um einen ‚manichäischen Dualismus' handeln, sondern: ‚Wie sie den Leib der Seele unterwarf, so mußte die Kirche allerdings die rein naturhaften Instinkte der Staaten ihrer religiös-moralischen Autorität unterordnen.' (Der Jesuitengeneral hatte auf jenen Antrag Comtes erwidert: ‚Es ist uns unmöglich, einem Bunde beizutreten, der nicht zum direkten Zweck die Verherrlichung des Namens Jesu hat. Wir wissen, daß die europäische Ordnung gestört werden kann, aber wir können nichts anderes dagegen tun, als den Namen Jesu zu bekennen und uns für ihn in Stücke hauen zu lassen. Wir sind sehr gerührt von Ihren Empfindungen gegen uns, aber wir können keine Verbindung mit Ihnen eingehen.' Nach Eberz.)

Aber es bleibt in der Darstellung wie in den Tatsachen der Kirchengeschichte genug des Naturhaften, um nach einer anderen Scheidung zwischen Religiösem und Weltlichem zu suchen, als sie bei Eberz zwischen Theokratie und Staat gegeben ist. (Und selbst das Wort des Jesuitengenerals von der ‚Verherrlichung des Namens Jesu' ist nicht eindeutig genug.) Es ist in dieser Theokratie, die der soziologische Ausdruck des ‚Nachtpoles' der Menschheit, der ‚Welt der mystischen Versenkung und ihrer Offenbarungen' sein soll, noch zuviel von der ‚Tages'seite, vom ‚Menschlichen', vom Laizistischen, naturhaft Politischen. Es ist in diesem Reiche Gottes noch zuviel vom Reiche Caesars. Es sind Theokratie und Staat, beide noch ‚Welt-

potenzen', es gehören beide noch in die Sphäre der vitalen Werte (im Sinne Schelers). Beide sind noch Natur. Das Reich des Göttlichen, der Widerspruch gegen alles bloß Natürliche, das Religiöse, dessen Bewahrung der Kirche wesentlicher Beruf ist, steht über den beiden. Ihrem Wesen nach ist die Kirche corpus Christi mysticum, die Einheit der Gläubigen in den Sakramenten, und ihre Aufgabe ist es, diese Einheit über die Welt zu verbreiten, alle Seelen für Gott zu gewinnen und alle Seelen, die sich zu ihr bekennen, im Dienste Gottes zu erhalten. Die Apostel und ihre Nachfolger, die Bischöfe und Priester, sind ausgesendet worden, zu lehren und zu taufen; ihre Binde- und Lösegewalt ist rein religiöser Natur, ist Mittleramt zwischen Gott und der Seele. (Ein Irrtum ihrerseits, die Sakramentenspende an einen Unwürdigen oder die Verweigerung einem Würdigen gegenüber, kann den Weg der göttlichen Gnade ebensowenig ändern wie ihre eigene Würdigkeit oder Unwürdigkeit.) Was über die Vertretung des Göttlichen in der Welt und über die Einheit in Gott hinausgeht, gehört nicht mehr zum Wesen der Kirche Christi. Auch alle Unternehmungen, durch Politik irgendwelcher Art, durch Verträge, durch Waffengewalt (eigene oder geliehene), durch staatliche Oberhoheit, durch Parteienkampf, diese religiöse Einheit zu erhalten und zu erweitern, also alle Machtmittel zu religiösem Zwecke können nicht mehr rein im Geiste der Bergpredigt sein. Irgendwie ‚das Schwert' zu ergreifen, ist nicht mehr eigentlich Sache der Kirche. Nun wäre es zwar blind, ahnungslos der menschlichen Natur gegenüber, ahnungslos auch gegenüber den menschlichen Verhältnissen, in denen die Kirche zu leben und zu wirken hat, wenn man es wagte, mit der Kirche deshalb zu rechten, weil sie auch zu solchen Mitteln gegriffen hat. Um gerade A. France zu zitieren: ‚Gerade weil die Kirche eine geistige Macht ist, ist sie auch eine zeitliche Macht. Damit eben die Seelen ihr (!) wirklich unterworfen seien, unternimmt sie auch die Unterwerfung der Leiber, wie man sich denn tatsächlich die Leitung des Geistes kaum ohne die Leitung des Fleisches denken könnte.' Aber es bleibt doch bestehen, daß alle Institutionen, die sich irgendwie auf äußeren Zwang berufen, um dem Glauben und der Liebe die Wege zu ebnen, so wie sie zeitlich wandelbar sind, überhaupt mit dem Wesen der Kirche, mit dem Wesen von Glauben und Liebe, nichts zu tun haben. Sonst bestünde die Folgerung A. Frances zu Recht, die den vorher angeführten Worten unmittelbar folgt: ‚Es ist wahr, daß sie sich über alle Dinge dieser Welt erhebt; es ist ebenso wahr, daß sie sie umfaßt und durchdringt. Sie beherrscht die Welt, aber sie ist von dieser Welt.' Überdies ist auch in den besten Institutionen das lebendige Christentum, also gerade Glauben und Liebe, in Gefahr, denn die in den Institutionen ausgedrückte Umwandlung der Gesinnung in Sitte und Recht bedeutet, wie wir Menschen einmal sind, eher eine Verflüchtigung oder Verkalkung der Gesinnung. Und dann würde eine vollendete ‚Theokratie', ein Weltimperium des Papsttums (man braucht es sich nur einmal verwirklicht vorzustellen), auch einen verhängnisvollen Gewissensdruck bedeuten. Angenommen, daß alle Entscheidungen der Päpste

dann in voller Gerechtigkeit und Liebe zustande kämen, zugegeben, daß es dann ethisch in der Ordnung wäre, sich diesen Entscheidungen zu unterwerfen (wie es in der Ordnung ist, daß der Mönch sich seinem Abte unterwirft), so bliebe es doch andererseits stets eine große Anmaßung eines Menschen, auch des Papstes, diese Autorität (in mehr oder weniger weltlichen Dingen) zu beanspruchen und auszuüben. — Es ist etwas anderes, wenn Ambrosius dem Kaiser Theodosius wegen des Blutbades in Thessalonike den Eintritt in die Kirche verwehrte, etwas anderes, wenn in einem theokratischen Imperium der Papst als solcher das Recht hätte — und es sich erzwingen könnte —, in weltlichen Dingen über die Staaten Recht zu sprechen. Auf seine eigene Gefahr, aus persönlichem Mut mag er es immer tun; alle Gläubigen und einige mehr werden ihm dankbar sein und ihn bewundern. Es ist und bleibt eben auch etwas anderes, mit seinem Gewissen zu Rate zu gehen, sich dem inneren Gebot, sich unmittelbar Gott zu unterwerfen, als sich einem menschlichen, auch dem besten Berater, und gar zwangsweise — als der inappellablen Instanz — zu fügen. Denn der Zweifel an der Berechtigung der einzelnen Entscheidungen bleibt immer möglich. Es ist auch etwas anderes, aus gemeinsamer religiöser Gesinnung freiwillig religiöse Einrichtungen zu schaffen oder sich aufzulegen (wie in den Klöstern), als sie gegen religiös Widerwillige zu erzwingen. (‚Das unterscheidet die Autorität von jeder bloßen Macht und Gewalt, daß eine Person nur Autorität für denjenigen besitzen kann, dem noch einsichtig ist, es habe diese Person eine tiefere und reichere sittliche Einsicht als er selbst. Auf dieser Einsicht beruht das sittliche „Vertrauen" zur Autorität, in dem ihre Existenz wesenhaft gründet, und mit dessen Wegnahme sie zu einer außersittlichen Macht und Gewalt wird . . .' Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik S. 340.) Was nützte es der Kirche, mit solchem theokratischen Imperium die ganze Welt zu beherrschen, wenn ihre Seele dabei Schaden litte.

Die Kirche muß also im Grunde allen Institutionen, allen Rechts- und Machtverhältnissen, aller ‚Theokratie' gegenüber innerlich unabhängig, indifferent bleiben; und ist es wohl auch (bei aller Leidenschaftlichkeit und Befangenheit einzelner ihrer Vertreter) geblieben. Doch wie dieser Indifferentismus gemeint ist, wird vielleicht klarer werden, wenn wir die Frage nach dem theokratischen Imperialismus der weiteren Frage unterordnen: in welchem Verhältnis die Kirche zur Kultur überhaupt stehen könne.

## II.

Die Kirche ist in den letzten Jahrhunderten allmählich in ihrer politischen und geistigen Stellung, aber auch in ihrem religiösen Einfluß immer mehr zurückgedrängt worden. Die Organisationen der Seelsorge, Diözesen und Pfarreien, umspannen noch das alte Gebiet, haben auch in und außer Europa einige neue Gebiete dazu erworben; aber die Maschen dieses Netzes erfassen nur mehr einen geringen Teil der Menschen, für die sie geschaffen

sind, immer weitere Kreise sind gleichgültig oder ungläubig, kirchenfeindlich oder wenigstens unkirchlich geworden. Gleichzeitig haben infolgedessen die staatlichen und gesellschaftlichen, die wissenschaftlichen und künstlerischen Verhältnisse, hat das ganze Kulturleben eine Richtung genommen, die dem Katholiken die positive Mitarbeit immer schwieriger machte, die ihn zu dauernder Opposition oder zum Verzicht, auf jeden Fall zur Isolierung zwang. Dieses Gefühl, außen zu stehen, lebt sicher in jedem klarer sehenden Katholiken trotz mancher glänzender Parteierfolge der letzten Jahrzehnte. Es ist für viele, besonders für viele junge Seelen, zu dem drückenden Gefühl geworden, einer verachteten, einer ob ihrer geistigen Rückständigkeit verachteten Minorität anzugehören. Wir stehen unseren Kulturverhältnissen ganz anders gegenüber als der mittelalterliche Katholik den seinen. Dieser besaß die ungebrochene Kulturfreudigkeit seiner ganzen Zeit. Die Kirche, die an der Gründung dieser Kultur einen großen Anteil hatte, stand noch an ihrer Spitze, ihr Recht, zu führen, war im wesentlichen nicht in Frage gestellt. Noch war es Ziel des Kulturlebens, die Welt nach Gott, das Diesseitsleben nach den Forderungen des Jenseitsglaubens zu ordnen, noch war der große Rahmen, den die Kirche über Europa ausspannte, wirklich ausgefüllt. Das Christentum des Mittelalters war ausgesprochen kulturbejahend. Das Christentum der Gegenwart aber ist mißtrauisch gegen sein eigenes Kulturleben geworden, lehnt es mehr oder weniger ab, wie es von ihm mehr oder weniger abgelehnt wird. Die Christen führen immer mehr ein Inseldasein, ein Oasenleben; darüber können die alten Organisationen der Kirche, so fest sie sich bis jetzt behauptet haben, nicht hinwegtäuschen.

Diesem Bewußtsein des Katholiken begegnet nun das allgemeine Bewußtsein vom Untergang der Kultur, in der wir stehen, überhaupt. Nicht bloß die alte Macht der Kirche ist gebrochen, noch viel entschiedener und hoffnungsloser sind die alten weltlichen Lebensformen zerstört worden, so gründlich, daß nur für wenige mehr die konservative Haltung Sinn zu haben scheint, die vielen vor dem Krieg noch als die anständigste und klügste zugleich vorgekommen war. Der konservative Katholik hatte die Verteidigung der alten weltlichen Kulturmächte und -werte und die Verteidigung seiner Kirche fast in eins gesetzt, diese mit jenen und jene mit dieser zu stützen versucht (‚Thron und Altar'), und er mußte sich darin bestärkt fühlen durch die Angriffe, die beiden meistens irgendwie ebenso zusammen galten. Diese ursprüngliche konservative Haltung wird mit Bewußtsein (romantisch) dort erneuert, wo man, wie in Frankreich, im Zerfall der alten Mächte schon weiter vorgeschritten, in einem Teile der intellektuellen Kreise zur Erkenntnis gekommen zu sein glaubt, daß nur die Rückkehr zu den alten Kraftquellen der Nation, zu den alten religiösen und politischen Traditionen, noch retten könne. Für diese Kreise ist die Gefahr noch größer als für die Konservativen der alten Ordnung, Kirche und Kultur nicht bloß in eins zu setzen, sondern überhaupt die Kirche, die kirchliche Religiosität, bloß aus Traditionalismus zu befürworten, ohne inneren Anteil an

ihrer Mission, ohne innere Verpflichtung zu ihren Forderungen, schließlich sogar in einer Wertung, die dem Selbstbewußtsein der Kirche Hohn spricht (Maurras, Barrès u. a.). — Aber abgesehen von dieser Gefahr: Die bewußte kulturelle Restauration, so viel Anteil an ihr in rein weltlicher Wertung alle von der alten Kultur noch Erfüllten oder Beherrschten nehmen mögen, wird ebensowenig wie das alte konservative Festhalten am noch Bestehenden allen Problemen Genüge leisten, die jetzt den Katholiken bedrängen. Er muß tiefer greifen in seinen Entscheidungen. Die Hoffnungslosigkeit aller dieser Versuche drängt sich dem gegenwärtigen Bewußtsein doch zu sehr auf. Die Unwiderbringlichkeit der Kultur, ihr unaufhaltsamer Verfall sind zu sehr für alle zu trauriger Gewißheit geworden. Es bleibt also nichts übrig, als dem Problem Kirche und Kultur fest ins Auge zu schauen und gewissenhaft zu fragen, wieweit die beiden miteinander verbunden sind, wieviel von der einen gerettet werden könne, wenn die andere versinkt. Es ist das Überzeitliche der Kirche abzutrennen vom Zeitlichen, und damit das Wesen vom Unwesentlichen, denn nur im Überzeitlichen kann ihr Sinn und ihre Aufgabe liegen.

So verrufen Spenglers großes Werk vom ‚Untergang des Abendlandes' ist, so sehr die einen durch seine verhältnismäßig primitive Lebenspsychologie oder den vielfach phantastischen philosophischen Unterbau abgestoßen werden, so sehr andere darin die Feuilletonisierung der Mathematik beklagen, so sehr ihm viele Historiker die feuilletonistisch rasche Erledigung historischer Probleme oder die oft sehr gewalttätigen Zusammenfassungen und Parallelen seiner Kulturtafeln übelnehmen, so sehr vor allem sein Relativismus mit allen Widersprüchen, die dieser in sich widerspruchsvolle Standpunkt mit sich bringt (Husserl, Logische Untersuchungen, Band I) die Gemüter erregen und verwirren muß: dieses Werk hat doch nicht nur durch die Menge seiner geistreichen Ideen und Einsichten, durch die Zusammenschau so großer geistiger Gebiete das Aufsehen verdient, das es verursacht hat, sondern gerade durch die Grundidee, zu deren Erweis es geschrieben wurde, die von der historischen Gesetzmäßigkeit in der Entwicklung und im Ablauf der Kulturen. Gerade dieser Grundidee (daß sie bei Spengler nicht zum ersten Male erscheint, tut dem Werke keinen Eintrag) kann man sich kaum verschließen, wenn sie auch dem optimistischen Glauben an den einheitlichen Entwicklungsgang des Menschengeschlechtes (z. B. nach Herder) den schwersten Schlag versetzt. Trotz aller Einflüsse fremder Kulturen, trotz der vielen Renaissancen der Antike in unserer Kultur, muß man an die wesentliche Unbeeinflußbarkeit der einzelnen Kulturen mindestens soweit glauben, als die Unbeeinflußbarkeit der einzelnen Menschen feststeht: so wie ein Kind für die Geistigkeit der Erwachsenen durchaus unzugänglich ist, so ist es eine junge (primitive) Kultur für die ‚Errungenschaften' einer ausgereiften Kultur, so sehr sie ihren Einwirkungen ausgesetzt ist. Die Mönche des Mittelalters haben mit großer Treue antike Geisteswerke bewahrt, ohne daß diese verstanden und aufgenommen wurden, bevor ihre Zeit gekommen war.

Diese gesetzmäßige, organische Entwicklung, die der menschliche Geist von der Kindheit bis zum Alter, und ebenso die menschlichen Kulturen durchzumachen haben, muß als unvermeidlich, als Naturnotwendigkeit erkannt werden. Auch der Geist (im menschlichen Sinne) ist Natur und steht unter Naturgesetzen. Es ist mit der fortschrittslosen Kulturenfolge bei Spengler wie mit dem Weltbilde, das uns aus Shakespeares Dramen entgegentritt, beide sind gleich unerträglich für den optimistischen, rousseauistischen Denkertypus (auch Tolstoi gehört dazu), und doch sind sie wahr und echt, freilich zum Schaudern echt. Bar, wie sie, ist fast auch die Welt aller übernatürlichen, ethischen, religiösen Motive. Fast. Daß durch freien Entschluß die natürliche Bahn verlassen wird, daß eine wirklich freie Umwandlung, eine Bekehrung geschehe, und gar eine andauernde Verbesserung, eine Vervollkommnung, das ist im individuellen Leben noch eher denkbar und glaubbar, als derartige Wandlungen im Leben einer Kultur (wiewohl die Einflüsse religiös lebendiger Naturen wie Franz von Assisi nicht zu übersehen sind). Und Menschen und Kulturen scheinen in der Tat dem ‚Gesetz, wonach sie angetreten', ihrem ‚Daimon', nicht entrinnen zu können. Beruft sich doch Eberz geradezu für die Entwicklung der Kirche aus ihren Keimen zur Theokratie auf dieses höchst naturhafte ‚Gesetz' der Bestimmtheit des Schicksals durch den Charakter. — Die gute Tat spielt im Weltgeschehen keine Rolle, sie lebt nur im Verborgenen, nur vor Gottes Augen. Wie vieler guter Taten bin ich mir in meinem Leben bewußt? Und wie viel weniger kann ein anderer sie darin finden, wie wenig weiß der Historiker von den wirklichen Vorgängen? Hat es tatsächlich im Mittelalter mehr sittliche Größe, mehr innere Religiosität gegeben als jetzt? Ist die kirchentreue Landbevölkerung christlicher als die Leute in der Stadt? In die Briefe des Apostels Paulus — aus der Urkirche her also —, in die Evangelien selbst — aus der Apostel- und Jüngerschar — dringen schon alle Menschlichkeiten der Gläubigen ein — und jedes Kloster war und ist, wie jedes Menschenherz, wenn's gut geht, nur im Innersten der Herd der heiligen Flamme.

Und doch hat Religiosität nur den Sinn, den Geist aus dieser Naturbefangenheit zu befreien. Und doch muß darum die Kirche, die Hüterin der Religiosität, in ihrem Wesen und in ihren Zielen über der Natur stehen.

Spengler hat umgekehrt die Kirche ganz im Kulturleben aufgehen lassen — und das ist allgemeiner Brauch aller Kulturbetrachter. Es ist jetzt sogar allmählich üblich geworden, ihr in diesem Sinne, als Kulturerscheinung, mit größter Hochachtung gerecht zu werden. Das heißt: Man fühlt sich ihr schon so überlegen, daß man des Voltaireschen Ecrasez l'infâme nicht mehr bedarf. Spengler selbst vermag in ihrer Entwicklung geradeso den ‚faustischen' Drang des Abendlandes ins Unendliche nachzuweisen, wie in Wissenschaft, Kunst und Musik, weil er eben an der Kirche nur das sieht, was sich auch historisch nur sehen läßt, das durch die Kultur Bedingte.

Dazu gehört nun nicht bloß die besondere Ausgestaltung der Missionstätigkeit und Seelsorge, des Kultes und der Frömmigkeit, die sich den bestehenden Verhältnissen anpassen mußten, oder vielmehr zumeist aus ihnen hervorgingen, und die nur in der künstlerischen und gesellschaftlichen Form ihrer Zeit wachsen konnten. Dazu gehört auch — ohne daß an ihre Wahrheit getastet zu werden braucht — die Entwicklung der Dogmen. Spengler selbst rühmt ihre lückenlose Folgerichtigkeit. Aber weil sie wahr sind, enthalten sie noch nicht die volle Wahrheit, und sie enthalten sie nicht in der einzig möglichen Form überhaupt, sondern nur in der ihrer Zeit angemessenen Form. In einer anderen Sprache, unter anderen philosophischen Voraussetzungen, ganz allgemein: in einer anderen philosophischen Begriffswelt — in China etwa — hätten dieselben Wahrheiten eine ganz andere Fassung erhalten müssen; und es hätten sich dann, in anderen Kulturverhältnissen und damit unter anderen seelischen und geistigen Bedürfnissen, überhaupt nicht dieselben Dogmen aus den Grundwahrheiten entfaltet, sondern ein anderes System nach anderen Richtungen. (Es ist nicht schwer, den Relativismus Spenglers auf das rechte Maß zurückzuführen. So kann man z. B. in der Mathematik, statt die Systeme der verschiedenen Kulturen alle für gleich unwahr, weil subjektiv [kulturell-subjektiv] hinzustellen, in ihnen allen trotz der speziellen Fassungen, trotz der kulturbedingten Grundformen und Tendenzen, die objektive Wahrheit erkennen, an der sie alle teilhaben. So steht es auch mit der modernen Logik [vom Psychologismus abgesehen], z. B. der ‚mathematischen Logik' [Frege — Russell], in der man modernen Funktionalismus gegenüber der aristotelischen Statik sehen könnte. Die Grundbegriffe sind verschiedene, beide Arten von Logik erfassen aber objektive Wahrheit. Außerdem läßt sich die alte Logik, wie die alte Mathematik als spezieller Teil in den neueren allgemeineren Bereich überführen. Ebenso kann man hypothetisch die Möglichkeit divergenter dogmatischer Systeme aufstellen, ohne an der Wahrheit der einzelnen deshalb zweifeln zu müssen.)

Von der Kultur bedingt ist natürlich in ganz besonderem Maße das Verhältnis der Kirche zum Staat. Die Staatsauffassung, die alle beherrscht, Laien wie Klerus, muß zur Norm werden, in der sich auch die kirchlichen Angelegenheiten regeln. Das gilt vor allem von der Zeit an, da das Christentum, allgemein anerkannt, selbstverständlicher Besitz der Völker geworden war. In den Zeiten der Urkirche, als die Christen sich in vollem Gegensatz zu ihrer Zeit, zur Welt des Cäsars fühlten, lagen die Dinge anders. Da stellte sich noch mit vollem Bewußtsein die Gemeinschaft der Liebe dem Gesetze des Schwertes entgegen. Doch blieben natürlich auch die ersten Christen Kinder ihrer Zeit, mit den Begriffen ihrer Bildung. Als aber das Christentum Europa erobert hatte und die Völker auch ihr Staatsleben unter das Evangelium stellten, als die Kaiser ihre Krone von den Päpsten erhielten, da mußte es zu jenen Verquickungen von Gerechtigkeit und Liebe, von unerschütterlichem Weltsinn und religiöser

Ehrfurcht kommen, die die mittelalterlichen Institutionen auszeichnete, zu jenen großartigen, tragischen Versuchen, das Reich Gottes auf Erden zu gründen, zu allen den Kämpfen der Theokratie um ihre Macht, zur theoretischen und praktischen Ausbildung dessen, was nun katholischer Imperialismus genannt wird. So mußte in das Christentum der Kirche das Heldentum, das Kampf- und Herrschaftsideal der germanischen Völker eindringen und sich auch dort in allen den wechselnden Formen seiner Kulturentwicklung durchsetzen.

Gerade diese enge Verbindung von ‚christlichen' Kulturformen und dem reinen christlichen Geist hat es Spengler möglich gemacht, das Problem der überzeitlichen, überhistorischen Macht des Christentums, die gerade nach seiner Darstellung bereits in zwei Kulturen gewirkt hat, naturalistisch, rein relativistisch aufzulösen, ‚indem er die bleibende Substanz des Christentums im Glauben der jungen abendländischen Völker verdeckt durch die Nuancen ihrer neuen Frömmigkeit und diese zur Substanz eines zweiten Christentums machen möchte' (A. Dempf, ‚Die ewige Wiederkehr', Hochland, November 1922).

Es lassen sich nun aber in der Kirchengeschichte selbst Anhaltspunkte genug finden, die zeigen, daß im Grunde die Kirche sich ihrer Unabhängigkeit von der herrschenden Kultur immer bewußt gewesen ist, daß sie ihr trotz aller Ansätze dazu niemals vollkommen verfallen ist, daß sie immer wieder allem Weltlichen gegenüber sich als fremd, als indifferent empfunden hat. Man kann geradezu als Grundform der kirchlichen Entfaltung, neben den aktiven Tendenzen, die in der Missionstätigkeit zu Organisationen führten, die passive Form der Verteidigung, der Abwehr, erkennen: aus der Abwehr der häretischen Richtungen entstanden der Reihe nach die Dogmen, also gewissermaßen notgedrungen, und ebenso erscheint die fortschreitende Zentralisation, die Ausgestaltung des kanonischen Rechtes und damit des ‚katholischen Imperialismus' als eine Notwehr, als ein ‚Rechtspanzer' gegen die Vergewaltigungspolitik gerade der christlichen Staaten, die sich nach der Völkerwanderung entwickelt hatten. (Vgl. den Aufsatz von E. Rosenstock, ‚Die Epochen des Kirchenrechts', Hochland, April 1919, über das Werk von R. Sohm: ‚Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians', ein Aufsatz und ein Werk, die für Spenglers Begriff vom ‚Abendland' und für die Frage vom Verhältnis der Kirche zur Kultur sehr wertvolle Einsichten und Gedanken enthalten.)

In neuerer Zeit, seit diese Fragen aktuell geworden sind, hat die Kirche selbst schon wiederholt in einem Punkte des kulturellen Lebens ihre Indifferenz betont, in der Frage: Demokratie oder Monarchie. Sie hat (unter Leo XIII.) zur großen Entrüstung der französischen Monarchisten — so daß es sogar der Peterspfennig zu spüren bekam — die französische Republik anerkannt (Leo XIII. soll damals, auf ein Kruzifix hinweisend, gesagt haben: ‚Das ist der einzige Leichnam, an den die Kirche gebunden ist'. A. France, ‚L'Eglise et la république'); die Kirche hat umgekehrt, als Marc

Sangnier im ‚Sillon' Demokratie und Religion in zu enge Verbindung bringen wollte, dessen revolutionären Katholizismus (unter Pius X.) zurückgewiesen. In seinem Brief an die Bischöfe von Frankreich betonte damals der Papst, mit Berufung auf eine Enzyklika Leos XIII., daß es ‚ein gefährlicher Irrtum sei, den Katholizismus prinzipiell auf eine bestimmte Regierungsform festzulegen'. — Soviel Diplomatie in beiden Fällen zur Entscheidung beigetragen haben mag, sie hat nicht auf das Was der Entscheidung Einfluß gehabt, sondern nur darauf, daß sie gefällt wurde. — Im selben Sinne hat auch K. Muth in sehr besonnener Form die Indifferenz der Kirche aller staatlichen Entwicklung gegenüber dargestellt, als, nach dem Zusammenbruch der mitteleuropäischen Monarchien, in unserm Volke dieselbe Frage die Gewissen bedrängte (‚Die neuen Barbaren und das Christentum', Hochland, März 1919). — Daß andererseits in vielen Fällen die Kirche zu ihrem eigenen Schaden an bestimmten Kultur-, insbesondere Wissensformen mit zu großer Hartnäckigkeit festgehalten hat, ist allgemein (und zu einseitig gut) bekannt.

Für alle die aber, die ihr innerlich treu geblieben sind, ist es von größtem Wert, zu wissen, daß sie in ihrem Wesen, im Kern ihres Glaubens und ihrer Sendung, der ganzen Kultur gegenüber indifferent, unabhängig ist. Auch in ihrem eigenen Bau. Es bedeutet eine Erlösung von bangen Fragen, dessen gewiß zu sein, daß alle bisherigen Formen für die Kirche nicht bindend sind, daß sie alle zerfallen können, ohne daß sie mit ihnen fallen müßte, daß die Kirche, im Innersten immer dieselbe, nach außen unendlich wandelbar ist und (wie der Glaube in jedem einzelnen Menschen) in jeder Kultur eine verschiedene Form annehmen muß und kann. Damit ist die Freiheit der Kirche der Welt und ihrer Zeit gegenüber ausgesprochen. Aber auch die Freiheit des Gläubigen der Kirche gegenüber. Mit der Einsicht in die unvermeidliche Menschlichkeit, d. h. in die Natur- und Kulturgebundenheit aller menschlichen Autoritäten, auch der gottgesegneten Kirche, ist es leichter, sich ihr zu fügen, ihr gegenüber duldsam zu sein (und Duldsamkeit ist ein wesentlicher Bestandteil aller menschlichen Pietät), als wenn man — ohne diesen Indifferentismus, ohne diese christliche Ironie — an die Kirche die blind-rigorose Forderung der Vollkommenheit stellen zu müssen glaubt. Alle naiven Idealisten neigen zum Aufruhr, auch deshalb, weil sie an die Kraft der Revolution glauben, den idealen, d. h. den ihrer Meinung nach einzig richtigen Weltzustand herbeizuführen, irgendwie das Reich Gottes auf Erden zu gründen. — Die indifferente Gesinnung verhilft einem dazu, hier, wo es mehr als irgendwo Sinn hat, was Keyserling als sein persönliches Proteusideal bekennt, immer wieder aus den ‚Kristallisationen', so natürlich und unvermeidlich sie sind, zurückzufinden zu den unendlichen Möglichkeiten des eigenen Selbst, d. h. hier des Christentums.

So gesehen erscheinen auch im weitesten Sinne Klassizismus oder Rousseauismus (auch ‚aktive und passive Frömmigkeit'), beide in gleicher Weise als mögliche Formen des kirchlichen Lebens, keines von beiden aber

als dessen ausschließliche, einzig zulässige Form. (Weder Benediktus, noch Franz von Assisi, noch Ignatius von Loyola haben das reine Christentum reorganisiert, aber sie haben für viele ihrer Zeit und späterer Zeiten die entsprechende Fassung gefunden.) Und wie der Papst zwischen Demokratie und Monarchie indifferent geblieben ist, so bleibt schließlich die Kirche indifferent zwischen Imperialismus und Kommunismus, Aktivismus und Quietismus, zwischen abendländischer Macht- und Einheitspolitik und orientalischer Chaotik. Alle sind sie Kulturformen, das Christentum muß über ihnen stehen.

Keine menschliche Form, im einzelnen wie in der Gemeinschaft, kann jemals das Christentum in seiner Vollkommenheit zur Darstellung bringen, überall bleibt der Erdenrest, der große menschliche Rest, reichlich größer als der Funke Christentum, der ihn in Bewegung bringt, überall bleibt die beschämende Frage: Quid hoc ad aeternum? Aber es ist schon etwas wert, diese Frage zu tun, dieses Abstandes sich bewußt zu sein. Das gibt die notwendige Distanz, den notwendigen Indifferentismus allem Irdischen gegenüber, der jedem Christen eigen sein muß. — Das gibt andererseits auch die nötige Freiheit in der kulturellen Not der Gegenwart, sie geht den Christen im Innersten nichts an. Im Gegenteil, da die Kulturformen sich vom Christentum immer mehr losgelöst haben, hat das Christentum (gewissermaßen!) keine Verantwortung mehr für sie. Der Christ ist wieder mehr aus den Wirren der Welt auf seine Seele zurückverwiesen: Unum et necessarium, das Übrige (die Kultur) wird dreingegeben werden — das können wir dreingeben: Gott anheimstellen. Er wird mit seiner Welt schon fertig werden. Diese Gesinnung wird jetzt leichter. Wir sind hoffnungsloser und damit freier. Befreit von den Oberflächenidealen und Scheinforderungen der Kultur, von der Gebundenheit an halbe Trümmer. In dem Worte Christi: ‚Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist', das vielfach zu sehr im Dienste des Staates gestanden hat, kann die Ironie wieder zur Geltung kommen, die doch eigentlich darin steckt: Gebt dem Kaiser (dem Staate) den Mammon, dessen Herr er ist, das Weltliche, das Unwichtige — und Gott: das Wesentliche, eure Seele. — Wir sind der Gesinnung wieder nahe gekommen, die im Christentum zu den Zeiten der römischen Kaiser geherrscht haben muß: das politische Interesse muß schwinden, je mehr die politische Macht verloren geht. Die Kirche muß sich auf sich selbst besinnen, isoliert wie sie ist, und von innen her, durch die Kraft ihrer Religiosität, von neuem die Seelen für Gott erobern. Und wie damals im Reiche des Cäsars, müssen wir uns bewußt sein, daß das Reich Christi und das Reich der Kirche nicht von dieser Welt ist. — Wir haben wieder einmal den ‚Traum der Kultur' ausgeträumt. ‚Christ werden . . . heißt innerlich herausspringen aus allen Relativitäten des Lebens und in ein absolutes Verhältnis zum Geist [in religiösem Sinn] treten.' Ferdinand Ebner hat in seinem Buch: ‚Das Wort und die geistigen Realitäten' (Brenner-Verlag), in dem sich Hamannsche Sprachmystik und Kierke-

gaardsche Gläubigkeit merkwürdig verschlingen, mit großem Ernst auf die Isolierung hingewiesen, in die der Christ notwendig gerät, der zum geistigen Leben erwacht. Wenn auch das Wort ‚Kultur' bei ihm mehr das bedeuten will, was man lobend als ‚Kultur' oder ‚Stil' an Epochen oder Menschen rühmt, so sind seine Worte doch hier sehr am Platze. Es heißt da: ‚Das begreift man nicht . . . , daß in der Kultur, diesem Traum vom Geiste — und wenn er auch so schön geträumt würde wie jener der Griechen — nicht der Ernst des geistigen Lebens ist. Der begann — und beginnt immer erst — mit dem Christentum; und nur der Christ, der es weiß, daß es in der Existenz jedes einzelnen Menschen immer um Tod und Leben des Geistes geht, weiß um ihn.... War nicht Michelangelo, dieser größte und gewaltigste aller Künstler, in den letzten Jahren seines Lebens daraufgekommen, daß die Kunst weder im Licht noch im Schatten des Kreuzes eine geistige Daseinsberechtigung habe? Das Christentum, das den Tod überwindet, steht über aller Form und Kultur. Es läßt sich in keine Kultur aufnehmen und kann nichts beitragen zur Kultivierung eines Volkes; was selbstverständlich diejenigen nicht glauben, die an eine „christliche Kultur" glauben, statt an Christus. In seinem Lichte gesehen, erscheint alle Kultur belanglos.... Wie darf eine Kultur es wagen, sich unter das Zeichen des Kreuzes zu stellen? Die es tut, wird zur Lüge im tiefsten Sinne, wie sie die antike Kultur ganz gewiß nicht war. Man denke nur an die von Schopenhauer schon ähnlich empfundene „architektonische" Lüge des gotischen Dom- und Turmbaues, die vortäuscht, alle Erdenschwere und -last der Materie sei überwunden, und so könne man denn direkt von der Erde weg in den Himmel hineinfliegen.... Ging die abendländische Kultur an etwas anderm zugrunde . . . als an der Stilisierung des Kreuzes, an ihrem platonischen Mißverständnis des Christentums? Täusche man sich nicht: das und nichts anderes gebar den Unglauben unserer Zeit.' In diesen Sätzen steckt Wahrheit, wenn auch nicht alles daran wahr ist, wenn auch die biologischen Notwendigkeiten der Kulturentwicklung nicht genug berücksichtigt werden. In Wahrheit haben Kultur und Christentum nichts miteinander zu tun, in Wahrheit steht das Christentum jenseits aller Kultur.

Aber wir sind Menschen. Wir sind als solche an die Natur und an die Kultur, an unsere ‚Umwelt', gebunden, wir können aus unserer Kultur so wenig wie aus unserer Haut. Der Vergeistigteste lebt noch in seiner Zeit und seiner Sprache; der Heiligste in der größten Abgeschiedenheit braucht Tag für Tag Speise und Trank und noch einiges mehr. Und die Mehrzahl der Menschen muß im täglichen Getriebe der Welt stehen, und alle Menschen müssen irgendwie mitwirken an den Einrichtungen ihrer Zeit, an ihrer Kultur. In dieser zwiespältigen Lage ist wohl kein anderer Ausweg zu finden als der Kompromiß, den der Apostel Paulus im I. Korintherbrief, Kap. 7, anempfiehlt: Im weltlichen Berufe zu verharren und doch die innere Freiheit zu bewahren. Beschnitten oder unbeschnitten, verheiratet oder jungfräulich, Sklave oder Freier (wenn auch nicht jeder Stand

gleichviel Gefahren birgt): ‚Jeder bleibe in dem Berufe, in dem er zum Glauben berufen wurde‘ (nach der Übersetzung von Niv. Schlögl). Und dann: ‚Es erübrigt, daß die, welche Weiber haben, seien, als hätten sie keine, und die weinen, als weinten sie nicht, und die diese Welt brauchen, als brauchten sie diese nicht, denn die Gestalt dieser Welt vergeht.‘ Schlögl übersetzt (erklärend) die letzten Worte: ‚denn der jetzige Zustand dieser Welt geht vorüber.‘ Oder, könnte man sagen, die Kulturform vergeht. Das ist das christliche Verhältnis zur Kultur: In der Kulturform leben, als ob man nicht darin lebte. Das ist die Philosophie des Als-Ob des Apostels Paulus, oder eigentlich die Philosophie des Als-Ob-Nicht, der christliche Relativismus, der das Diesseits relativistisch sieht, weil ihm das Jenseits feststeht.

# Das Hin und Her

**Willst allsekundlich in uns dringen,
Qual der Bedrängnis, Gotteslust!
Du sprengst uns schöpferisch die Brust
und mußt dich stündlich von uns ringen.**

**So zwingst du uns in ein Erraffen
und machst uns nie des einen voll.
Du strömst aus uns wie ein Erschaffen,
das weiß nicht, wann es enden soll.**

**Wir flattern, von des Tags Gedanken
gejagt, noch um das ewige Licht,
das lange an uns saugt, und wanken
erschöpft ins große Gleichgewicht.**

**Willibald Köhler.**

# Die ‚Komödie des Chaos'
## Von Karl Debus

Nicht ganz ohne Berechtigung ruft Winckler in der ‚Dritten Beschwörung' seines bei Eugen Diederichs in Jena 1922 verlegten Werkes ‚Irrgarten Gottes' Dantes Geist auf. Wenn man das Buch flüchtig durchliest, scheint ein ähnliches Weltgericht, eine großzügige Zeitschau geplant gewesen zu sein, wie sie der große Florentiner im Vollbesitz aller Erkenntnisse und Einsichten seiner Zeit durchgeführt hat. Auch die zusammengestoßenen Gedankenmassen, die aufgehäuften Probleme unserer Zeit rufen nach einer Durchdringung, nach einer Klärung, nach einer architektonischen Gliederung. Freilich schon der Untertitel des Werkes, so sehr er an jene Göttliche Komödie des Mittelalters erinnert, deutet ganz den riesigen Abstand unserer Zeit von jener der Hochscholastik, den Abstand aber auch des Geistes und der Gestaltungskraft unseres Dichters von der Dantes an; er lautet: die Komödie des Chaos. Auf die Beschwörung des Poeten hin hat sich Dante zum Führer versagt. Im Gegensatz zu dem autoritativ geleiteten Florentiner isoliert sich Winckler schon vor Beginn seiner Zeitschau, seiner Weltkritik:

So muß ich mich stützen mit den Stummeln meiner zerhackten Hände aufs Dach der Welt
Und über die Zinnen der Zeiten schrein, daß der Himmel gellt:
Was ist die Welt? Was ist die Welt? (S. 5)

Eins ist wahr. In Wincklers Dichterphantasie wurden die Ergebnisse jahrzehntelanger Forschungen besonders auf naturwissenschaftlichem Gebiete glühend lebendig. Winckler weiß viel. Er kennt den Mythos, er hat sich in indischer Religionswissenschaft umgetan, er wertet die christliche Legende eigenartig aus. Er hat der Zeit ins Herz gesehen, die seelisch bewegenden Kräfte, die die Massen beherrschen, erkannt. Im Lockruf der Mutter Asien an das Töchterchen Europa ist ein kulturphilosophischer Gedanke von aktueller Bedeutung gestaltet. Europa soll zurück zur schöpferischen Mutter, der Gebärerin der Religionen und philosophischen Systeme, zu ihr, unter deren Schutz ‚Brahma und Christus ruhen wie Zwillinge'. Der Dichter wagt die Aufrührung letzter Fragen, die alle bisherigen Grenzen europäisch-westlichen Denkens zu sprengen drohen. Doch sind ihm die mythischen und kulturphilosophischen Faktoren, mögen sie aus der antiken, aus der urgermanischen, aus der christlichen oder gelegentlich aus der indischen Welt stammen, nur Elemente, mit denen er auf dem Hintergrunde des modernen, chaotischen, ‚psychologischen' Ich nach subjektivem Gutdünken schaltet. Wincklers Fluch ist eine allzugroße nervöse Bewußtheit, durch die allmählich die Fähigkeit, die Außenwelt mit gesunden Sinnen aufzufassen, geschwächt wurde. Er schafft sich mit Absicht eine Fabelwelt, ohne den naiven Glauben des echten Romantikers an eine historische Realität seiner Täuschung. Diese

mythische Welt hat nicht rein ästhetische Geltung, sondern dient der subjektiven Problemsetzung, soll freilich nach des Dichters Wunsch auch objektive Bedeutung haben. So sind alle seine Schöpfungen tendenziös, thematisch, gewollt; notwendig, erlebt ist bloß der dem Dichter selbst häufig unbewußt gebliebene Ausgangspunkt, die maßlos pessimistische Grundeinstellung und Weltunzufriedenheit.

Der Mythos wird zum dialektisch-ästhetischen Mittel Winckler'scher Kunst, um das ewige Sinnlos der vorchristlichen Lösungen mit merkwürdiger Hartnäckigkeit zu wiederholen. Es ist, als ob Christus nie gelebt hätte. So bewußt, so gigantisch mit historisch-philosophischem Ausblick hat der Dichter noch nie die Frage nach Sinn und Sein gestellt. Sonst wurden die Probleme immer im Namen einer frisch errungenen, objektiven Teilerkenntnis aufgerollt. Wincklers Verfahren ist viel radikaler. Seine Haltung ist die Haltung einer großen Reihe von typischen Vertretern unserer Zeit. Alle gegenständlichen Erkenntnisse sind für sie irgendwie relativ geworden. Nur mit Psychanalyse, bestenfalls noch mit Phänomenologie ist ihnen beizukommen. Wincklers Mythos ist ganz neuer Art. Der überlieferte klassische Mythos wird von ihm philosophisch gedeutet. Orpheus, der Euridike in die Oberwelt führt, schaut kurz vor dem Eingang zurück und verliert dadurch wieder die Geliebte. Auch er hat lieber zweifelnd in ein staubig-trauriges Nichts sich zurückgedreht, mit dem Abgrund geliebäugelt, ist dem Fluch alles Irdischen erlegen. Das ist gerade das unabänderlich Schicksalhafte, der naturhaft verhangene Spruch des Todes, meint Winckler. Er hat vielleicht den heidnischen Sinn der Sage am tiefsten erfühlt. Lehnt er sich hier an die Überlieferung an, so hat er sich sonst seinen Mythos neu geschaffen. Das Neue stellt eine Mischung von mythologischen und legendären Elementen dar. Alter und neuer Geist sind kontrastiert, Antikes gegen Christliches ausgespielt. Wir kennen Max Klingers Gemälde ‚Christus im Olymp'. Von ihm angeregt, hat ein katholischer Dichter (Lorenz Krapp) schon 1903 das Motiv Christus gegen Olymp dichterisch ausgewertet. Da tritt Wincklers Dichtung in einer eigenartigen Form auf: Christus ist dem heidnischen Himmel, der skrupellosen Lebens- und Diesseitsbejahung unterlegen, wie Maria, die Niobe darum bedauert, daß sie nicht wie diese ganz ‚mensch-liebesblind einmal' sein konnte. Man sieht, die Gestalten der christlichen Heilsgeschichte, Christus, Maria, sind nur ästhetische Requisiten, und das im besten Falle. Im schlimmen werden sie von den Vertretern des Heidentums einfach ausgelacht. Direkte Geschmacklosigkeiten kommen vor. Christus eilt, nackt übers Meer wandelnd, zu den Sirenen. Diese schaudern:

‚Was singt der schöne
Hochmensch? Halbtiere wir, voll Blutgelüsten,
Verworfenheit rast wüst in dürren Brüsten —
Sind das der Menschvollendung Jubeltöne?'

Man sieht, diese Sirenen, die sich so literarisch gespreizt selbst charakterisieren, haben keinen anderen Zweck als den technischen, die Darstellung

des abstrakten Themas poetisch zu ermöglichen und den Hergang zu vereinfachen. Auf Pointierung, Zuspitzung geht diese Gedankenlyrik grundsätzlich aus. Der Mythos Wincklers steckt voll allegorischen Gehaltes, er ist Kunstmythos. Die Sirenen bedeuten nichts anderes als die Vertreter eines ganz bestimmten Typs menschlicher Verworfenheit. Das ist nur scheinbar dantesk. Winckler fehlt der Wirklichkeitsblick, das gegenständliche Zeiterleben eines Dante. Dieser schuf überall Gruppen historischer Menschen in oft sehr konkreten Situationen. Persönlichkeiten verkörperten ihm die Idee, an ihren Taten und deren Folgen veranschaulicht er die psychologische Ursache und Wirkung, die bei ihm in großen metaphysischen Sinnbildern, getreu der Lehre der Kirche, dargestellt ist. Aber welch eine Geschmacklosigkeit ist es, Christus als Erlöser zu heidnisch-mythologischen Figuren zu schicken!

Da Christus unter grausen Geierfüßen
Und Vampirbrüsten saß, ein Bräutigam, herrlich aufgetan,
Und ließ von Ungetümen sich umfahn,
Mit fressender Zung auf Mund und Wange küssen
Und gab sich hin zu fürchterlichstem Schmerz,
Die Bestien weideten an seinem Heilandsherz. (S. 13)

Es fehlt hier jede Ehrfurcht vor der göttlichen Persönlichkeit Christi.

Geschmacklosigkeiten und Roheiten fehlen dem Buche auch sonst nicht. Echt ‚asiatisch‘ ist die Schilderung der Geburt des indischen Gottes, des Sprossen Wischnus und der Riesin, eine riesige, ironische Geste voll pessimistischen Sarkasmus. Man ahnt hier den Unterschied, der zwischen Dantes ethischem Realismus und dem Naturalismus des modernen Dichters besteht. Wincklers Schilderung des Gräßlichen, so kritisch gestimmt sie sich gibt, ist nicht von der sittlichen Absicht geadelt. Er hat seine Freude daran; das Grauen auf der Erde ist ihm Beweis für die Sinnlosigkeit allen Geschehens. Mit minutiöser Eindringlichkeit wird ein Vorgang aus dem Tierleben geschildert:

— schon stürzt die Wespe wie zum Fraß,
Stemmt die Vorderfüße auf der Grille Schenkel, drückt
Die Hinterfüße auf den Kopf, wölbt sich, zückt
Den giftigen Stachel, bohrt ihn in den Hals der Grille, lähmt
Ihren Vorderrumpf, sticht in den Prothorax, lähmt
Ihre Brust, sticht in den Unterleib, lähmt
Auch ihn und legt behaglich langsam in den Leib ein Ei . . .
(S. 24, 25)

Das ist sehr gut beobachtet, gehört aber eher in ein wissenschaftliches Kompendium als in eine Dichtung. Ein Durchblick durch das Getriebe des Alls, den ihm der Allgott gestattet, zeigt dem Dichter in einem Augenblick die ganze Misere der Welt. Im Ton des Kriminalberichts sind alle möglichen Schandtaten aneinandergereiht, eine lange Kette von Lastern, Verbrechen, Armut, Elend, auf dem der Blick des Dichters wie gebannt ruht.

Alles Glück, alles Gute, Schöne, alle Erkenntnis ‚wog nicht diesen kurzen, schaudervoll gewälzten Blick quer durch menschliches Gebreste und Geschick‘. (S. 75)

Das Thema, das Winckler in ‚Christus und der Olymp‘ angeschlagen, erweitert er durch Hereinziehung legendärer Elemente. Wie bei Böcklin heben die heidnischen natursymbolischen Gestalten des Mythos, die Zentauren und Riesen, ein neuromantisches Leben an und werden, wie schon bei Goethe, kontrastiert mit christlichen Heiligen und Einsiedlern, ja mit den Aposteln des Herrn selbst. Dieser Dualismus geht auf eine Doppeltheit im Anlagenkomplex des Dichters selbst zurück. Hier sind zwei Elemente vorherrschend: das reflektierende, analytische Denken und die plastisch-sinnliche Schaukraft, die das Abstrakte in Gestalten sieht. Mit sicherm Instinkt hat darum Winckler nach Mythos und Legende, nach der historisierten Örtlichkeit gegriffen; nur wie er sie verwendet, kann man ihm zum Vorwurf machen.

Von Wissenstracht beschwert, wird er hier und da prophetisch-lehrhaft. Das aktivistische Element geht durch sehr viele Gedichte, obwohl in seiner metaphysischen Burleske auch die ‚Aktion‘ zur Versteigerung kommt. (Was nicht viel bedeuten will, denn auf der Auktion wird von Saturn auch Gottvater ‚mit weißem Bart, das Dreieck hinterm Haupt‘, ausgeboten.) So heißt es zum Beispiel:

Schließt die Hochschulen! Schließt die Kirchen! Akademien! Museen!
Denn ich sage euch:
Es gibt keine andre Ertüchtigung, keine Einkehr
Als in Selbstzucht!
Als in mystischer Vergessenheit!
Ihr Führer!
Denn alle Kultur, alle Philosophie, alle Religion verstank in Massenmord.

Warum so radikal, Herr Winckler? In unsern Kirchen und Hochschulen wird dasselbe gesagt, nur mit ein wenig andern Worten. Darf es heutzutage nur der junge Dichter sagen? Ob die mystische Vergessenheit allein übrigens das Gesundbad ist, aus dem die neuen Führer emporsteigen, läßt sich billig bezweifeln. Im Anschluß an den Mythos und an die Legende sind verwandte märchenhafte Elemente zu erwähnen. Merlin verwandelt reine Jungfrauen in Schafe, wie eine uralte Strophe aus dem Volkslied klingt die Melodie:

Es trieb eine Herde das Tal entlang,
Es trieb eine Herde die Weiden empor,
Von trippelnden Tritten die Brücke klang,
Eine süße Schalmei umschmeichelt das Ohr.

Paulus predigt den Riesen das Evangelium. Der Urvater setzte ihn aufs Knie; die Szene erinnert stark an Gullivers Reisen bei Riesen und

Zwergen. Okkulte und magische Elemente fehlen nicht. St. Meinhold wandert im Reich jenseits des Lebens. St. Bernhard hat eine Wunderlampe, in deren Strahl alle Gedanken sichtbar werden. Der tote Magier kehrt zurück und vergißt über dem Glück der irdischen Häuslichkeit Gott und das Jenseits, ein seltsamer Ausdruck vom eigenen Heimweh des Dichters nach Menschennähe und Zimmerheimlichkeit aus der unfruchtbaren Tätigkeit seiner begrifflichen Sonderungen heraus. Auch das Doppelgängermotiv taucht auf. Viele seiner Gestalten haben einen faustischen Zug. Da sind die Erfinder Wieland und Ephraates, Faust selbst im Zwiegespräch mit Mephisto. Alle wollen das Rätsel der Welt in Tat und Forschen mit germanischer Rastlosigkeit bezwingen. Manches mutet balladenhaft an. Volkstümlich ist die Schilderung des Lebens als Karussellfahrt mit den verschiedenen Stationen von der Jugend bis zum Tod. Die Weltgeschichte wird mit einer großen Uhr verglichen, aus der alle hundert Jahre ein Philosoph tritt und sein großes Wort spricht: Heraklit, Konfuzius, Aristoteles, Epikur, Kant, Nietzsche sind die Repräsentanten, die Winckler anführt. An uralte Sagen erinnert das Gedicht von Nimrod, der mit seinen Heerscharen über die Länder zieht, ‚alle Horizonte zertrümmernd', um der Erde Rand zu finden. ‚Über den Kreisel der Erde ein Kreisel rennt.'

‚. . . Der Eroberer, wie vom Blitz gefällt,
Erkannte ein ungeheures Sinnlos in der Welt, . . .'

Auch hier die balladenfremde Wincklersche Argumentation, wenn auch zugegeben werden muß, daß sie hier gegen die Darstellung zurücktritt.

Vorm Zelt in Halbmondform harrt, scharrt, starrt des Heers Gewalt,
Totenbleich, Nimrod, hob die Hand: ‚Halt! —'

Winckler geht von Walt Withman und von Arno Holz aus, wie dieser auf den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen des 19. Jahrhunderts fußend. Aber Withman und Arno Holz erscheinen gegen Winckler geschlossener. Dieser bringt ein Neues hinzu: die mythisch-phänomenologische Schau und das philosophische Räsonnement. Er ist Vertreter der Übergangsgeneration, in deren entscheidende Zeit das Erlebnis des Krieges und der Revolution fiel, das zwei Weltalter — vorwärts und rückwärts — scheidet. Nur so ist der Zwiespalt in der Seele des Dichters zu verstehen. Der Geist des naturwissenschaftlich fundierten, pantheistisch-monistisch gerichteten Neuheidentums ringt mit dem christlichen Geiste. In Wincklers Ozeangedichten gibt es eine Stelle, wo der U-Boots-Kommandant nicht den Christengott anzurufen wagt, sondern, seinem Gefühle folgend, sich an die antiken Götter wendet. Schon hier zeigt Winckler eine merkwürdige Scheu vor dem Christengott. Er empfand den Krieg offenbar als gesteigertes Ausleben der Volkspersönlichkeit in kühnem Draufgängertum, in angestrengtem Forscherdienst der Heimat. Die sittliche Pflichterfüllung, der schwere Ernst der Vielen in Schützengraben und Munitionsfabrik ist ihm weniger deutlich geworden. Nun hatte er das ungeheure Zusammenbruchserlebnis. Da heißt es für ihn, den im tiefsten Erschütterten, Gericht über die Zeit,

über die Geschichte, über den Kosmos halten. Er verpuppt sich in tausend mythologische Vermummungen, aus denen er selber redet mit seiner namenlosen Skepsis und Verzweiflung. Er hatte an Deutschlands Sieg geglaubt, an das Deutschland der Technik, der geistigen Durchdringung und Ermessung aller Möglichkeiten, das Deutschland der Erfinder und Helden, vor dem England im tiefsten zitterte, und dem nichts fehlte als Zeit, Raum, die psychologische Schulung, die feste Führung auf Grund einer weltanschaulichen religiös-völkischen Idee. Junger Ruhm hat es Winckler noch mehr erschwert, die innere Umstellung zu vollziehen. Er verrät uns in diesem Buche eine große Unorientiertheit, Hilflosigkeit und auch ein bißchen Verantwortungslosigkeit. Sein mythisch-poetischer Pantheismus hat hier wenig Positives zutage gefördert. Das Gefühl des Spielerischen wird man hier und da nicht los. Nicht ohne Selbstgefälligkeit fragt sich Winckler einmal selber, warum er denn in poetischen Gebilden seine Fragen aufrolle, statt ‚Erlebnis' und ‚Problem' ‚in philosophischem System mit Beweis und Logik starr zu unterjochen'. Er hat damit tatsächlich die poetische Schwäche, logische Unzulänglichkeit und ethische Halbheit seiner Philosophasterei treffend gekennzeichnet. Auch die mythischen Figuren sind meist alle über abstrakte Formeln gespannt. Wincklers Beschwörungswort hat sie auf den Plan gezwungen, aber man sieht ihnen das Golemartige, Automatenhafte ihrer Existenz an, nur solange sie miteinander ringen, solange sie wie die berühmte Kunstfigur in Brentanos Märchen abschnurren, im Dienste der maßlosen Entwertungssucht des Dichters, haben sie Leben. Sie sind expressionistisch-explosiv emporgeschleudert aus dem gärenden Vulkan gestauter und gehemmter Lebens- und Liebeskräfte. Bis die Gedanken wieder in Fluß sind, sich organisch verbinden, von einem ernsten Wollen geordnet, bedarf es endloser Fragestellungen, und Winckler gibt nur Rätsel auf, uns sein grenzenloses Erstaunen über die Sinnlosigkeit der Welt auszudrücken. Überall im Getriebe der Gestirne, in der vorgestellten Erlösung durch das Heilandstier, den Pelikan, lauert der Tod, das Ende ist immer grauenhafte Enttäuschung. Die selbstanklägerische Beichte (Seite 79 bis 81) gehört vor einen anderen Richterstuhl als den eines sensationslüsternen Publikums. Das nimmt sich wie Exhibitionismus aus, hervorgehend aus Minderwertigkeitsgefühlen.

Dem innern Chaos sucht der Dichter wiederholt symbolisch zu entfliehen, so wenn er aus der Großstadt Brodem mit seinem Roß entweicht vor Gottes Antlitz, von Gott auf die Hand genommen und vors Auge geführt wird, aber sofort als Gerippe auf kadaverischem Pferd hockt: ‚zwei Tiere wir, . . . Zurück in den Sud, zurück in die Brut!' Er hat Recht, solche phantastische Flucht führt nur zur völligen Isolierung und Selbstaushöhlung. In seiner großartigen Enttäuschung analysiert er die furchtbare Entgöttlichung unserer Zeit, die schweren Schäden einer zerrütteten, urteils- und ziellos gewordenen Massenseele, die besonders in der Revolution zutage getreten sind. Es kann nicht ausbleiben, daß dabei etwas Über-

heblichkeit mit unterläuft. Winckler liebt die geniale Geste Shakespeares, der das Irrationale, das Rätselhafte, Grauenvolle, das Unberechenbare gegen den platten Menschenverstand und billigen Optimismus in Schutz nimmt. Aber damit diese Geste bei ihm überzeuge, fehlt ihr — das Genie, das nach H. Türck gerade im real fundierten Glauben an die Deckung der subjektiven Strebungen mit den objektiven Notwendigkeiten, und im Freisein von Furcht und Sorge besteht. Es geht ihm mit anderen Worten der Humor, die Weltüberlegenheit ab. Seine ‚Weltüberlegenheit' ist viel mehr Distanzierung von der Vollwirklichkeit der Welt. Besonders vor den schweren Schattenseiten der menschlichen Natur flieht er in das mythologische Fabelreich, wo es freilich auch nicht besser zugeht. Die Wirklichkeit kann er freilich in dieser Sphäre bequemer persiflieren. Das ist grandios, aber nicht genial.

Das ewig sinnlose Einerlei des Naturwerdens, des stetigen Wechsels, das dem bloß naturwissenschaftlichen, analytischen, abgebrochenen Denken so schwere seelische Depressionen bereitet, bedingt eine Protesteinstellung, eine fortgesetzte Entwertungsneigung des Dichters. Das Hoffen des Geistes auf Erlösung und Jenseits wird ganz im Feuerbachschen Sinne lediglich als Sehnsuchtsprodukt des Individuums aufgefaßt. Aber auch das eigene Evangelium wird entwertet. Pan trägt deutliche Züge Ahasvers, der Monismus zerstört sich selbst, da er die Polaritäten gedanklich ausschalten will.

Pan:
‚Ich kann nur einsam in all-jauchzende Wollust schaun,
Plötzlich erbeb' ich vor des Himmels und des Erdballs leerer Stille
Und brülle in die falsche Fülle
Vor Weltschreck — und die Leute sagen: ‚Hört
Pan im Busch, er ist verstört.' (S. 26)

So wird auch die moderne Stadt entwertet vom Standpunkt des alten, bedächtigen Eckart aus. Dem germanischen Bauerninstinkt, an organisches, langsames Wachsen gewöhnt, dünkt sie in ihrer Hast das größte, furchtbarste Rätsel. Winckler, von vornherein dialektisch, aktivistisch eingestellt, überrascht mit diesem Protest, der uns freilich sympathisch erscheint. So taucht auch das alte Problem Dichter gegen Philister aus egozentrischer, ästhetisierender Einstellung heraus wieder auf. Der Dichter Li-thu-fu, der alle Daseins- und Existenzformen durchgemacht, entwertet aus seinem ‚gottgeheitert-weltdurchklärten Wesen' heraus die Menschen als ‚Arbeitskröten, Pflichtgewürm', als ‚trauriges Geschmeiß, im eignen Dunst erstickt'. Das geht direkt auf Nietzsche und die subjektivistische Romantik zurück und verrät eine psychologisch ganz unausgegorene, vom Geiste der Werkgemeinschaft nicht berührte Denkart. Die kritische Entwertung nimmt stellenweise aus der gedanklichen Zuspitzung heraus geradezu groteske Formen an. Der Barbar vergewaltigt die Löwin in der Zirkusarena im alten Rom

aus wütender Verachtung gegen das Menschengezücht um ihn auf den Rängen, das gekommen ist, um sich an seiner Qual zu weiden. Winckler hat dies Problem der Psychose mit furchtbarer Virtuosität nachempfunden und abschreckend gestaltet. Das Volk, identisch mit dem Pöbel gesetzt, rein empirisch als Großstadt- und Revolutionsmasse gesehen, verfällt Wincklers grenzenloser Mißschätzung. Ist die Menge urteilslos, suggestiven Einflüssen zugänglich, in politisch bewegten Zeiten unberechenbar, so sollte aus dieser Erkenntnis nur eine höhere Verpflichtung zur Führerschaft erwachsen; das Bewußtsein hiervon scheint uns bei Winckler allenthalben zu fehlen. Auch die Entwertung des Weibes als Persönlichkeit, das reine Don-Juan-Problem findet sich. Merlin sucht in aufgepeitschter Gier nach der einen vom rein sinnlichen Standpunkt der Vergewaltigung aus. Diese Gier nach Liebe erscheint auch hier ganz zwanghaft. Liebe erwächst ja gerade aus dem Verzicht auf das Erzwingenwollen tiefster Lebensentwicklungen, die sich dem mechanisch denkenden Verstande nicht beugen. Der größte Irrtum Merlins in bezug auf das erotische Problem ist in dem Rufe Merlins ausgedrückt (Seite 53): ‚Ich! Ich!'

Nach all dem ist es kein Wunder, wenn für Winkler das Grundproblem seiner Weltanschauung das physische Übel, die moralische Sünde, die metaphysische Endlichkeit ist. Für Winckler ist Erlösung durch den Gott der Gnade und Liebe noch ein toter Begriff. Er sucht das dritte Reich als konfliktslosen empirischen Zustand ganz im Sinne gewisser Zeitströmungen, besonders des mechanistisch denkenden Sozialismus.

Aber trotz dieser monistischen Sehnsucht wird Winckler den Dualismus nicht los. Ihm ist das unmittelbar Gegebene, das Historische und Biologische zur Frage geworden, die deutsche Seele in ihrer Naturmystik zum Rätsel, das Schöpferische selbst zum Problem. Ihn, den Heiden, lockt das christliche Element, und so muß er Christentum und Heidentum beständig kontrastieren, um ihnen ihre tiefsten Geheimnisse abzulocken. Ihn quält das Mißverhältnis dieser ewigen Gegensätze. Die Auflösung des Rätsels wäre die Anerkennung der Natur und der Gnade im Geiste der Scholastik (die Gnade hebt die Natur nicht auf, sondern vollendet sie). Aber noch lächelt die tiefe Skepsis über die Erlösungshoffnung und den Bekehrungseifer der Apostel, die vor das indische Götzenbild getreten sind mit dem Befehl: ‚Zerfall . . .' Es ist im Grunde die naturhafte Skepsis Wincklers selbst, die ihn unbewußt gegen den sittlichen Heroismus des ‚Trotzdem' Partei nehmen läßt. Hier erscheint Buddha, der Zeitgötze, plötzlich als der negative Pol gegen den positiven Nietzsche, beide jenseits von Gut und Böse. Der Dichter ist noch zu weltweise, sein Wille noch zu schopenhauerisch dumpf, als daß er sich zu Christi Lehre bekennen möchte. So wird auch das Problem des Darwinismus nicht optimistisch, froh, willenhaft, wie einst von Nietzsche und dem Naturalismus erfaßt, sondern skeptisch-rational als Rätsel empfunden. Je fruchtbarer auf Erden Mensch und Tier ist, desto tödlicher tritt der Kampf, die Zwietracht in das Blühen und Reifen. Und

so spricht dann das Pathos der Sehnsucht nach der verlorenen Einheit des sinnenfrohen Heidentums aus den Schilderungen der heidnischen Götter. Es ist das uralte Blutevangelium, das hier gepredigt wird, nein, das zwanghaft ringt, die hier liegende Gesetzlichkeit determinierten Willens zu durchbrechen. Denn wenn auch die Predigt Christi vergessen und verkannt ist, die durch Jahrhunderte vererbte Macht christlicher Erziehung und Gedankengänge wirkt noch als rätselhaftes, unruhiges Element nach, wie es schon der hl. Augustinus empfunden: cor nostrum inquietum, donec requiescat in te, Domine. Nicht gestillt erscheint diese Sehnsucht durch Wincklers mystisch-poetischen Pantheismus. Der Allgott spricht zum Menschen:

‚Erhöre mich, erlöse mich,
Ich bin nicht Ich,
Ich werde seliger nur durch dich!‘ (S. 88)

Der Mensch antwortet:

‚Geh fort,
Versucher, mich betört kein Geisterwort.
Wie alle Geschöpfe sich morden im Kampf der Welt,
All Lebendiges einander muß zum Opfer bringen,
Eins am andern grausam immer hier zerschellt:
So, Unvollkommener, willst du mich noch dort verschlingen!! (S. 88)

Er muß so antworten, denn diesem Pantheismus fehlt die idealistische Spitze im Sinne Schellings, es fehlt dem All-Gott das Bewußtsein. Winckler betont nicht die Gesetzmäßigkeit, das geistige Moment der Naturerscheinungen, er erkennt nur die Dynamik. Vor allem ist ihm das biologische, organische Prinzip der Entelechie fremd.

Geistgewitter, Kraft-Taifune, Stoffkatarakte, Raum-Pyramiden,
Zeithäupter, in denen Trichter-Augen die Fixsterne sieden,
Mütter-Münde, Nacht-Quallen, System-Taumel, Zenith-Nadir,
Ihr Über-Ungeheuer, ihr! Ihr Satanasse, ihr! Ihr Seraphim-Typhone, ihr! (S. 88)
Ihr Zellwände-Raser, Nukleidenklammerer, Mikrogiganten,
Staublöwen, Atom-Meridiane, amöboide Umsichselbst-Trabanten. (S. 89)

Das ist eine unerhörte Vision des Physikalischen, der nur eins zur Großartigkeit fehlt: die positive, teleologische Auffassung, die Beziehung auf den Ursprung aller Kraft, auf Gott. Das Wunder des Lebens ist noch nicht in Freiheit begriffen. Gottes Schöpferfreiheit wird als Naturwillkür wie eine blinde Notwendigkeit ohne Zweck und Sinn empfunden. Als St. Meinhold nach seinem Tode in das Reich des Werdens geführt wird, sieht er der Vorfahren grausige Werdensprozession von den Einzellern bis zum Menschen. Da fragt er: ‚Wo ist Gott?‘

‚Niemand wußte Antwort. Alle schauten, schauten, schauten,
mit gebrochenen Gebärden zu ihm steil, er sah:

Alles war — — nur einst — sehr lang — Äonen stauten
Zu Granit — — die Sonne schien — und niemals war das Wunder da.'
(S. 92)

Wincklers tiefste Sehnsucht geht also doch nach dem Wunder. Dies ist aber doch wohl auf dem religiösen Gebiete eher zu erfahren, als auf dem physischen. Vorläufig existiert für den Dichter in der Rangordnung der Werte das Sittliche kaum, vom Heiligen ganz abgesehen. Er mißbraucht das Heilige zur bloßen antithetischen Beweisführung, um darzutun, daß das Sakrament in jedem nur das stärkt, was schon vorhanden ist. Die Gnade schafft nach ihm kein neues Leben. Das Christentum ist als Lehre, rein diesseits bedingt, historisch relativ aufgefaßt, tot, mechanistisch, ein System unter anderen Systemen. Von der schöpferischen Gewalt des Christentums, das doch auf den Gottmenschen zurückgeht, von seiner Lebensfülle, die aus Gnade in einzelnen Persönlichkeiten, Heiligen und Lehrern immer wieder erweckt wird, ahnt Winckler nichts.

Winckler liebt die Wanderungen im Reich jenseits des Lebens, nach dem Tode, im Hades. Er liebt die mythischen Lokalitäten, er schafft sich solche, wenn seine Phantasie ohne durch die von ihm so drückend empfundenen Gesetze von Raum und Zeit gebunden zu sein, frei schweifen und sich eine Welt aus chaotischen Elementen aufbauen kann. Hier kann er sich nach altem Dichterrecht als Demiurg betätigen, biologisch ‚sinnlos' schaffen. Aber diese Freiheit, die bereits jenseits der Romantik steht, deren Elemente immer noch unter dem Zwang einer halb unbewußten Täuschung historisch gebunden waren, kommt dem modernen Dichter nicht zugute. Er steht gleichsam im Anfange der Welt. Er soll schaffen, es gelingt ihm schlecht, er sieht keinen Sinn in Stoffen und Kräften; das Gesetz ist ihm als Dichter zu blutleer und er ahnt, daß es niemals bisher als mathematische Formel sich mit der Wirklichkeit der Vorgänge deckte. So verkennt er es vielleicht für Menschenwerk. Er sieht sinnlose Gestaltungskräfte im steten Kampf, in fortwährender Umformung begriffen. Das Moralische hat er vergessen und Gott und die Teleologie auch. So bleibt er noch weit von Dante, da ihm der Mut zur Metaphysik fehlt.

* * *

Die Darstellungsmittel dieses Dichters stehen zu den Wesenszügen, zu den Grundtendenzen seiner Einstellung, zu seiner Weltanschauung in genauer Beziehung. Auch hier herrscht Dualismus und Widerspruch. Die naturalistische Technik hat Winckler von Withman und Arno Holz gelernt. Daneben steht aber ein expressionistisches Element, das von ausgesprochen dekorativer Prägung ist. Eine starke Sinnenhaftigkeit, eine Anlage, alles in bewegten plastischen Gruppen zu sehen, ist die Grundlage für den Naturalismus Wincklers, seine stärkste Seite im Darstellerischen.

‚Evoë', schrie Zeus
und die weißen Grazien tänzelten in den Kreis

Mit Brüsten, atmend in Rosenspitzen
Knabenhaft schlank wie junge Kitzen.

Das dekorativ-malerische Element zeigt sich besonders in den Naturschilderungen:

. . . zeigte gen Westen, wo wundersam
Luna in der silberhörnigen Stiere Geleucht
Vor der Mondmuschel langsam heraufgestiegen kam,
Ihre Schleier breitend wie Nebelduft
Durch die funkelnde Luft. (S. 8)

An aparte, chinesische Malerei erinnert folgendes Naturbild:

Über die mondhelle Nacht zogen Reiher.
Der glänzende Mond war wie mit Strichen von ihnen bedeckt,
So hoch flogen sie. (S. 83)

Winckler liebt starke, seltsame Naturfarben: „. . . . wo die porphyrne Grotte rauschend bebt von goldigem Gebüsch — . . .' (Seite 53.)

Der Dichter hat eine kosmische Perspektive. Wie seine Zeit ausgelöscht ist im Immerseienden des Mythos, so ist sein Raum der astronomische, jenseits aller irdischen Bedingtheit. Winckler plündert die astronomische Terminologie aus, und was Geheimnisvolles, Großgedachtes als Gefühlsschwingung an den Worten hängt, das beutet er zu gigantischer Wirkung aus. Sie ist zusammengesetzt aus der Summierung all dieser Einzelgefühle, aus Ahnungen, halben Vorstellungen, Gedanken, die nie zu Ende gedacht werden können.

Wo, auf einem alten Monde, hauste ein Eremit,
. . . Urwelthaft war sein Sinn
Voll Phasen und Perioden; er dachte in Lichtjahren nur,
Das Meerhorn des Abends tönte in der Giganten dumpfes Geschwätz,
Ströme von Kraft anrollten wie Stürze, die brandend staun,
Er hörte hinter den Sphären die Axte Gottes haun . . . (S. 81)

Ein einheitliches Bild entsteht nicht, kein klarer Plan liegt zugrunde, keine Gesamtvorstellung. Rein assoziativ ist alles aneinandergereiht, es entsteht ein großartiges Gefühl, Durchblicke zeigen sich hier und da, aber zuletzt, wenn die Worte verrollt sind, bleibt nichts.

Um einen geistigen Vorgang, z. B. das Entzücken der Kreatur über einen erschienenen Heiland zu malen, werden stets kosmische, magische, großartige Naturvorgänge geschildert.

Die Pole stießen Kristall-Gewitter funkelnder Albatrosse durchs erschütterte Blau,
Flammende Wüsten schlugen Schlangenbrandungen, die Wälder brummten wie Bienenhäuser . . .

Das ist expressionistisches Pathos dekorativer Art, das im tiefsten nur die Schwäche, eigentlich geistige, besonders gemütserschütternde Vorgänge zu malen, überdeckt. Sonst gelingt Winckler in seltsamer Vermischung der Sinnesqualitäten ein wunderbarer Ausdruck: ‚Warme Passate dufteten aus dem Morgenrot.'

Den gedanklichen Ausgangspunkt verrät die Gewohnheit, schlagwortartig den Helden des Gedichtes in der ersten oder zweiten Eingangszeile zu erwähnen und dadurch das Thema anzugeben. Der Dichter schildert meist eine konkrete Situation und erschöpft sie auf ihre letzten Möglichkeiten. Es sind immer zugespitzte Augenblicke, die er gibt. Überwältigend ist es, wie er Abstraktes verkörpert. Moderne Bewegungen und ihre Gefahr sieht er plastisch groß; eine ganze Fülle geschichtlicher Hilfsassoziationen voll von personifizierender Kraft stehen ihm zur Verfügung. Man lese die Apostrophe an Spartakus nach (S. 59, 60). Diese ästhetische Verlebendigung des Modernsten stellt Beziehungen her, die mit emotionalen Elementen geladen sind, macht die Zeitwende in verabsolutierenden, überzeitlichen Zusammenfassungen fühlbar. Doch Winckler überspannt seine Darstellungsmittel. Es ist immer dasselbe: ein Zustand, ein Problem bis aufs äußerste übersteigert, in bunten, erotischen Farben mit einer fabelhaft südlich, ja orientalisch anmutenden Phantasie gemalt, barbarisch in Fülle und Pracht, stürzt jäh ab, klingt in vollständiger Entwertung aus. Das ist keine ästhetisierende, das ist metaphysische Ironie, voll tragischer Selbstzerstörung.

Die Sprache ist zuweilen pathetisch, zuweilen salopp, schlotternd, voll innerer Gewaltsamkeit, rhythmisch nur in dem Sinne, wie man den Ausbruch eines Vulkans naturrhythmisch nennen könnte. Den Superlativ in oft komisch zugespitzter Verwendung, hat Winckler von Arno Holz gelernt: ‚zahllos mühseligst Beladene‘ (S. 12). Von diesem Naturalismus zum Expressionismus ist nur ein Schritt: ‚Der Purpurgürtel der Euridice schwankte wie winkend auf See Segel-Signal, protuberanzte wie ein Komet den erschütterten Himmel überglänzend.‘ Man denke sich das gemalt (und man sieht es unmittelbar bildlich, so suggestiv ist diese Kunst), und man hat eine dekorativ-verzerrte, komisch-verfratzt wirkende Darstellung, grotesken Expressionismus mit einem Stich ins Großartige. Sogar ‚die Weltöde wuchert durch die Nacht‘. Der Telegrammstil ist an vielen Stellen nicht überwunden. Die groteske, rein quantitativ bestimmte Übertürmung und Überladung des Ausdrucks zeigt sich in den Wortneubildungen. Lautmalend heißt es: Er ‚lach-lachte, lach-lach-lach-lachte‘. Bandwürmer von Wortkompositionen kommen vor, die eine ganze Verszeile füllen: ‚Millionen-Ohnmacht-Triumph-Todesverrecken und -Frühlingskreischen —‘ (S. 25). Durch die gelehrten und mythologischen Elemente kommt eine gewisse Typik des Ausdrucks herein. Im Olymp ‚rollt Homerosgelächter rundum‘ (S. 7). Oder ‚Sarestus schlug hoch in erratischer Wildnis einen Block‘. Asien spricht zu Europa: ‚Mein Töchterchen, komm zurück zur uralt mantischen Mutter.‘

Der Dialog dient als willkommenes Darstellungsmittel der Dialektik des Dichters. Wie in dem Gedicht Walpurgisfeier von Goethe, stellt jede Stimme ein typisches Element einer großen Gesamtströmung dar, die gezeichnet werden soll. Das gilt namentlich für das Spartakusgedicht.

Die skeptisch-protestlerische Entwertungstendenz geht hinein bis in

den Bau der Verse. Endlose, freirhythmische Verszeilen begegnen uns: ‚Sträflinge in elektrischgreller Zelle von Sing-Sing, rennend mit dem Kopf wider die Gummiwand.‘ In jeder folgenden Zeile findet sich eine neue Variation des Themas, meist im Telegrammstil, oft sind es nur Subjekte und Attribute ohne Prädikat. Das ist Aufzählungs-Registriertechnik mehr wissenschaftlicher als poetischer Art. Ihr muß natürlich vor allem die Anaphora dienen. Sechs lange Verszeilen beginnen einmal alle mit demselben Wort: ‚Sträflinge‘. In demselben Gedicht heißt es: ‚Der Lehrer schlug, der Meister schlug, der Priester schlug, der Wärter schlug, der Bruder schlug, der Vater schlug, das Kind schlug.‘ Das ist beinah unerträglich. —

Winckler sagt einmal:

Ich hab' meine Harfe an den Himmel gestellt
Und lasse die Winde durch sie sausen.
Ich höre die heisre Stimme der Welt —
Mein Herz erfüllt ein dunkles Grausen. (S. 30)

Das kennzeichnet die Tendenz seiner Poesie. Ihre Wirklichkeit ist aber anders. Er möchte ein Bild der Welt spiegeln, er strebt nach dem Sachlich-Gegenständlichen, nach Erkenntnis der Dinge, ihrer Gesetze, ihres Wesens, wie es ist, aber trotzdem täuscht er sich. Der Irrtum liegt in der Gebundenheit, Einseitigkeit seiner Blickeinstellung. Er bleibt am Empirischen, am Sinnlichen, Natürlichen haften. Es fehlt der transzendente Bezugspunkt. Winckler kennt keine Metaphysik. So sieht er keinen Sinn in den Erscheinungen. So empfindet er das Erlebnis der Welt in ungeordneter Weise als eine Summe von Widersprüchen, die unharmonisch genug in seinem Unterbewußtsein ein dumpfes Grausen erregen. Statt daß er seine Lyrik im Gefühlsmäßigen sich ausströmen läßt, braucht er die Stütze des Intellekts, der doch nichts weiter kann, als die Widersprüche und Fragen aufzudecken. Wincklers Begabung für das Gegenständliche und Gedankliche, seine Gestaltungskraft fordert einen gleich großen Willen zur Verantwortung gegenüber den physischen, psychologischen und geistigen Wirklichkeiten.

# Jacqueline Pascal
## Von Eduard Maria Lange

'Wenn Schwestern ihrem berühmten Bruder ebenbürtig sind, sind sie ihm wohl überlegen.'

Sainte-Beuve, Port-Royal.

'Nichts war gewöhnlich oder auch nur normal in der Familie der Pascal, in der Generationen hindurch Seelen, die nach dem Unendlichen begehrten, und rastlose Intellekte ihre Körper verzehrten, die zu zart für sie waren und überdies von ihnen verachtet wurden.' So beginnt die vorbildliche Arbeit der Marie Dutoit über Blaise Pascals geniale Schwester Jacqueline (Paris 1897). Mit zwölf Jahren demonstrierte Blaise den Euklid, ohne ihn kennengelernt zu haben, und im gleichen Alter beglückwünschte die zwei Jahre jüngere Jacqueline die Königin Anne d'Autriche in Versen zur Geburt des Dauphin; Blaise und Jacqueline starben beide, bevor sie das vierzigste Jahr erreichten. Jacqueline repräsentiert den Frauentyp des Zeitalters der Richelieu, Descartes und Corneille. Sie steht an erster Stelle unter jenen Frauen, die, wie Victor Cousin in seiner Ausgabe ihrer Briefe und Schriften bemerkt, 'unheimlich viel Geist besaßen und seine Kraft und Größe überallhin ausschütteten; die nicht schreiben konnten, aber, wenn sie aus innerer Notwendigkeit zur Feder griffen, aus ihrem Geist und Herzen wundervolle Worte und oft Seiten schrieben, um die sie die größten Schriftsteller beneideten'. Jacqueline schien zum Entzücken ihrer Familie und der Gesellschaft geboren; schön und heiter, von einer Genialität, die Ernst und Grazie des Geistes mit einer erstaunlichen poetischen Begabung verband, verließ sie plötzlich in religiöser Ergriffenheit die Welt, verzichtete auf die Talente, die sie zu einer Kulturträgerin des Jahrhunderts hätten machen können, und wurde Nonne in Port-Royal. 'Der Himmel hatte ihr mit den Reizen der Frau jede Gabe des Genies verliehen,' sagt Cousin. 'Sie stand ihrem Bruder Pascal weder an Geist noch an Charakter nach, und man weiß nicht, was sie geworden wäre, wenn sie den Ruhm geschätzt und ihre Fähigkeiten sorgfältig entwickelt hätte.'

Jacqueline wurde am 5. Oktober 1625 geboren. 'Seitdem sie zu sprechen anfing,' berichtet ihre fünf Jahre ältere Schwester Gilberte, 'zeigte sich ihre große Begabung. Außerdem war sie von vollkommener Schönheit und von angenehmster, sanfter und heiterer Art, so daß man sie wie nur ein Kind liebte und umschmeichelte.' Jacqueline wollte als Kind nur Verse lesen, weil sie in ihnen ein Echo ihrer inneren Musik hörte. Bevor sie ordentlich lesen konnte, dichtete sie schon selber. Als Elfjährige verfaßte sie mit Gespielinnen eine Komödie, in der alle Regeln beobachtet waren. Sie wurde von den Kindern zum Ergötzen von Paris aufgeführt. Eine Hofdame, Frau von Morangis, brachte Jacqueline zur Königin Anna nach St. Germain, wo man neugierig geworden war, ob sie wirklich jenes Sonett zur Geburt des Dauphin verfaßt habe. Man wünschte Improvisationen, und sie dichtete an Madame de Hautefort:

Beau chef-d'œuvre de l'univers,
Adorable objet de mes vers,
N'admirez pas ma prompte poésie.
Votre œil, que l'univers reconnaît pour vainqueur,
Ayant bien pu toucher soudainement mon coeur,
A pu d'un même coup toucher ma fantaisie.

Der Hof war entzückt, aber Jacqueline wurde nicht eitel. Sie fühlte, daß ihre Gabe von Gott war, und so sang sie für ihn wie der Bach und der Fluß, mit denen sie sich vergleicht in ihren Stanzen, in denen sie Gott für die Gabe der Poesie dankt:

Comme les torrents, les ruisseaux,
Les fleuves et toutes les eaux
Retournent en la mer, lieu de leur origine,
Ainsi, grand Dieu, mes petits vers
Sans soucis de tout l'univers
Retourneront à vous, vous, leur source divine.

Im Anfang des Jahres 1639, da der Vater Pascal als verdächtig von Paris auf höheren Befehl entfernt wurde, bereitete man im Palast Richelieus eine Vorstellung von Scudérys ‚L'amour tyrannique' vor, in der Jacqueline auf Bitten der Nichte des Kardinals, der Duchesse d'Aiguillon, die Rolle der Kassandra spielen sollte. Jacquelines ältere Schwester Gilberte gab nach anfänglicher Weigerung schließlich ihre Zustimmung, weil die Herzogin ihr Hoffnung machte, es könne ihrem Vater dienlich sein. Nach der Aufführung bestand Jacqueline darauf, den Kardinal zu sprechen, und als man zauderte, sie vorzulassen, ging sie allein zu dem mächtigen Mann. Sie sagte ihm eine Widmung in Versen, und schon nach wenigen Worten nahm Richelieu das Kind auf seine Knie und überhäufte es mit ‚Liebkosungen, wie man es sich nicht vorstellen kann', so schrieb Jacqueline an ihren Vater. ‚Wir wurden dann in einen Saal geführt, wo wir herrlich mit eingemachten Früchten, Limonaden und dergleichen Dingen bewirtet wurden.' Ihre Bitte wurde erhört: Richelieu sorgte für die Rückkehr des Vaters und lud Etienne mit seinen Kindern zu sich. Bei der Gelegenheit sagte er: ‚Ich empfehle Ihnen Ihre Kinder; ich will etwas Großes aus ihnen machen.'

Jacqueline lernte im Palast Rambouillet neben Scudéry den Poeten Benserade kennen. Er erhielt Verse von ihr, in denen sie die Liebende spielt, die nicht erkannt wird; Benserade erwiderte ihr in scherzhaftem Verstehen. Corneille sah in ihr Züge seiner Chimène oder Pauline. Als man Jacqueline im Jahre 1640 für ihr Gedicht auf die Empfängnis der Jungfrau Maria, das Corneille veranlaßt hatte, feierlich den Großen Preis der Poesie verlieh, erhob der Dichter sich und dankte im Namen ‚einer jungen Muse'. Gilberte sagt: ‚Sie nahm das mit wunderbarer Gleichgültigkeit hin; obwohl sie fünfzehn Jahre alt war, war sie noch so einfach, daß sie noch Puppen hatte, die sie mit einem Vergnügen an- und auskleidete, als ob sie erst zehn Jahre

alt sei.' Jacqueline behielt seelische Wahrhaftigkeit in der künstlichen Umgebung des Hofes. Sie bewahrte sich einen feinen Instinkt für das Wesentliche, für das allein Erstrebenswerte. Als sie einige Monate vor der Aufführung bei Richelieu an den Blattern erkrankte, verwand sie es bald, daß ihr durch die Narben etwas von ihrer Schönheit genommen wurde. Nachdem Jacqueline Soeur de Sainte-Euphémie geworden war, hatte ihr Stil eine adelige Strenge, an der nichts mehr ist von den Versen für die Favoritin des Königs und für Benserade.

Die Individualität Jacquelines ist nicht minder stark wie die ihres Bruders. Als der Vater ihr den Eintritt ins Kloster verweigert, unterwirft sie sich ihm sofort und ist zu allen äußeren Zugeständnissen bereit, weil sie in ihrem Innern kein einziges macht. Blaise und Jacqueline haben gleich große Leidenschaften. Nur Gott in seiner Unendlichkeit, in seiner Vollkommenheit und Harmonie vermag ihre Seele zu füllen. Die Mitglieder der Familie Pascal liebten einander mit tiefer Innigkeit, aber das Herz öffnete sich nicht in Worten; die Gebärde war kühl, Zärtlichkeiten waren ihnen etwas Fremdes. Blaise Pascals ‚Mystère de Jésus' und Jacqueline Pascals Meditationen über den Tod unseres Herrn Jesus Christus sind Zeugnisse dafür, daß die Geschwister im sterbenden Erlöser weniger den Erlöser als den Büßer sahen. Jacqueline war dreiundzwanzig Jahre alt, als sie schrieb: ‚Jesus starb nicht nur sich selber, auch seiner heiligen Mutter, seinen Verwandten und Freunden. So muß ich nicht nur in allen Dingen, selbst in den unschuldigsten, mir sterben, sondern auch allen Interessen des Fleisches und Blutes und menschlicher Freundschaft' (Meditationen V und VI). In der achten Meditation zeichnet Jacqueline ihre Psyche unauslöschlich in unser Gedächtnis: ‚Jesus wollte nicht auf den Tod des Alters warten, er kam ihm zuvor in der vollen Jugendkraft. Darum will ich nicht den Verfall meiner Kräfte abwarten, um der Welt zu sterben, vielmehr dem wirklichen Tod durch den mystischen zuvorkommen.' Die Verse, die die Dreizehnjährige bei ihrer Krankheit niederschrieb, wiesen schon darauf, daß sie sich tiefer mit Gott und Ewigkeit befaßte. Im Jahre 1646, als sie einundzwanzig Jahre alt war, bestimmten die Jansenisten De la Bouteillère und Des Landes die Familie Pascal, den Traktat des Jansenius über ‚die Reform des inneren Menschen' zu lesen. Die Folge davon war, daß die ganze Familie Pascal sich zu einem asketischen Christentum entschloß. Es war der Anfang der ‚ersten Bekehrung' Blaise Pascals und der Hingabe Jacquelines an Gott. Ihre Schwester, Frau Périer, berichtet von ihr: ‚Man darf annehmen, daß sie damals wahrhaft den Heiligen Geist empfing, denn von da an war sie ganz verändert.' Der Einfluß ihres Bruders war sehr mächtig, und es begann ein intimer spiritueller Verkehr der Geschwister. Sie lasen Jansenius, Saint-Cyran, Arnauld und andere. Jacqueline bereitete sich durch die Lektüre der kleinen Schriften Saint-Cyrans auf die Firmung vor, die sie noch nicht empfangen hatte. Sie hörte Abbé Singlin von Port-Royal und erhielt eine Audienz bei der Äbtissin Angelica Arnauld.

Nach dieser Audienz waren alle Einwände, mit denen ihr Intellekt gegen die Askese rebellierte, bezwungen. ‚Ich werde Nonne,' sagte sie freudig. Ihre Freude zitterte mit in der Seele des Bruders, dem Abbé Singlin versicherte, er habe noch nie so ungewöhnliche Zeichen einer Berufung gesehen. Blaise und Jacqueline waren seitdem nicht mehr dem Fleisch und Blut nach Bruder und Schwester, sondern Gott verband sie in einem schöneren Bündnis. Sie schrieben ihre intimen Briefe zusammen und unterzeichneten sie mit ihren Anfangsbuchstaben J. B. Einige solcher Briefe an Gilberte Périer sind uns erhalten, in denen sich die Gedanken der Geschwister ganz verschmelzen. Jacqueline offenbarte sich durch Blaise ihrem Vater und erhielt von ihm nach einigem Überlegen die Antwort, daß er nie seine Einwilligung zu einem Eintritt in Port-Royal geben werde. Die Beziehungen der beiden Geschwister wurden überwacht, und Jacqueline verkehrte nur mehr heimlich mit Port-Royal. Gilberte Périer erzählt, daß ihre Schwester hierbei eine bewunderungswürdige Geschicklichkeit bewies. Etienne Pascal liebte Jacqueline, die als kleines Kind die Mutter verlor, zu sehr, als daß er sie von sich lassen konnte, und er bat sie, erst nach seinem Tode ihren Entschluß auszuführen. Wie er an der Tochter hing, geht aus Gilbertes Schilderung von der Blatternerkrankung Jacquelines hervor: Trotz seiner Verbannung eilte er herbei. ‚Er verließ sie keinen Augenblick und schlief sogar in ihrem Zimmer.' Jacqueline gab dem Vater kein Versprechen, das sie vor sich selber erniedrigt hätte, sondern sagte nur: ‚Gott weiß, daß ich Euch nie Anlaß geben werde, über meinen Ungehorsam zu klagen.' Diese Überwindung ist bedeutsam für ihr religiöses Leben. Sie opferte alles, indem sie sich entschloß, in der Welt zu bleiben. Sie war hinfort eine Nonne in der Welt. Da die Familie von Rouen nach Clermont-Ferrand übersiedelte, wechselte Jacqueline mit dem Wohnort ihre Lebensführung. Sie wich jedem Verkehr aus, kleidete sich mit einer Schlichtheit, die einer Älteren angestanden hätte, und ging nur zur Kirche und zu den Armen. Sie lebte in ihrem kleinen Zimmer, um zu beten und für die Armen zu stricken, — im Winter mit frierenden Händen, denn sie duldete kein Feuer. Nur bei den Mahlzeiten verkehrte sie mit den Ihren, doch pflegte sie Gilberte und ihre Nichten zu Zeiten der Krankheit aufopfernd; eines der Kinder starb, nachdem sie manche Nacht bei ihm gewacht hatte. Nichts drang zu ihrer Familie von ihrem innern Leben, das ein beständiges Beten des Herzens war, ein Atmen der Seele in Gott, um mit Gratry zu reden. Sie bat Gott, wie sie am 24. März 1648 schrieb, ‚er möge sein Licht lieber in die Herzen als in die Geister dringen lassen'; sie trug ihm ihre Bedürfnisse vor, ‚nicht um ihn daran zu erinnern, sondern um sie sich selber zu vergegenwärtigen'. Sie hörte immer das Wort: ‚Seid vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist' (Brief vom 1. April 1648). In dieser Lebensperiode von 1648 bis 1652 scheint sie weniger mit Blaise als mit Gilberte verkehrt zu haben, die selber eine seltene religiöse Natur war und, so viel es ihr als Frau und Mutter möglich war, die Askese ihrer Geschwister nachahmte. Sie war

für Jacqueline immer da, wenn sie ihrer bedurfte, und störte sie nie, wenn sie die Einsamkeit suchte. Jacqueline blieb in Beziehungen zu Port-Royal und erhielt Anleitungen von der Mère Agnès und von Singlin. Sie disziplinierte ihren Körper, damit die Seele bei ihrer Profeß ganz von ihm frei sei. Mochte sie auch in ihren Übungen zu weit gehen, man sah es nie ihrer Miene an. Neben der leiblichen Askese übte sie die geistige. Als sie auf den Wunsch eines Oratorianerpaters die Hymnen der Kirche in Versen zu übersetzen begann, wurde sie von Skrupeln gepackt, ob sie nicht besser tue, ihr Talent zu opfern, und die Mère Agnès stimmte ihr auf Singlins Rat zu und veranlaßte sie, nicht mehr zu dichten. Die große Angelica Arnauld, die Jüngerin des heiligen Franz von Sales, hätte wohl nicht so rigoros entschieden wie die weniger weitherzige Lehrerin Jacquelines. Nur einmal noch, als ihre Nichte Marguerite Périer durch den heiligen Dorn in Port-Royal auf wunderbare Weise von einem Augenleiden geheilt wurde, verfaßte Jacqueline Verse, die ‚Vers sur le miracle de la Sainte-Epine'.

Sicherlich war ihr das Opfer ihres Talents und ihres Willens, der zum Herrschen geboren war, nicht leicht. Ihr Gebet ‚Erleuchte lieber die Herzen als die Geister' bezeichnet das heldenmütige Opfer des Intellekts, in dem sich die Schwester des Philosophen der ‚Logique du coeur' offenbart, der zu der Intuition kam: ‚Se moquer de la philosophie, c'est vraiement philosopher.' Jacquelines Meditationen über den Tod unseres Herrn Jesus Christus zeigen, wie sie im Grunde nicht ein Opfer nach dem andern, sondern alle zugleich in einer einzigen Preisgabe ihres natürlichen Willens brachte. Im September 1651 fiel der Vater Pascal in die Krankheit, an der er starb. Jacqueline weilte Tag und Nacht bei ihm und verließ ihn nur auf Momente, um sich im Nebenzimmer auf die Knie zu werfen. ‚Ob sie wohl das Leben ihres Vaters von Gott erflehte?' fragt Marie Dutoit in ihrer Studie über Jacqueline: ‚Es scheint so nach einem Wort der Madame Périer: Trotz all dem bestimmte Gott nach seinem Willen, und mein Vater starb am 24. September.' Die Trauer der Familie um ihr Haupt war groß; schreibt doch Blaise in seinem und der Schwester Namen an Gilberte: ‚Trösten wir uns in der Vereinigung unserer Herzen, in der der Vater mir fortzuleben scheint ... Ich bitte Gott, Sie und unsere Schwester mehr als je zu lieben! Denn ich meine, daß unsere Liebe zum Vater nicht verlorengehen darf.' ... — Jacqueline war nun frei, aber Blaise bat sie, ihn noch nicht in seiner Trauer allein zu lassen. Sie widersprach nicht, ließ ihm aber am 3. Januar 1652 durch Gilberte sanft beibringen, er möge am nächsten Morgen nicht sein Zimmer verlassen. So konnte er ahnen, was geschehen werde, und die Schmerzen des Abschieds wurden gemildert. Auch die Schwestern nahmen nicht Abschied voneinander. Gilberte sagt: ‚Wir sagten uns nicht Lebewohl — aus Furcht, es würde uns weich machen, und ich wandte mich ab, als ich bemerkte, daß sie sich zum Fortgehen anschickte. Jacqueline war damals sechsundzwanzig Jahre und drei Monate alt. Von Port-Royal aus schrieb sie zu Anfang März an Blaise einen Brief, in dem

sie ebenso unabhängig vom Bruder wie abhängig von Gott ist. Aber die Wonne ihres Lebens in Gott bedarf des brüderlichen Teilnehmens, damit der Gnade, die ihr gewährt wurde, hinreichende Ehre widerfahre: ‚Wenn Sie nicht die Kraft haben, mir zu folgen, halten Sie mich wenigstens nicht zurück; seien Sie Gott nicht undankbar, wenn er einen Menschen begnadet, den Sie lieben!' Bald spricht Soeur Euphémie zu ihm, bald Jacqueline. Sie erinnert ihn daran, daß sie seine Schülerin ist, daß er nicht sein Werk zerstören darf; sie bittet ihn, mit der heiligen Freude auf sie zu verzichten, die die Apostel bei der Himmelfahrt des Herrn erfüllte: ‚Gib Gott, was er erbittet, indem er es nimmt, denn er will, daß wir ihm geben, was er uns nimmt. Wir wirken in Wahrheit, was er in uns wirkt.' Blaise bittet nun um Aufschub bis zum Ende des Jahres, bis zum Allerheiligentag; aber bald rührt ihn die Mischung von Entschlossenheit und Schmerz in Jacquelines Haltung, und er dringt nicht länger in sie. Jacqueline kann sich nicht lassen vor Freude, daß sie nun endlich am Ziel sein soll: ‚Ich werde Sorge haben, daß alles nur Illusion ist, bis die heilige Zeremonie stattgefunden hat.' Blaise und Jacqueline verschließen ihr Herz vor den Menschen, aber Gott gegenüber sind sie expansiv. Nachdem Jacqueline sich selber und den Ihren gestorben ist, bricht die Seligkeit der Auferstehung aus ihrem Herzen. Sie schreibt jetzt am Ende ihrer ‚Meditationen': ‚Wir werden belehrt, daß alle guten Regungen einer Seele, alle frommen Wünsche, alle guten Handlungen, die Gott ihr gebietet, nur zur Vollendung und zum Heil dienen, wenn sie zum Tod des Eigenwillens führen, der sich selig vernichtet im Willen Gottes; dann muß die Auferstehung folgen, die der Seele ein neues Leben gibt, insofern sie dem Prinzip des geistigen Todes, dem persönlichen Willen entsagt hat.' Jacquelines Leben beginnt die Farbe der Passion zu verlieren. Sie ist sie selber geworden, nachdem sie die innere Gewißheit hat, daß sie da ist, wohin sie berufen ist, und sie jubelt: ‚Dem Herrn gefällt es, mich unter jene sichtbaren Engel aufzunehmen, die nur auf der Welt sind, um ihn anzubeten.' Die vier Jahre ihrer Vorbereitung in der Welt wurden in Port-Royal als Noviziat gerechnet, und nach wenigen Monaten der Prüfung durfte Jacqueline das Gewand der Klosterfrau empfangen.

Zuvor aber mußte sie die Enttäuschung erleben, daß ihr das väterliche Erbteil, welches sie als Mitgift ins Kloster bringen wollte, verweigert wurde. Die Gründe waren kaum begreiflich bei den Charaktereigenschaften des Bruders und der Schwester: es sei bestimmt, daß die Güter der Pascal ungeteilt bleiben sollten. Blaise hatte eben ein weltlicheres Leben zu führen begonnen — schon die Widerstände gegen Jacquelines Berufung waren Andeutungen einer neuen Lebensrichtung —, er kam nicht mit seinen Einkünften aus. Jacqueline litt tief unter dieser unwürdigen Situation. Aber Angelica Arnauld wünschte, sie solle ihren Kummer ohne Hochmut vor den Ihren verbergen, um sie nicht zu beeinflußen. Abbé Singlin suchte einen Ausgleich, und die Mère Agnès tröstete wie eine Mutter. Angelica selber gab Jacqueline die zärtlichsten Beweise der Liebe. Jacqueline berichtet von ihr: ‚Sie

hielt meinen Kopf wohl eine Stunde an ihrer Brust und küßte mich zärtlich wie eine wahre Mutter; ich kann wohl sagen, daß sie nichts unterließ, was in ihrer Macht stand, um meinen Kummer zu verscheuchen.' Die Großmut Port-Royals und die Selbstbeherrschung Jacquelines entwaffneten Blaise. Er war zu Zugeständnissen bereit, und Angelica, die äußerste Armut suchte, ging nach einigem Zögern auf seine Vorschläge ein. Ihre Antwort an Pascal ist von Jacqueline überliefert: ‚Wir haben vom seligen Herrn von Saint-Cyran gelernt, nichts für das Haus, das Gott gehört, anzunehmen, was nicht von Gott kommt. Was aus einem anderen Motiv als dem der Liebe gegeben wird, ist keine Frucht des göttlichen Geistes, und folglich dürfen wir es nicht nehmen.' Blaise fand darauf die Worte, durch die sich die Angelegenheit erledigte. Jacquelines Wunsch, ihre Profeß hinausschieben zu dürfen, bis sie über ihr Vermögen verfüge, wurde von der Äbtissin nicht erfüllt, weil die erfahrene Seelenkennerin die Eigenliebe der Novizin töten wollte. Aus dem gleichen Grund schlug Singlin ihr eine andere Bitte ab: Jacqueline wollte, um sich zu verdemütigen, nur Laienschwester werden. Singlin glaubte wohl auch, daß ihr die körperlichen Kräfte zu solchem Amt fehlten. Sie wurde ein paar Jahre nach der Profeß, wie ihre Nichte Marguerite Périer in ihrer Biographie Jacquelines berichtet, Novizenmeisterin und Subpriorin. Natürlich bereitete es ihr Freude, die Novizen die Liebe Gottes lehren zu dürfen; aber es erschien ihr eigentlich überheblich, ‚den andern von ihrem Mangel an Stelle Seines Überflusses zu geben'. Ein Brief vom 23. Juni 1655 an Gilberte, der sie aus Demut lange von ihrem Amt schwieg, schließt mit dem Wunsche, ‚daß Gott ihr gewähren möge, sich selber zu belehren, indem sie andere lehre'.

Jacqueline hatte in den letzten Jahren vor ihrem Eintritt ins Kloster nicht mehr gewagt, die Ihren zu lieben, aus Furcht, zuviel zu lieben und Gott zu berauben. Aber nachdem die Klausur sie einschloß, gab sie sich wieder menschlicher Liebe hin. Sie liebte den unglücklichen Bruder, die Schwester und ihre Nichten ungleich mehr als früher, weil sie sie in Gott liebte und sie im Gebet unablässig vor ihn trug. An ihre Schwester schreibt sie: ‚Wir sind in Jesus Christus ein Herz und eine Seele.' Sogar in der Fastenzeit schreibt sie an Gilberte. Mit sorgender Zärtlichkeit spricht sie von ihrem ‚armen Bruder', der damals gerade mehr denn je in weltlichen Zerstreuungen aufging. (Brief vom 8. Dezember 1654.) Jacqueline betet für ihn in unerschütterlichem Glauben an seine Bekehrung. Und Port-Royal betet mit ihr. An ihre Nichten Marguerite und Marie-Jacqueline Périer schreibt sie Dinge, in denen sich eine glühende Mütterlichkeit regt: ‚Um so mehr empfinde ich, so scheint mir, je weniger ich euch davon zeige. Denn die Liebe ist ein Feuer im Herzen, das notwendig brennen muß; wenn es nicht nach außen dringt, empfindet man es im Innern um so mächtiger.' Aber bei solchen Worten erschrickt die Nonne in ihr: ‚Seht nur, meine lieben Schwestern, wie ich mich, ohne daran zu denken, hinreißen ließ, um Euch meiner Liebe zu versichern.' Hin und wieder hört man von Jacqueline einen

feinen Scherz. Ihr Geist übt sich wieder. Als Gilberte von ihr Ratschläge erbittet für die Leitung ihrer Dienerschaft, hält Jacqueline zuerst in einer Anwandlung von Demut damit zurück, aber dann gibt sie ihr im Auftrage eines der Beichtväter von Port-Royal, M. de Rebours, pädagogische Anweisungen, die auch heute noch großen Wert haben.

An einem Septembertag des Jahres 1654 kam Blaise Pascal ins Sprechzimmer des Klosters und schüttete der Schwester sein Herz aus. Ihre verklärte Freude war ihm auf dem Weg in die Welt gefolgt, und ihre Gebete machten ihn tiefer leiden, als das Gewissen es vermochte. Jacqueline schreibt am 25. Januar 1655 über ihn an Gilberte: ‚Er besuchte mich und eröffnete sich mir in einer Weise, die tiefes Mitgefühl in mir weckte.' Denn er gestand mir, daß er inmitten seiner großen Geschäfte und anderer Angelegenheiten, die seine Liebe zur Welt zu nähren vermochten und an denen er wohl auch hing, dennoch derart durch äußerste Abneigung gegen die Torheiten und Vergnügungen der Welt wie durch die immerwährenden Vorwürfe seines Gewissens getrieben werde, all das zu verlassen, daß er davon gelöst sei wie nie zuvor. Anderseits sei er so von Gott verlassen, daß er nicht im mindesten von ihm angezogen werde; er strebe wohl aus allen Kräften zu ihm hin, aber er fühle, daß es mehr die Kräfte seiner Vernunft, seines eigenen Geistes seien, die ihn zum Bessern trieben, als die Bewegung des göttlichen Geistes. Wenn er in seiner Losgelöstheit von allem die gleichen Empfindungen von Gott hätte wie früher, glaube er alles in Gott zu vermögen. Es müßten wohl furchtbare Fesseln sein, die ihn in solchem Zustand der Gnade, die Gott ihm doch anbiete, und den Antrieben, die er ihm gebe, widerstehen ließen. ‚Dieses Geständnis,' sagt Jacqueline, ‚überraschte mich ebenso, wie es mich erfreute, und ich faßte neue Hoffnungen, wie ich sie mir noch nicht erlaubt hatte.' . . . Pascal kam zu seiner Schwester als einer, der den Weg verloren hat, wie er es in ‚Sur la conversion du pécheur' andeutet: ‚Nach Gott selber verlange ich und suche ich, und an dich allein, mein Gott, wende ich mich, um dich zu erlangen.' Gott tröstet ihn: ‚Du würdest mich nicht suchen, wenn du mich nicht schon gefunden hättest.' Blaise besuchte Jacqueline immer öfter, so daß sie sich ihm schließlich fast ganz widmen mußte. Sie, die vor der Aufgabe der Novizenmeisterin erschrak, wurde ohne jede Unsicherheit die mystische Lehrerin des genialen Bruders. Gott gebot ihr so und gab ihr die Kraft zu dem ungeheuren Werk. Blaise wuchs vor ihren Augen. Die tiefste Demut ergriff ihn bis zum Selbsthaß, die Liebe siegte über sein Genie: ‚Alle Körper und Geister zusammengenommen mit all ihren Hervorbringungen wiegen nicht die geringste Regung der Liebe auf.' Marie Dutoit, deren mit weiblicher Intuition geschriebene Studie über ‚Jacqueline Pascal' bei einer Nachprüfung ihrer Quellen ehrenvoll besteht, schildert das Geben und Nehmen der Geschwister mit beredter Psychologie. Singlin übernimmt bald die Leitung Pascals, und die Zeit der ‚Provinzialbriefe' ist nicht mehr fern. Jacqueline muß den Eifer ihres Bruders mäßigen. In einem Brief an ihn vom 1. Dezember 1655 verspottet sie meisterlich seine

asketischen Absonderlichkeiten; sie würden ihm zu viel Ehre eintragen und zu erbaulich wirken, falls sie den höchsten Grad von Vollkommenheit darstellten, woran sie sehr zweifle, da der heilige Bernhard anderer Meinung sei. Jacqueline scheint sich keine Verdienste um die Bekehrung des Bruders zuzuschreiben. Sie spricht mit ihm immer von der alten Freundschaft, von ihrer Schuld an ihn. Sie bittet ihn stets am 26. eines Monats ihrer zu gedenken, weil sie an einem 26. Mai die weltliche Kleidung ablegte: ‚Ich bin ja Eure Tochter, ich werde das nie vergessen.‘

Jacqueline scheint als Novizenmeisterin Proben von pädagogischem Takt gegeben zu haben, und so wurde ihr die Erziehung der kleinen Pensionärinnen von Port-Royal anvertraut. Zumeist entstammten diese Kinder dem französischen Adel. Die geistigsten unter ihnen, wie Jacquelines Nichten Marguerite und Marie-Jacqueline, nahmen später den Schleier, während andere der strengen Erziehung überdrüssig, sich der zügellosesten Weltlichkeit überlieferten. Jacqueline konnte den Geist Saint-Cyrans, der auch in der Kindheit nur immer den Schatten der Erbsünde sah, nicht von sich und Port-Royal verbannen. Aber bei aller Strenge verband ihre Pädagogik die tiefste Liebe und die feinste Achtung vor der Individualität mit einer reifen Menschenkenntnis. Ihr ‚Règlement pour les Enfants‘ (1657), das sie auf Singlins Anordnung verfassen mußte, ist kein starres System, dem die Kinder geopfert werden: ‚Sit rigor, sed non exasperans; sit amor, sed non emolliens.‘ Die religiöse Pädagogik Jacqueline Pascals unterschied sich scharf von der Erziehung der Madame de Maintenon zu Saint-Cyr. Die Atmosphäre von Port-Royal war das Gebet, die von Saint-Cyr die Bildung. Auch in Saint-Cyr schaute man auf zu Gott und bat man um seine Hilfe im Befehlen und Gehorchen, aber in Port-Royal tat man zu jeder Minute und bei jeder Aufgabe alles für Gott und in Gott; war doch die Lehre der heiligen Theresia die eigentliche geistige Nahrung der Frauen von Port-Royal. Die Erziehung von Saint-Cyr bereitete die jungen Mädchen auf die Welt vor, Port-Royal wollte Seelen formen. Trotz aller trüben Erinnerungen an seine Strenge bewahrten ihm die meisten seiner Schülerinnen nach dem Zeugnis Racines die innigste Anhänglichkeit. Marie Dutoit gibt den Grund so richtig an: ‚Man unterwirft sich immer, mitunter sogar mit unerklärlicher Bereitwilligkeit, dem Einfluß solcher, die sich dem Menschen nur nähern, nachdem sie mit Gott über ihn gesprochen haben, die nur befehlen, nachdem sie gehorcht haben, oder besser gesagt, für die das Befehlen selber ein Akt des Gehorsams ist!‘

Die Gräfin von Gramont, geborene Hamilton, wagte es, Port-Royal vor dem König zu verteidigen, als die Stätte ihrer Jugend bedroht war; auf dem Hause der Mère Angélique und Saint-Cyrans lastete ja der Verdacht der jansenistischen Häresie. Das Wunder, das der heilige Dorn an Marguerite Périer wirkte, wandte das Unheil noch einmal vom Kloster ab. Am Tage nach der Heilung, am 26. Oktober 1656, wurde in der Kirche von Port-Royal des Champs ein feierliches Hochamt zelebriert. Am 30. Ok-

tober beschreibt Jacqueline ihrer Schwester die Feier in einem festlichen Briefe: ‚Alle Schwestern sangen mit herabgelassenem großen Schleier vor dem Chorgitter auf den Knien die Hymne: Exite filiae Sion und die Antiphon: O corona, brennende Kerzen in den Händen gleich dem geheilten Kind, das vor unserm Chor, dicht vor dem Gitter, aufs anmutigste und bescheidenste in grauem weltlichem Kleid und Häubchen auf zwei hohen Polstern kniete, damit es hinreichend erhöht wäre, um von der Volksmenge gesehen zu werden. (Der Maler Port-Royals, Philippe de Champaigne, hat Marguerite ungefähr ähnlich dargestellt.) — Ich habe weder Muße noch Kraft, Schwester, Euch meine Empfindungen zu sagen; ich glaube, Ihr versteht sie durch die Euren. Alles, was Gott angeht, ist unaussprechlich und wird viel besser durch innere Erfahrung als durch Worte verstanden.‘ Jacqueline dichtete damals ihre letzten Verse. Fünf Jahre später wurden die Novizen, darunter die Nichten Jacquelines, und die Pensionärinnen von Port-Royal vertrieben. Ein Gesandter des Erzbischofs von Paris, M. Bail, kam, um die Profeßschwestern im Glauben zu prüfen. Jacqueline Pascal, die Subpriorin, beantwortete die Fragen, die an sie gerichtet wurden, mit demütigem Ernst. Sie hat das Gespräch aufgezeichnet. Es trat die Frage an sie heran, die den Jansenisten zur Schlinge wurde: ‚Wie ist es zu erklären, daß so viele ewig verloren gehen?‘

Jacqueline: ‚Ich gestehe Ihnen, hochwürdiger Herr, daß mir das oft Pein macht und daß ich gewöhnlich beim Beten, besonders vor dem Kruzifix, daran denke. Ich sage dann: Mein Gott, wie kann es nach all dem, was du für uns getan hast, sein, daß so viele Menschen elend untergehen? Aber, wenn mir diese Gedanken kommen, weise ich sie zurück, weil ich mir nicht einbilde, daß ich die Geheimnisse Gottes ergründen soll; darum begnüge ich mich damit, für die Sünder zu beten.‘

M. Bail: ‚Das ist sehr gut, meine Tochter! Lehren Sie die Novizen, daß unser Herr für alle Menschen gestorben ist, und wie es kommt, daß es Gute und Böse gibt?‘

Jacqueline: ‚Da ich mich selber nicht um diese Dinge bekümmere, hüte ich mich, die Novizen damit zu quälen. Ich bemühe mich vielmehr, ihnen, soviel ich vermag, ihre Einfalt zu erhalten.‘

M. Bail: ‚Es ist gut so; aber sagen Sie ihnen nicht, daß man nur durch eigene Schuld sündigen kann, und glauben Sie das nicht auch selber?‘

Jacqueline: ‚Ja, hochwürdiger Herr, und ich weiß es gut aus eigener Erfahrung; wenn ich Sünden begehe, rechne ich sie ganz gewiß nur mir selber an und bemühe mich, sie zu sühnen.‘

M. Bail: ‚Das ist sehr, sehr gut. Gott sei gelobt, denn ich glaube, Sie reden aufrichtig. . . . Verharren Sie immer in diesem Glauben, was man Ihnen auch sagen mag, und lehren Sie auch die Novizen so! Es ist furchtbar, daß es Menschen gibt, die behaupten, Gott wähle einzelne aus der verderbten Menge aus und lasse andere nach seiner Willkür verloren gehen. Aber Gott sei gelobt, daß er Sie vor so großem Irrtum bewahrt hat.‘

Einige Wochen nach dem Verhör forderte ein Formular Alexanders VII. die Klosterfrauen auf, anzuerkennen, daß die berühmten fünf Sätze über die Gnade im ‚Augustinus' des Jansenius enthalten und daß sie dem katholischen Glauben zuwider seien. Es fanden Unterhandlungen zwischen Port-Royal und dem Erzbischof von Paris statt, und man vereinbarte eine mildere Formulierung der Forderung. Blaise Pascal beteiligte sich zuerst an der Abfassung des Kompromißformulars, trat aber dann auf die Seite der Schwester über, die alles Vermitteln als Verrat an der Wahrheit ansah. Die Nonnen des Tochterklosters Port-Royal de Paris hielten eine Novene von Bußprozessionen, damit Gott ihnen helfe. Mère Angélique trug das Kreuz wie verloren in die Gegenwart Gottes, und ihre Schwestern konnten sich nicht der Tränen enthalten. Jacqueline schrieb damals von Port-Royal des Champs aus an Angélique Arnaulds Nichte, Mère Angélique de Saint-Jean, ihren berühmtesten Brief, in dem ihre Individualität zu voller Leuchtkraft gelangt: ‚Die meisten,' meint sie, ‚möchten wohl wünschen, daß das erzbischöfliche Formular weniger subtil wäre, damit man es mit ganzer Freiheit verwerfen könnte. . . Nur die Wahrheit macht wahrhaft frei, und sie macht zweifelsohne nur die frei, die sie selber in Freiheit setzen und sie mit so viel Treue bekennen, daß sie verdienen, selber als wahre Kinder Gottes bekannt und aufgenommen zu werden.... Ich kann nicht mehr den Schmerz verbergen, der mir tief ins Herz dringt, wenn ich sehen soll, daß die Einzigen, denen Gott seine Wahrheit anvertraut haben muß, ihr so untreu sind, wenn ich es zu sagen wagen darf, daß sie nicht den Mut haben, den Tod zu erdulden, wenn es gilt, sie laut zu verkünden.' Diese Sprache erinnert an Pascals Angriffe auf die Jesuiten; Jacquelines Vorwürfe galten Pascal selber, der noch nicht auf ihrer Seite war. ‚Ich kenne die Ehrerbietung,' fährt Jacqueline fort, ‚die man den obersten Vertretern der Kirche schuldet; ich würde für ihre unverletzte Bewahrung sterben, wie ich mit der Hilfe Gottes für mein Bekenntnis in der gegenwärtigen Angelegenheit zum Tod bereit bin. . . . Wer hindert die Geistlichen, die die Wahrheit kennen, zu erwidern, wenn ihnen das Formular vorgelegt wird: Wir verharren in der Ehrerbietung vor den hochwürdigsten Bischöfen, aber das Gewissen erlaubt uns nicht, zu unterzeichnen, es stehe dieses und jenes in einem Buch, das wir nicht kennen. . . .? Der heilige Bernhard lehrt uns in seiner wunderbaren Weise, daß auch der Geringste in der Kirche nicht nur reden darf, sondern, soweit er es vermag, reden soll, wenn er Bischöfe und Geistliche in solcher Verfassung sieht wie wir. „Wer kann es böse finden," sagt er „daß ich wie ein kleines Schäfchen schreie, um meinen Hirten zu wecken, der wohl schläft und von einem wilden Tier bedroht wird? Wenn ich so undankbar wäre, es nicht aus Liebe zu tun, dann muß ich es doch aus Furcht vor der Gefahr tun, die mir selber droht. Denn wer wird mich schützen, wenn mein Hirt verschlungen wird!"' (Bei solcher Berufung auf den heiligen Bernhard erinnert man sich des Parteiworts, mit dem die Zisterzienserinnen von Port-Royal als ‚rein wie Engel und stolz wie Dä-

monen' bekämpft wurden.) . . . ‚Vielleicht wird man uns von der Kirche lostrennen,' fragt Jacqueline Pascal. ‚Aber wie kann jemand wider seinen Willen von ihr getrennt werden, und da Jesus Christus der einzige ist, der ihre Glieder mit sich und untereinander vereinigt, wie können wir da der Wirkung dieser Vereinigung beraubt werden, solange wir die Liebe bewahren? Und wenn wir nicht Altar gegen Altar bauen und nur bei Worten der Klage und des Schmerzes bleiben, wird die Liebe zu unsern Gegnern uns unlösbar mit der Kirche verbinden, und nur die werden von ihr getrennt werden, die durch eigenwillige Spaltung das Band der Liebe und des Lebens zerreißen, das sie mit Christus vereinigte und sie zu Gliedern seines Leibes machte.' Jacqueline schließt den Brief mit einem Résumé: ‚So denke ich, meine liebe Schwester, über das Formular. Ich möchte, daß es in allem, was es enthält, klar ist; man könnte ihm, scheint mir, die Worte beigeben: ‚Da man bei unserer Unwissenheit nichts Besseres von unserer Unterzeichnung erwarten kann als ein Zeugnis der Aufrichtigkeit unseres Glaubens und unserer vollkommenen Unterwerfung unter die Kirche, unter den Papst, der ihr Haupt ist, unter den hochwürdigsten Herrn Erzbischof von Paris, unsern Obern; wiewohl wir nicht der Ansicht sind, daß man in diesem Fall von Menschen, die nie Anlaß zu Zweifeln gegeben haben, Rechenschaft über ihren Glauben fordern darf, so bezeugen wir trotzdem, um Ärgernis und Verdacht zu vermeiden, durch dies öffentliche Bekenntnis, daß wir nichts so kostbar erachten wie den Schatz des reinen, unverfälschten Glaubens, den wir behalten möchten um den Preis unseres Lebens . . ., daß wir leben und sterben wollen als demütige Töchter der katholischen Kirche, alles glauben wollen, was sie glaubt, und für die kleinste ihrer Wahrheiten den Tod zu leiden bereit sind. — Bitten wir Gott, liebe Schwester, daß er uns demütigt und uns stärkt, denn die Demut ohne die Kraft und Kraft ohne Demut sind beide von gleich geringem Wert.' In dieser Sprache lebt der Geist der Mère Angélique Arnauld, die am 6. August 1661 in der Armut, die sie liebte, starb. Bald folgte ihr Jacqueline, sechsunddreißigjährig, in den Tod: am 3. Oktober. Ihre Hand hatte das Formular unterzeichnet, bevor das Gewissen den zweifelvollen Konflikt ihrer Individualität mit der kirchlichen Autorität zu lösen vermochte. Die Polyphonie ihrer Seele klang jetzt in ihrer Fülle und brach ab in den Akkorden des Todes. Selten sind Gewissenskämpfe von gleich quälender Tragik durchlitten worden. Vinet sagt von den Pascal: ‚Sie können nicht mehr leben, wenn ihre engen Bande zerreißen. Sie weinen nur im Innern, aber ihr Leben verblutet in diesen heimlichen Tränen.' Kaum ein Jahr nach dem Tode der Schwester starb auch Blaise zu Paris im Hause der getreuen Gilberte (er hatte seine eigene Wohnung einem kranken Armen überlassen), nachdem der Priester ihm die heilige Kommunion mit Worten gereicht hatte, die seinen Geist mit Jacqueline verbanden: ‚Hier kommt der, nach dem Sie so sehr verlangt haben.' Jacqueline war das tiefste menschliche Erlebnis im Herzen Pascals und ein lebendiger Quell seiner intuitiven Kraft.

# Kritik

## Das Ringen um die abendländische Idee
## Von Hermann Platz

Im Mittelalter beruhte das geistige Leben auf der Grundvoraussetzung, daß das Denken bei allen Menschen in derselben Weise vor sich geht, daß jeder, der logisch richtig denkt, schließlich zu der einen allgemeingültigen, mit Gewißheit erkannten Wahrheit gelangt. Das ist heute weithin nicht mehr so. Viele kleine und große Geister, kleine und große Nationen haben sich auf ihre Selbständigkeit und Eigensendung gestellt und verkünden laut ihre Wahrheiten, die vielfach nichts anderes als ihre Vorurteile und Legenden sind. Es ist zu tiefst ein Abfall von der Vernunft, hervorgerufen durch das Übermaß dessen, was man ihr zugetraut hat. Schicksal, Rasse, Blut, Wille, Tat, Rausch, das sind die Mächte, die auch über das Denken der abendländischen Menschheit verheerend hereingebrochen sind. Dazu kommt, daß uns infolge der Kriegsgewohnheiten der Glaube an die Ehrlichkeit im geistigen Kampfe abhanden gekommen ist. Die Wahrheit steht nicht mehr wie eine Sonne über uns, sondern ist zur Angelegenheit des Fachwissens, zur Waffe im Kampf ums Dasein geworden.

Die Erkenntnis dieser Tatsache ist die Voraussetzung jedes Wiederaufbaues. Europas Zukunft hängt, wenn man zum Letzten vordringt, daran, daß wir wieder der einen, einenden Wahrheit näher kommen. Von den verschiedensten Seiten wird das heute festgestellt. Von seinem protestantischen Standpunkt aus meint z. B. H. G. Wells,* daß die Bibel einst ‚die abendländische Zivilisation zusammenhielt', daß sie das aber heute infolge eingreifender Veränderungen des Lebensmechanismus und der großen Erweiterung unserer Gedankenwelt durch die Entwicklung der Wissenschaft nicht mehr tue. Wenn Wells dabei noch ausführt, daß die Bibel ‚aus einem bloßen Individuum einen Weltbürger mit festen Pflichten und Lebenserwartungen' gemacht habe, daß die heutige Menschheit dagegen weder einen klaren Überblick über das Universum noch eine geschichtliche Auffassung von Sinn und Würde des Daseins habe, so beruht das erste zwar auf einer Verwechslung des biblischen Christentums und des mittelalterlichen augustinisch-thomistischen Weltbildes, das innerhalb der katholischen Kirche, gewiß in organischer Verbindung mit der Hl. Schrift, die Einheitlichkeit und Sicherheit der Anschauungen begründet hat. Aber in bezug auf die moderne Welt besteht die Feststellung zweifellos zurecht. Und auch das kann sich unsere geschichtslose Fortschrittswelt merken: ‚Der Grund, warum das Leben heutzutage so zufällig, so zusammenhanglos und zwecklos erscheint, ist größtenteils dieser: Wir haben den Zusammenhang mit der Geschichte verloren.'

Es ist ganz außerordentlich charakteristisch, wie sich im Zusammenhang damit in Wells der Begriff einer Lehre, einer Weisheit ausbildet, wie er von dem Gesetzbuch einer modernen Bibel träumt, die mit der moralischen Verwilderung aufzuräumen imstande wäre. Der Mangel einer sicheren Abgrenzung und Bewertung von Arbeit und Eigentum, die Willkür in diesen Dingen ist für den Sozialisten die Ursache des wilden Grolls, der in jedem größeren Arbeitsstreit heutzutage aufflammt. So sucht er denn in der Literatur aller Länder und Zeiten nach jenem

---

* Die Rettung der Zivilisation. Wieland-Verlag 1922.

‚moralischen und geistigen Bindeglied unserer gesamten menschlichen Gesellschaft‘, nach jener ‚wesentlich verbindenden Substanz‘, nach jenem ‚moralischen Zement‘, ohne den die Welt heute in politischen und sozialen Verfall gerät. Stolz weist er dabei hin auf die entscheidende Bedeutung, die England und London in diesem Prozeß der Wiedergewinnung einer nährenden Substanz haben. Dieses England und dieses London (Miltons) sind ihm wie Jerusalem fast symbolische Vorstellungen. ‚Wir wollen uns nicht durch falsche Bescheidenheit unsere großen Traditionen trüben lassen . . . Wie unwürdig jedoch dienen wir der großen Erbschaft weltumfassender Verantwortung!‘

Am Schluß dieses Weisheitsbuches kämen dann richtige ‚Weissagungen‘, d. h. die Antworten der führenden Staatsmänner der ganzen Welt auf die großen Fragen: Was wird aus der Welt? Was für eine bessere soziale Ordnung bereiten Sie vor? Was für eine Weltordnung wollen Sie schaffen? Sollte durch diese neue Bibel, die etwa zwei- oder dreimal so umfangreich werden würde wie die alte, wirklich ‚etwas oder auch alles von der Stetigkeit und Würde des alten religiösen Lebens‘ wieder erlangt werden, so müßte diese Antwort freilich anders, positiver lauten als die, die Jules Ferry auf eine ähnliche Frage Jaurès gab: ‚Mein Ziel ist, die Menschheit ohne Gott und ohne König zu organisieren.‘

Nur gelegentlich streift Norman Angell in seinem Buch: ‚Die Früchte des Sieges‘ (H. R. Engelmann, Berlin 1922) das Problem einer abendländischen Substanz. Ihm ist es in erster Linie um die Vernichtung desjenigen Geistes zu tun, der immer wieder das Abendland in Spaltung, Krieg und Not geführt hat. Er ist ganz auf Gegenwart und Wirkung, auf Wirtschaft und Gesellschaft eingestellt. Geschichtlicher Sinn und Liebe zu den Ideenwerten scheinen ihm in bemerkenswertem Maße abzugehen. So sieht er unter anderem in der neuerlichen Neigung der Franzosen zum Klerikalismus und zum Monarchismus, wie übrigens die Mehrzahl der Beurteiler, vornehmlich politische Untergründe. Die ‚religiösen Dogmen‘, die ‚theologischen Theorien‘, die in früheren Zeiten das Kerngerüst des Abendlandes bildeten, haben einst ‚Ideen und Leidenschaften‘ erzeugt, die die europäische Gesellschaft in die Gefahr der Zersetzung gebracht haben. Sie haben, genauer gesagt, Unduldsamkeit, verzerrte und vergiftete Sozialtriebe und Religionskriege entstehen lassen, nicht weil sie bestimmte Auffassungen von Idee und Wahrheit enthielten, wie der Philosoph sagen würde, sondern weil vom Alltag abgelöste Spezialisten in ihrer Beziehungslosigkeit gewaltige und furchtbare Dinge ausklügelten, mit dem Studium schwieriger Texte, auf die es jahrhundertelang allein ankam, verbanden, und, um ihre Herrschaft zu sichern, das Wort nicht frei ließen. An Stelle dieser verderblichen Schulweisheit ist heute die Alltagsweisheit, das Laienurteil, getreten; Laien haben die Dinge im Lichte der alltäglichen Erfahrung nachgeprüft und sie auch dem gemeinen Mann nahegebracht, der sich auf allgemeingültige Wahrheiten und primitive Grundsätze stützt, die er nicht aus Texten, sondern aus allgemein zugänglichen Tatsachen, aus seinem allgemeinen Verständnis für das Leben als ein Ganzes und seinen elementaren Vorstellungen von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit folgert. Dieser Empirismus in der menschlichen Haltung dem Dogma gegenüber hat eine der größten Schwierigkeiten in der Gestaltung der menschlichen Beziehungen beseitigt, mag man ihn an und für sich ‚als Gewinn oder Verlust‘ ansehen.

Nun spürt Angell aber doch deutlich, daß man bei diesem Laienindividualismus nicht stehen bleiben kann, daß irgendein weltliches ‚Sittengesetz‘ oder ein ‚Höflichkeitskodex‘, ‚welche die Souveränität einer jeden Nationalität dem all-

gemeinen Bedürfnis der organisierten Gesellschaft unterordnen, das Ganze überwölben' muß. Er gesteht, daß ‚die Kunst des Zusammenlebens auf dem Vorwiegen gewisser Ideen' beruht und daß diese Ideen etwas ganz anderes sind als technisches Wissen. Diese Ideen erscheinen in der Form des ‚sozialen Willens', des ‚Gesetzes, an dem alle teilhaben'. Die Macht, die bisher antisozial war, muß dem Dienste dieses ‚auf gegenseitigen Schutz gerichteten Statuts von Sitten und Regeln geweiht' sein. Der Verfasser ist sich dessen bewußt, daß es nicht sofort möglich ist, ‚ein vollständiges Bundesstatut für Europa aufzustellen', mit andern Worten, daß diesen politischen Organisationen eine gedankliche Vorbereitung und Vereinheitlichung vorherzugehen hat.

Irgendein Wort darüber, was der Inhalt dieser gemeinsamen Ideen ist, findet sich nicht, außer dem Glauben des wirtschaftlichen Liberalismus, daß die Menschen alle, ohne Rücksicht auf Grenzen und Flaggen, grundwesentlich zusammengehören und in Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit leben sollen. Es ist der Standpunkt von 1789, der naiv gewisse vorstaatliche Menschenrechte setzt, dabei stark ins Wirtschaftliche gewandt und daher fast noch utopischer ist. Das ist die schwache Seite solcher Erörterungen. Und Angell scheint sich dessen bewußt zu sein. Denn er schreibt: ‚Schließlich besteht die Schwierigkeit einer Erörterung sozialer und politischer Fragen in der Tat darin, daß über die letzten Worte — was ist das höchste Gut, was ist das größte Übel — überhaupt nicht gestritten werden kann. Man erkennt sie an, man sieht, daß sie gut oder schlecht sind, je nachdem, oder man lehnt sie ab.' Die Selbstsicherheit, mit der einst Utilitaristen und Sensualisten ihre Lehren von dem Siegeslauf des Fortschritts vortrugen, ist geschwunden. Man spürt, daß etwas fehlt: Die große, völkerverbindende Sache, der substantielle Kern, dem einst die Völker des Abendlandes gedient, für den sie sich begeistert und geopfert haben. Schon um die Mitte des vorigen Jahrhunderts hatte Lecky festgestellt: ‚Der Verfall des alten Geistes der Treue, der Askese und die Einschränkung des Bezirkes der Karitas . . . stellen ununterbrochene Eingriffe in die Sphäre der persönlichen Opfergesinnung dar, die nur sehr unvollkommen wettgemacht sind und unserer Zeit einen händlerischen, käuflichen, unheldischen Charakter gegeben haben.'*

Gehen wir von England nach Frankreich, so müssen wir zunächst allgemein feststellen, daß hier der Sinn für eine einheitliche, nährende Ideensubstanz in den letzten zwanzig Jahren stärker gewachsen ist. Der Glaube an Ideen hat die noch in den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts vorherrschende Ideenanarchie und Wertrelativierung merklich zurückgedrängt.

Liest man in diesem Zusammenhang das soeben aus dem Französischen übersetzte Buch von Gustav Le Bon (‚Psychologische Grundgesetze in der Völkerentwicklung', Hirzel 1922), so fragt man sich zunächst, warum ein Buch, das 1896 zum ersten Mal erschienen und seitdem unverändert geblieben ist, jetzt glücklich uns zugänglich gemacht wird. In seinem pessimistischen Illusionismus ist es kein Gradmesser für den heutigen Optimismus weitester Kreise in Frankreich. Um so besser aber führt es uns in die Stimmung und Gesinnung der Dekadenzzeit ein. Als das Buch entstand, war die französische Intelligenz im Begriffe, sich von dem vernunftstolzen Denken, wie es sich im Szientismus, aber auch im Naturalismus noch offenbart hatte, abzuwenden. Die Wissenschaft hatte den Raum für den

* Lecky: The Rise & the Influence of the Spirit of Rationalism in Europe. t. II. 372.

modernen Menschen zur Wüste gemacht. ‚Sie glauben an nichts mehr,‘ schreibt Le Bon von den führenden Klassen, ‚selbst nicht an die Möglichkeit, sich gegen die drohende Flut der Barbaren zu verteidigen.‘ Der Verfall der romanischen Völker ist ihm fast ein Glaubensartikel. Sie verlieren täglich mehr an Initiative, Tatkraft, Wille und Fähigkeit zum Handeln. Er sucht nach einem neuen Stützpunkt. Was Barrès in Form seiner mehr oder weniger autobiographischen Romane gibt, das bildet der Gelehrte Le Bon zu wissenschaftlicher Systematik um: Die Erkenntnis von der Bedeutung der Rassenseele.* Sie wird zur falschen Gottheit, die dem echten abendländischen Geist die schwersten Wunden geschlagen hat. (Vgl. die Volksgeistidee.) Auch hier wird durch die Ausschaltung einer Regulierung der Rassenregungen durch Vernunft, Ethik und Religion dem Nationalismus und Imperialismus Tür und Tor geöffnet. Le Bon sieht, daß man sich dem gefährlichen Einfluß des Nationalitätsgrundsatzes nicht entziehen kann und daß seine Verwirklichung Europa in die verheerendsten Kriege stürzen und allmählich manche modernen Staaten zum Ruin und zur Anarchie führen wird. Aber daß seine eigenen Grundgedanken dahin führen, sieht er nicht. Die Rasse wird ‚als ein von der Zeit losgelöstes Dauerwesen‘ betrachtet, das ‚nicht nur aus den lebenden Individuen . . ., sondern auch aus der langen Reihe von Toten, die seine Vorfahren waren‘, besteht. ‚Ein Volk wird weit mehr durch seine Toten als durch seine Lebenden geleitet‘ (vgl. (Barrès: Vaterland = Erde und Toten!). Wie sehr diese fatalistische Anschauungsweise ein Ergebnis der naturwissenschaftlich-soziologischen Denkweise der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts ist, ergibt sich unter anderem aus der Art, wie Le Bon an den ‚Helden‘ der großen Revolution die leichte Veränderlichkeit nebensächlicher Rassenmerkmale bei gleichbleibenden Grundmerkmalen dartut: ‚Außergewöhnliche Ereignisse versetzten bestimmte Zellen ihres Gehirns, die in normalem Zustande brach lagen, in Schwingungen und verwandelten diese Menschen in jene gewaltigen Gestalten, die schon die unmittelbaren Nachkommen nicht mehr begreifen konnten.‘ Die Grundmerkmale ballen sich zum Charakter zusammen, der hauptsächlich aus den Willenselementen Beharrlichkeit, Tatkraft, Selbstbeherrschung und der Sittlichkeit, d. h. der ererbten Achtung vor den Regeln, auf denen die Existenz einer Gesellschaft beruht, besteht und der im Gegensatz zu den Verstandeseigenschaften nicht übertragbar ist. Dabei stellt er nun fest, daß die Entdeckungen auf dem Gebiete des Verstandes gemeinsames Erbgut der Menschheit, die Vorzüge und Fehler des Charakters dagegen das ausschließliche Erbgut jedes Volkes sind. Eine Feststellung, die in ihrem ersten Teil gegen die Kulturauffassung des französischen Nationalismus spricht, der ja gerade das, was gemeinsame Leistung und Aufgabe des Abendlandes ist (das geistige Erbgut) als seine Leistung und Aufgabe ausgibt. Was aber die ausschließlichen Erbgüter der Völker angeht, so erkennt er offenbar dem englischen Volke allein einen Herrschervorzug zu. Es stellt allein im heutigen Europa ‚eine fast völlig beständig gewordene Rasse‘ dar. Dagegen sei ein Durchschnittstypus des Franzosen nicht vorhanden. Und auch die Durchschnittstypen gewisser Landschaften seien noch sehr verschieden an Ideen und Charakter. Es sei daher schwierig, Einrichtungen zu finden, die ihnen allen gleichmäßig zusagen, und nur eine energische Zentralisierung könne ihnen eine gewisse Gemeinsamkeit des Denkens geben. In der Aufsaugung des Individuums durch den alles lenkenden, alles in sich hineinschlingenden Staat komme das Ideal der französischen Rassenseele zum Ausdruck, der, wie überhaupt den romanischen Völkern, ‚an Freiheit

* Auch die Fremdenfurcht spielt wie bei Barrès schon eine Rolle. (Vgl. S. 102.)

sehr wenig, an Gleichheit sehr viel' liege, die ‚leicht alle Arten des Despotismus ertrage, wenn er nur unpersönlich' sei. (Gleichheit und Brüderlichkeit sind nach Le Bon ‚romantische Hirngespinste, die den Gesetzen des Fortschritts unbekannt sind'.) So wird also ‚die Stimme der Vernunft stets von der gewaltigen Stimme der Toten übertönt', die Franzosen also immer wieder in die Arme des Staates getrieben. Die Rassen ziehen ihre Schicksalswege durch die Geschichte.

Aber neben dem Charakter eines Volkes bilden seine Glaubenslehren, die den Charakter verändern, aber auch selbst durch ihn tiefgreifend geändert werden können, die Schlüssel des völkischen Schicksals. Sie entsprechen keiner Wirklichkeit. Sie sind Illusionen, aber von diesen zugleich furchtbaren, verführerischen und leeren Illusionen hat die Menschheit bisher gelebt, und sie wird wahrscheinlich auch noch weiter davon leben. Die genialen Erfinder beschleunigen das Fortschreiten der Zivilisation, die Fanatiker und Visionäre schaffen die Geschichte. Noch aus der Tiefe ihrer Gräber beugen sie die Rassenseele unter das Joch ihrer Gedanken, aber nur weil sie unbewußt das Ideal ihrer Rasse und ihrer Zeit verkörperten. ‚Napoleon verkörperte das Ideal militärischen Ruhmes, des Ehrgeizes und revolutionärer Propaganda, Eigenschaften des Volkes, das er fünfzehn Jahre hindurch zu den tollsten Abenteuern durch Europa mit sich riß.'

Das also ist der Kern dieses Denkens: Illusionäre Ideen leiten die Welt. ‚Eine Illusion hat im Mittelalter unsere gewaltigen Kathedralen erbaut und den Okzident dazu vermocht, sich um die Eroberung eines Grabes auf den Orient zu stürzen.' Le Bon ist also in der Anerkennung der Ideen ein typischer Abendländer, nur versieht er sie mit negativen Vorzeichen.

Der Sinn der gegenwärtigen Stunde, wo die alten Ideen zerstört und noch nicht durch neue ersetzt sind, ist es, die Anarchie zu genießen. Nur dank dieser Anarchie kann die Meinungsverschiedenheit geduldet werden. Schriftsteller, Denker und Philosophen müssen diese Epoche dankbar segnen und sich beeilen, aus ihr Nutzen zu ziehen, denn sie werden sie nicht wiedersehen. Vielleicht ist es ein Zeitalter des Verfalls, aber einer der seltenen Augenblicke in der Weltgeschichte, in denen der Gedankenausdruck freisteht. Er kann nicht von Dauer sein. Die Bedingungen der modernen Kultur treiben die europäischen Völker zu einem Zustande, der weder Meinungsverschiedenheit noch Freiheit duldet. Bis wir aber diese neue Stabilität erreicht haben, ist noch eine böse Gefahrzone zu durchlaufen. Diese wird dargestellt nicht durch Kriege und Revolutionen, sondern durch die einander ablösenden Versuche der Anpassung der neuen Ideen an die Bedürfnisse der Gesellschaft. Die aussichtsreichste Idee ist nach Le Bon die sozialistische. Sie wird die Völker, die sie annehmen, zu einem Zustand niedrigsten Verfalls und härtester Despotie führen. Aber wer will die verführten Massen davor bewahren? ‚Beugen wir uns vor der Gewalt der Idee! . . . Die Menschheit hat aufgehört, die Hirngespinste zu zählen, die sie sich geschaffen hat, und deren Opfer sie in steter Folge geworden ist.'

Heute müssen alle aufmerksamen Beobachter Frankreichs feststellen, daß diese formale Ideengläubigkeit sich mit Gehalt gefüllt hat, daß der Wert relativistischer, anarchistischer Stimmung zurückgegangen und einer positiven Aufbaugesinnung Platz gemacht hat. In seinem neuen Buch: ‚Die Maske und das Gesicht Frankreichs' (Perthes, Gotha 1922) legt Otto Grautoff von dieser Tatsache Zeugnis ab. Es gehöre gerade zu den ewigen Zügen im wahren Gesicht Frankreichs, die durch die Rousseaumaske nur halb, nur vorübergehend, nur offiziell verdeckt werden können, daß die Tat nicht um der Tat, nicht um des Nutzens, sondern um der Idee, um des Wortes, um der Lehre, um der Religion willen getan werde. ‚In Frank-

reich sind Wort und Tat eins', sind ,die Regierenden Besessene einer Tradition oder einer andern ihnen voranleuchtenden Gottheit'. In derselben Linie liegt es, wenn der ,Katholizismus als Schlüssel zum Verständnis Frankreichs' hingestellt wird; dabei wird aber an einer Stelle diese doktrinäre Einstellung als ,römisch-romanischer Panzer' gefaßt, der bis jetzt immer vergeblich durch vermännlichten Rousseauismus und aristokratisierten Individualismus zu zersprengen versucht worden sei. Der weltliche Kern dieser Lehre ist der Klassizismus. ,Das ganze französische Volk in allen seinen Schichten und in allen Zeiten ist erfüllt und besessen von einer Orthodoxie des Klassizismus, die viel zu wenig beachtet wird.' Dieser Glaube, den Fustel de Coulanges (La Cité antique) als die nährende Kraft der Staatseinrichtungen der alten Völker erkannt und wirksam weitergeleitet habe, leite sich ab aus politisiertem Katholizismus. Aber diese starr festgehaltene Lehre ist nicht bloß harter, männlich trennender Panzer, sie kann auch Zartheit, Weichheit, Sanftmut, Güte werden. Diese allzu verborgenen Schätze glühen Grautoff bei der Lesung von ,Maria Chapdelaine' auf, dieses so ungeheuer erfolgreichen Romans von L. Hémon. Und er kommt zu der bedeutungsvollen Feststellung: ,Ironiker, Skeptiker, Zyniker, die den Glauben, der Berge versetzen kann, belächeln, werden nach der Lektüre dieses Romans vielleicht ergriffen, vielleicht beklommen erkennen, daß sich ein Volk durch den Glauben, sicherlich nur durch den vollen Einsatz für eine Idee erneuern kann. Diese Idee muß klar, muß rein, muß von ethischem Gewicht sein.'

Diese Hingabe an eine Idee, die in Frankreich ohne weiteres mit der Idee des Abendlands, ja mit der Weltidee gleichgesetzt wird, ist gleichzeitig mystisch-rationeller Machtwille (im Sinne Seillières); sie umschließt die Forderung, ,nicht zu tief in sich hineinzuloten, den fatalistischen, ironischen, skeptischen Drang abzudämmen, damit der Machtwille nicht untergraben, damit das heitere Gleichgewicht nicht gestört wird, damit die Überfülle von Erkenntnissen und Ahnungen über die Bedingtheit des Ich die Schreitsicherheit im Diesseits nicht stört'. Der eben noch stolz deutschen Suchedrang gepriesen hat, gesteht mit Hinblick auf diese Schreitsicherheit: ,In Stunden, in denen wie heute die tragische Isoliertheit, die furchtbare Einsamkeit jedes einzelnen Deutschen uns bewußt wird, erscheint uns die Gestalt Frankreichs wie verwirklichte Form, die auch wir erstreben, die beinahe die unsere sein könnte, wenn wir an der ganzen Peripherie uns ein wenig einzudämmen wüßten.'

Gewiß sucht nun dieser Glaube an den alleinseligmachenden Klassizismus, der ,Maß, Würde, Gesetzmäßigkeit, Freiheit auf der Grundlage des Gesetzes' bedeutet und ,die wahre Ausdrucksform der französischen Seele' ist, weltbürgerlich zu sein. Aber da weist gerade Grautoff bei der Behandlung von Rolland und Gide darauf hin, ,daß das klassizistische Weltbürgertum Frankreichs Grenzen in sich trägt', daß ,Europäertum . . . ein Ideal ist, das französische Menschenkraft nicht zu verwirklichen vermag'. Die Kluft erscheint: ,Alles Romantische ist Geist des Nordens und alles Klassizistische ist Geist des Südens.'

Und doch sind Deutschland und Frankreich aufeinander angewiesen. ,Es kann eine Zeit kommen, in der das, was wir in Frankreich als negativ bezeichnen müssen, in den Schatten tritt, in der das Positive heller aufleuchtet.'

Aber gerade in bezug auf dieses Positive finde ich bei Grautoff nirgends klare, richtungweisende Ansätze und Bestimmungen. Und zwar kommt das daher, daß er germanisch-romanisch, deutsch-französisch, romantisch-klassizistisch als mehr oder weniger absolute Gegensätze faßt, während sie in Wirklichkeit sozial- und individualpsychologisch bedingte Erscheinungsformen eines das Abendland als kulturelle Einheit begründenden und erhaltenden Urpositiven sind, das vor allem Sonder-

tum lag und heute wieder zu stärkstem Aufleuchten gebracht werden muß, wenn die Völker des Abendlandes nicht untergehen sollen.

Ein gesunder, maßvoller, dem gemeinen Verstande nahebleibender Realismus scheint mir die Kernsubstanz des Abendlandes zu sein: Die Dinge sind. Es gibt nicht bloß Schicksal, abstraktes Seinsollen, Verknüpfung von Beziehungen, Vorgängen und Festlegung von Verhältnissen. Es gibt eine das Wesen der Dinge ausdrückende Wahrheit. Wir leben in einer geordneten Welt, in der wir mit letzten Wirklichkeiten irgendwie in Tat- und Denkverbindung treten können. Die Dinge sind erkennbar und lehrbar. Als wunderbares Werkzeug der Dingbeherrschung hat das Abendland die Idee. ‚Die Bezeichnung durch Töne und Striche ist eine bewundernswürdige Abstraktion. Vier Buchstaben bezeichnen mir Gott; einige Striche eine Million Dinge. Wie leicht wird hier die Handhabung des Universums, wie anschaulich die Konzentrizität der Geisterwelt! Die Sprachlehre ist die Dynamik des Geisterreichs. Ein Kommandowort bewegt Armeen, das Wort Freiheit Nationen.' (Novalis.) Dem einen Gott entspricht der eine Kosmos, in dem alles an seinen bestimmten Platz gestellt, seine bestimmte Aufgabe zu erfüllen, sein bestimmtes Lied zu singen hat. Ob der Blick des Schauenden oder Erkennenden mehr unmittelbar auf die Ordnung des Seins oder mehr mittelbar auf die Bewegung zu dieser Seinsordnung hin, auf die Liebe unter den der Seinsordnung vielleicht nur unbewußt dienenden Gliedern gerichtet ist, ob die gesellschaftliche Abbildung der Seinsordnung mehr durch Autorität und Zucht oder durch Überredung und freie Einfügung gewollt wird, dieser Unterschied der Wege und Weisen ist dann nebensächlich, wenn erkannt ist, daß ob allem ein gemeinsames Gut von unbedingter, weil gottgegründeter Wirklichkeit steht und der unter Einzelvölker und Einzelmenschen, die diesem Gut gegenüber zum Dienen verpflichtet sind. Ichsucht und Herrschsucht, die im Romantiker und Klassizisten, im Monarchisten und Demokraten, im Klerikalen und Antiklerikalen stecken, wird der Erzieher und Führer um so leichter überwinden, je leuchtender und bezwingender das hehre Gut des gemeinsam Errungenen, des gnädig Geschenkten ob unsern Häuptern steht.

Es wird gewiß einer ungeheuren, zielbewußten Arbeit bedürfen, bis die schon fast verloren gegangene Tradition wieder aufgerichtet ist, die schon fast verschleuderte Substanz wieder eingesetzt ist, bis die Scheinsubstanzen aus dem Körper entfernt sind, bis insbesondere der Vorrechts- und Vormachtgedanke gewichen ist und der Gedanke der Schicksals- und Notgemeinschaft, der gegenseitigen Abhängigkeit, der Allverbundenheit, der Gleichberechtigung sich Bahn gebrochen hat.

Lorenz von Stein forderte 1850, da auch ihn die Zukunft Europas inmitten des sozialen Aufbegehrens ängstigte und da er den Vorsprung der Gesellschaftswissenschaft in Frankreich feststellen mußte, daß wir die subjektiv-theoretische Behandlung der sozialen Probleme seitens der Franzosen durch eine ‚objektive, an sich wahre Erkenntnis der gesellschaftlichen Elemente und Erscheinungen fortsetzen', und er fügte das schöne Wort hinzu: ‚Dies herrliche Frankreich wird dadurch nicht kleiner werden, denn es hat zuerst diesen Weg betreten; das große Deutschland aber wird dadurch größer sein, denn das ist und bleibt seine Mission, in seiner Weise zu vollenden, was jenes in seiner Weise begonnen und aufgegeben hat.'*

Crome (‚Das Abendland als weltgeschichtliche Einheit', Beck, München 1922) und Dickel (‚Die Auferstehung des Abendlands'; Reichel, Augsburg 1921) haben in

* Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage. I. Neudruck. Dreimasken-Verlag, München. 1921. S. 141.

größerem oder geringerem Anschluß bzw. Gegensatz zu Spengler bemerkenswerte Anstrengungen gemacht, sich der geistesmüden Verzichtstimmung und zivilisatorischen Zwangsrationalisierung zu entwinden und dem Problem ‚Abendland als Aufgabe' kühn in die Augen gesehen. Beides sind charakteristische Leistungen unserer Übergangszeit, unverkennbar von dem Spenglerstrudel erfaßt und mehr oder weniger in ihrer Bewegungsrichtung beeinflußt. Beide auch stilistisch durchaus anerkennenswert; insbesondere trifft dies für Dickel zu, der, jenseits aller Zünftigkeit stehend, durch viele Reisen gebildet und in plastischem Schauen lebend, es verstanden hat, seinen Gedanken eine Allgemeinverständlichkeit und Belebtheit zu geben, die selten sind.

Beide gehen von der gegenwärtigen Krisis aus und tragen schöpferische, in die Zukunft gerichtete Kräfte in sich. Dickel freilich in ganz anderem Ausmaß als Crome. Dieser gemahnt in seiner ruhigen Gesamtanschauung und maßvoll abwägenden Beurteilung von ferne etwas an Ranke: Eine ins Klassische strebende Persönlichkeit scheint dahinter zu stehen. Jener hat viele Eigenschaften des Selbstbildners und Außenseiters, der durch seltsame Zwischenspiele verblüfft und dann doch wieder durch stärkste Überzeugung und Formung packt.

Beide treffen sich in dem Kerngedanken, daß es die aus der Geschichte sich ergebende Aufgabe des deutschen Volkes sei, ‚der Kristallisationspunkt für den Zusammenschluß der abendländischen Völker zu werden' (Crome), den ‚gewaltigen, von unbändiger Lebenskraft zeugenden, jahrhundertelangen Kampf der abendländischen Seele gegen die aufgezwungene starre Hülle der römischen Zivilisation' zu nähren und siegreich zu Ende zu führen (Dickel). Bei Dickel ruht die Vorbildlichkeit der deutschen Mittelwerte auf der grundlegenden Überzeugung von der ‚Wesensfremdheit des abendländischen und des römischen Denkens', während Crome das römische Element als Wurzelbestandteil abendländischer Staatlichkeit doch wohl bestehen lassen möchte. Denn er will den Machtstaat, die darwinistisch-biologische Fortsetzung des römischen Staatsgedankens: ‚Staaten ... sind ... Hervorbringungen der menschlichen Natur, die, wie alle Lebewesen, des Kampfes gegen ihresgleichen zur vollen Auswirkung ihrer Persönlichkeit bedürfen.' Wie in Machtkämpfen solch triebhafter Staatlichkeit, über deren ‚Gerechtigkeit' letzten Endes ‚nur die Nachwelt entscheiden' kann, gleichzeitig der ‚spezifisch germanische Gedanke der nationalen und staatlichen Unabhängigkeit . . . und der geistigen Freiheit, der in der deutschen Reformation sich durchgesetzt hatte', sichergestellt werden kann, darüber verrät uns der Verfasser nichts. Nur wenn unter Wahrung dieser beiden wichtigsten Güter die Einigung Europas durchgeführt würde, entspräche sie dem Kulturcharakter des Abendlandes und wäre ein Segen für die Menschheit. Daß die Staaten des europäischen Festlandes in ihrer historisch-kulturellen Einheit ‚nach einem politischen Ausdruck als Abschluß ihrer gesamten Entwicklung suchen' müssen, scheint ihm unzweifelhaft zu sein. Ebenso wie die Tatsache, daß der Ausgang des Krieges in Deutschland das Tempo der sozialen Bewegung beschleunigt und ihre Intensität vertieft hat, ihm zu verbürgen scheint, daß ‚unserm deutschen Volke eine besondere Rolle in dieser Bewegung vorbehalten ist'.

Cromes Vorzug ist doch mehr ein geschicktes Hin- und Herschieben geschichtlicher Tatsachen, ein Verknüpfen staatbildender und staatumbildender Faktoren. Man kann sich denken, wie die Gedankenströme Spenglers über diese trockenen Gefilde dahinfluteten! Dickel gestaltet aus ganz anderer Ideenfülle und Lebensintensität. Da spürt man kräftigste, wärmste, ursprünglichste Individualität, die, über Methoden- und Formstreit hinausgehoben, von einem lebendigen Gehalt erfüllt ist. Die scharfe Abweisung des Römischen bedeutet innigste Hingabe an das Germanische.

Die Vorstellung getrennter Kulturseelen, denen die in sie hineingeborenen Menschen schicksalmäßig dienen müssen, teilt Dickel mit Spengler, dem er aber bei aller Hochschätzung vorwirft, er wurzele zu fest im Boden des Gewordenen, weil er die Raumvorstellung zur Grundlage der Kulturen mache. Damit habe er das ausgefahrene und tote Geleise des zergliedernden Verstandes betreten. In Wirklichkeit verabscheue die abendländische Seele alles Sein, alles Ruhende, alles Räumliche, um rein dem Leben, der freien Kraft, dem Willen zur Tat zu folgen. Sie strebe hinaus ins Getriebe unendlich strömender Fülle, ins Planetarische. Das Mittel, dieser Werde- und Wirkelust Genüge zu tun, ist die Werkgemeinschaft. Die Vorbedingung dazu sind freie, selbständige Persönlichkeiten auf eigener Scholle oder in eigenem Heim. ‚Der wahre Sinn unserer Kultur heißt Auflösung des Endlichen im Unendlichen, der greifbaren, meßbaren Sinnenwelt in allwaltende, schöpferische Kraft, des eigenen Ichs im Göttlichen. Auf Erden heißt er Einwebung des einzelnen in die Gesamtheit durch Zusammenschluß in brüderlicher Liebe unter Wahrung der Standpunktswerte.' Planetarisches Weltgefühl, das in beständigem Kampf gegen römischen Zentralismus und jüdischen Kapitalismus um echte Werkgemeinschaft ringt, das ist das Wesen der abendländischen Kultur. Der Inhalt dessen, was die abendländische Menschheit in diesem Kampfe erarbeitet hat, wird durch die germanisch-christliche Religion gehütet. ‚Die Kirche soll nur Mittel zur Vertiefung unseres religiösen Empfindens sein. Sie ist statt dessen zur Macht, die Religion zur Magd geworden. Ganz unverkennbar vollzieht sich eine Wandlung zum Guten in der Kirche beider Bekenntnisse, die am raschesten in der katholischen Kirche fortschreitet.' Sie wird ‚wieder das, was sie ursprünglich beinahe schon gewesen ist, und was sie sein soll: der Träger und Pfleger des Gesamtinhaltes unserer abendländischen Kultur'. Dickel wurzelt ganz im Sittlichen, das, aus dem abendländischen Weltgefühl entsprungen, nicht in der selbstgesetzlichen Vernunft des kategorischen Imperativs, sondern im Herzen, in der Zuversicht auf Gott, in der reinen Gesinnung liegt. ‚Der allwaltende, allgütige Gott ist ihr zugleich Grund und Kern des Lebens und der getreuen Pflichterfüllung.' Ein ursprüngliches religiöses Gefühl belebt an solchen entscheidenden Stellen das Buch. Wenn auch die Einseitigkeiten des Moralismus nicht vermieden sind, so wollen wir es doch dem Verfasser danken, daß er auf die Bedeutung der Religion hinweist, die untrennbare Einheit von Religion und Sittenlehre und die Unzuständigkeit von Wissenschaft und Philosophie in diesen Dingen betont: ‚In unserer von wahrhaft großen und edeldenkenden Geistlichen vorgetragenen religiösen Lehre besitzen wir den herrlichsten Schatz abendländischer Kultur.' In dem ihm eigenen prophetischen Ton fügt der Verfasser hinzu: ‚Rascher als sonst wird zunächst die Werkgemeinschaft der beiden Kirchen herbeigeführt . . . und ihre Lehre zu voller Reinheit und Schönheit erblühen.'

‚Die Kirche ist Menschenwerk. Das religiöse Gefühl ist Gotteswerk.' Daß auf dieser Grundlage eine Versöhnung der Kirche nicht erfolgen kann, sieht jeder, der die Voraussetzungen kennt. Daß Christus der Eckstein der christlichen Kirche ist, und die Idee die Grundform des abendländischen Denkens, läßt der Verfasser unberücksichtigt. Religion will er, so scheint es, ganz auf persönliche Offenbarung, auf Gefühlserlebnisse, auf die Unergründlichkeiten der Individualität stellen. Und gerade dieses Sichzurückziehen des germanischen Geistes in die Unaussprechlichkeit des Gemütes ist das große Hindernis, das der echten Werkgemeinschaft der abendländischen Völker im Wege steht.

Dickel bleibt an der kulturellen Hegemonie des Germanismus haften, ohne klare Linien ins Politische zu zeigen und verständlich zu machen, wie die Eingliederung

der Nichtgermanen in eine abendländische Werkgemeinschaft möglich ist. Crome kommt über eine unklar gefaßte nationalpolitische Hegemonie des Germanismus nicht hinaus, jedenfalls nicht voll in die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge hinein. Deutschland soll ja seine geschichtliche Aufgabe, der Kristallisationspunkt für diesen Zusammenschluß zu werden, vom nationalen Gedanken aus lösen, die weltgeschichtliche Einheit des Abendlandes durch die weltpolitische vollenden. Wenn das einen Sinn haben soll, dann kann es doch nur bedeuten, daß Deutschland die politische Hegemonie unter den abendländischen Völkern zufallen soll. Da diesen aber, den Gedankengängen des Buches entsprechend, dabei nationale und kulturelle Freiheit bleiben muß (‚in voller nationaler Freiheit zu einer mächtigen politischen Einheit'), könnte es sich nur um einen lockeren europäischen Staatenbund handeln, in dem Deutschland irgendwie führend ist. Dazu scheint es nach Ansicht des Verfassers besonders auch deshalb geeignet zu sein, weil es durch seine Katholiken und Protestanten, ‚die beide gleichen Anteil an der gemeinsamen deutschen Kultur haben', enger mit ihren Glaubensgenossen germanischer und romanischer Rasse verbunden ist. Daraus ergäbe sich die Folgerung, daß deutsche Katholiken und deutsche Protestanten sich allmählich wirklich versöhnten und jeder Teil dann mit seinen außerdeutschen Glaubensgenossen in Verbindung träte, um so Deutschlands Hegemonie zu sichern. Anders kann man sich die unklaren Gedanken nicht zurechtlegen. Und das Ganze liefe dann doch nur wieder auf Stützung hegemonistischer Vorurteile hinaus, die für einen Bewohner des anglo-amerikanischen Kulturkreises wie Wells noch einigermaßen verständlich sind, die aber doch nachgerade wenigstens für den europäischen Kontinent ihre Unfähigkeit zu wirklich aufbauender Tätigkeit erwiesen haben sollten. So gilt wohl selbst noch von Crome, was Tröltsch von den Philosophen und Historikern des nachspekulativen Realismus ganz allgemein sagt: ‚Die philosophische und religiöse Skepsis haben auch bei erklärten und grundsätzlichen Idealisten den Realismus der Methode wie des historischen Lebensinhaltes in den Vordergrund gerückt und die von den meisten deutschen Historikern beibehaltenen Hintergründe eines organologischen, Humboldt und Ranke verwandten Denkens überdeckt, jedenfalls der Triebkraft beraubt, vermöge deren aus ihnen an sich ein universalgeschichtliches Denken hervorgehen müßte.' (Historismus I, 654).

Meinecke schrieb während des Krieges, darin Rankes Spuren folgend, das Wort von der Lebensgemeinschaft des romanischen und germanischen Geistes, zu der uns das Schicksal seit anderthalb Jahrtausenden zusammengefügt habe. Keiner, so meinte er, wolle sich dem andern unterwerfen, keiner könne des andern entbehren. Immer hätten sie des Kampfes untereinander bedurft, um die Lebenskeime zu entwickeln, die in dem einen wie in dem andern schlummerten.

Dieser Glaube, daß germanischer und romanischer Geist große und mächtige Individualitäten seien, viel umfassender und reicher, als der gemeine Verstand und der vorschnelle Dilettantismus träumen, reicher an fruchtbaren Möglichkeiten, an ungeahnten Wendungen zu neuen Zielen und an innerer Verjüngungskraft, ist eine Grundüberzeugung, die allein unserer abendländischen Kultur noch irgendwelche Zukunftsaussichten schaffen kann. Aber stemmen müssen sich hüben und drüben alle, die dem Pessimismus einer einseitig rückwärtsgerichteten Betrachtung noch nicht ganz erlegen sind, gegen die Behauptung, daß alle Individualitäten, also auch die Staaten und Nationen, ihr eigenes in Kampf sich erfüllendes, irrationales Lebensgesetz haben, daß also der Kampf, der Krieg, der moderne Krieg eine notwendige Auswirkungsweise dieser Lebensgemeinschaft ist. Auch Meinecke findet jetzt in diesem alles individualisierenden Historismus, der uns bisher ein freudiges

Weltbild, erfüllt von zwar immer kämpfenden, aber auch immer schöpferischen Kräften, vorgezaubert habe, tieftragische Probleme. ‚Alles ist Individualität nach eigenem Gesetz, alles hat sein Lebensrecht, alles ist relativ, alles fließt, — gib mir den Punkt, wo ich stehe.‘ (‚Nation‘, März 1923.)

Möge man es als weltfremd und unmännlich bezeichnen, dem französischen Grenzwall-Militarismus nicht deutschen Schicksals-Militarismus entgegenzustellen, den Geist über die todtrotzige Gebärde zu setzen. Wer vier Jahre im Schützengraben den Krieg gesehen, die Ideologie hinter sich gebracht und ‚Klarheit‘ errungen hat, besitzt wohl ein Recht, gegen die geschichtsphilosophische Afterweisheit der Stoß-Gegenstoßbewegung sich aufzulehnen und die Sinnlosigkeit der ewigen Wiederkehr dieser triebbesessenen, von allen Teufeln verlachten Menschentragödie zu brandmarken, in der die wenigen sich phrasenlos hinopfern, damit die vielen gemein werden. Eindrucksvoll wird die Überzeugung, daß das Christentum allein diesen festen Punkt darstellt, in dem Büchlein von Robert Schwellenbach (‚Die Erneuerung des Abendlandes‘, Berlin, Gruyter & Co. 1922) vertreten. Ohne Gelehrsamkeit und Wortprunk, einfach und warm werden die Kerngedanken dessen herausgeholt, was ewig unsere Aufgabe ist, was allein das Abendland vor dem Untergang bewahrt und die übrige Welt zur wahren Höhe führt: Von der Knechtschaft zur Freiheit durch das Christentum der Tat! Hier ist der Gehalt, den der unruhige, fieberhafte, mit seinem Lose unzufriedene Europäer von heute, wie wir im vorausgehenden gesehen haben, gierig sucht, sicher umgrenzt und voll besessen. Hier wird aber auch das deutlich, welch ungeheure christliche Erneuerungsarbeit zu leisten sein wird, bis die abendländisch-christliche Idee wieder Sitten und Gesinnungen durchdrungen hat, bis die Gedanken der Aszese und Disziplin, die ein solches Ideal fordert, wieder in den Willen aufgenommen sind. Und es ist schon viel wert, wenn wieder Laien auftreten und über die verfachlichte und versachlichte Diesseitigkeit hinaus ins Ewige weisen. Denn ‚die Menge wird sich immer denen zuwenden, die ihr von absoluten Wahrheiten erzählen, und wird die anderen verachten‘ (Le Bon). Die Form aber, in der diese Wahrheiten zusammengefaßt und zusammengehalten werden, ist selbst für einen Sozialisten wie Wells eine Art von Katholizismus, der den ‚größten synthetischen Gedanken darstellt, der jemals in die Tat umgesetzt worden ist.‘

Wir sind von Gefahren umstellt und taumeln am Abgrund entlang. Wie könnten wir noch den Optimismus der liberalen Aufklärungs- oder der industriellen Expansionszeit haben? Aber eins haben wir noch: Die christliche Hoffnung! Hoffen und arbeiten wir, im Herzen den unzerstörbaren Glauben an das Reich Gottes tragend: das muß die Losung sein.

Ein neues Deutschland wird erstehen, wenn wir wie Frankreich nach 1870/71, das seinerseits sich oft an dem Deutschland der Befreiungszeit orientierte, aus unserer besten und echtesten Tradition die Kräfte und Leitideen der neuen Zeit holen, wenn wir, die wiedergewonnene Freiheit verständig benützend, nicht vergessen, mitzubauen an der großen Verteidigungsstellung um das wesenhafte Sein, um die christliche Substanz, um das Erbgut der abendländischen Menschheit, wenn wir hüben und drüben wieder organisch zuwachsen dem gemeinsamen Patrimonium, dem ewigen Weisheitsgut, in dem durch Gottes Gnade ‚das Unbekannte ein Gesicht bekommen hat‘, in dem ein Licht aufgegangen ist, ohne das wir wie hilflose Trümmer umhergetrieben werden auf dem dunklen Meere des Lebens.

# Paul Ludwig Landsberg und das Mittelalter / Von Anton L. Mayer-Pfannholz

Ist es eine mißgünstige Verkennung wirklichen Ernstes, wenn der Philologe Paul Lehmann in der Einleitung zu seinem kulturhistorisch wertvollen Werk über ‚Die Parodie im Mittelalter' mit dem Horror des Wissenschaftlers vor dem Utopischen von jenen ‚Fanfaren und Reklameplakaten' spricht, ‚die heute die Mystik und Gotik . . . anziehend zu machen suchen'? Oder trifft dieser Vorwurf mit Recht eine ‚Bewegung' in unseren Tagen, die, aus anfänglichen Intuitionen oder Halberkenntnissen emporgeschossen, sicherlich auch in einem seelischen Bedürfnis der Zeit wurzelnd, nunmehr in prätentiösen Formen all das zu einer Mode machen will, was sie an Worten und Gestaltungsmöglichkeiten, an formgebenden und nahrungspendenden Prinzipien und Gedanken oft mehr entdeckt haben will, als tatsächlich neu gefunden hat? Wir können es nicht mehr leugnen: Mittelalterliche Mystik und mittelalterliche Kunst, gotisches Denken und gotischer Mensch sind allmählich Begriffe geworden, hinter denen kein Wesen mehr gesucht wird; die um so mehr die inhaltliche Kraft ihres Symbols verlieren, je häufiger sie schlagwortartig, polemisch als Äußerungen literarischer Velleitäten gebraucht werden. Worringer, Scheffler, Richard Benz: die ganze Gruppe dieser Neuromantiker, dieser Gotiker um jeden Preis wird eine ‚Bewegung' bleiben, eine Welle, deren Hügel immer mehr sich einebnen, je weiter die Ringe sich zeitlich vom Mittelpunkt entfernen. Aus dieser Schule ist z. B. auch das gutgemeinte Buch von Paul Th. Hoffmann, ‚Der mittelalterliche Mensch — gesehen aus Welt und Umwelt Notkers des Deutschen' (Gotha 1922, F. A. Perthes), hervorgegangen: tiefe, sehnsuchtsvolle Ahnungen vom Leben und vom Geiste des Mittelalters, ein mächtiger Drang, von der germanisch-historischen Wissenschaft aus den geistigen Inhalt jener Welt zu erfassen, aus der positivistischen Vereinzelnung heraus zu einer intuitiven Synthese vorzuschreiten, gewiß auch ab und zu richtige Erkenntnisse, aber meist doch nur solche, die von andern, mit jener Atmosphäre vertrauteren Forschern und Dichtern weit voller und tiefer aus dem unmittelbarsten Wissen selbst geschöpft wurden; und daneben, alles durchdringend und alles verderbend, die Mirakel-Idee der ‚Gotik'! ‚Der Mensch der Linie Paulus-Augustinus — im Künstlerischen: der Gotik' — kann die Überspannung eines einmal scheinbar neuentdeckten Prinzips weitergehen? Wo bleibt auch jene Formwerdung frühmittelalterlicher Frömmigkeit, in der das ganze seelische Leben eines Benediktinermönchs seine größte und erhabenste Gestaltung und Entfaltung fand, die Liturgie? Nur beiläufig wird sie erwähnt. Wo bleibt auch die ganze Einordnung des mittelalterlichen Menschen in das objektiv-kirchliche Prinzip, dem noch die zwingende Majestät der klassischen Antike künstlerische Kraft und Energie verlieh? Der Germanist hat den romanisch oder vielmehr universal denkenden Menschen des sogenannten Frühmittelalters zum Gotiker gestempelt — ein alter Fehler der Romantik!

Wenn ich zunächst hier eine im wesentlichen negative Kritik weiter ausgedehnt und spezifiziert habe, so geschah es nur, um ein Gegenbild zu gewinnen für das aus ganz anderen Fundamenten sich aufbauende Buch von Paul Ludwig Landsberg, ‚Die Welt des Mittelalters und wir. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über den Sinn eines Zeitalters'. (Bonn 1922, Friedrich Cohen.) Ich gestehe, wie ein großes Wunder ist es mir durch die Seele gegangen, was dieses

Buch mir zu sagen hatte, teils weil es Gedanken in unverhüllter Klarheit und rücksichtsloser Unbefangenheit aussprach, deren unterste Wurzeln auch in meinen Emfindungen lagen, sich aber durch die Masse des historischen Materials noch nicht hatten emporringen können, teils weil es mit unbedingter härtester Unbestechlichkeit den Dingen sich naht, ohne ihnen oder dem Autor selbst etwas schuldig bleiben zu wollen: die freudige Schöpferkraft der Jugend und der feurige Eros zur Wahrheit, zur *θεωρία τοῦ παντός*, zum restlosen, lebendigen Genuß lebenverheißender Erkenntnisse — das sind die Schwingen, die uns hier umrauschen und aufwärtstragen.

Was will und soll die mittelalterliche Welt uns Menschen der heutigen Stunde, uns Jungen, die wir die ‚konservative Revolution', die Revolution gegen die Gewohnheit hin zur Ordnung miterleben und mittragen müssen und dürfen — was will uns das Mittelalter sein? ‚Kein Zurück zum Mittelalter kann uns helfen, keine Neomystik, keine Neoscholastik — helfen kann uns nur die Wiederentdeckung des Ewigen in der Welt, auch in der Welt der Geschichte, auch im Mittelalter.' Gerade weil aber das Mittelalter in seiner von der Antike her noch formal beeinflußten Periode den Sinn für das Ewige in der tiefsten und allseitigsten Fülle besaß und offenbarte, kann es uns etwas sagen. Eine heilige Ehrfurcht vor der ungeheuren Positivität des mittelalterlichen Menschen, eine machtvolle Begeisterung für den gott- und weltumspannenden Ordo, der den Menschen von Augustinus bis Thomas von Aquin ihr Bewußtsein als Glieder eines gottgewollten und gottgesegneten Kosmos verlieh, ein sehnsüchtiger Wille, wieder zu einer Ordnung sich emporzuringen durch eine Anarchie, die aber nur den ‚gewohnten Menschen' als Anarchie erscheint: — denn diese sind selbst nur durch eine Empörung gegen Gott und den großen Ordo zur Macht gekommen, — der Wille, aus der Weltzersprengung zur Weltordnung zurückzukehren — und die Jugendbewegung soll die vornehmste Trägerin dieser Idee sein —: diese Begeisterung, diese Sehnsucht durchwärmen und durchwehen die Schrift mit stürmischer Glut. Aber Sturm und Glut ist wieder gebändigt von einem mächtigen Erkenntniswillen zu den objektiven Tatsachen: nirgends herrscht leere Phantasie, nirgends romantische Entgleisung; nirgends Konzession an modische Errungenschaften, überall ist Jubel und Schmerz der Sehnsucht eingeschlossen in die Grenzen des objektiv gegebenen Geschehens: der Geist der Liturgie, deren Wundertöne ihr Ohr und Herz mit all ihrem seelenbindenden Zauber und all ihrer gnadenheischenden Kraft berühren, der Geist religiöser Verwurzelung und Organisierung des ganzen Menschen ruht feierlich über all der Unruhe der vorwärtsdrängenden Jugend. So sieht Landsberg denn auch mit richtigem Blick die gewaltige Kluft, die zwischen dem sogenannten Früh- und Spätmittelalter abgrundtief die Zeiten scheidet; er sieht den ordnungsgebundenen Geist des Mittelalters mit Recht mehr in der romantischen als in der gotischen Kunst verkörpert: die alte Romantik, mit Ausnahme vielleicht von Novalis, hatte Gotik und Mittelalter gleichgesetzt; er sieht die Mystik als Auflösung der mittelalterlichen Form, in der sich der Ordo sichtbar gestaltet hatte; er sieht nicht in Luther und Calvin, sondern schon in Duns Scotus und vor allem in Wilhelm Occam den Beginn der Zerstörung des mittelalterlichen Religionssystems. Hat doch gerade der Neunominalismus des venerabilis inceptor Occam († um 1347), der das Allgemeine in Opposition gegen den bisherigen Realismus nur mehr als Begriff unseres Geistes gelten läßt, den schwankenden Subjektivismus und zersetzenden Skeptizismus in die Welt gebracht, hat doch er durch die Predigt der schrankenlosen Autonomie des göttlichen Willens Gott aus dem von Gott selbst

geschaffenen ewigen Ordo, auf dem die mittelalterliche Weltanschauung, aber auch die ganze Position des Christentums beruhte, herausgenommen und so die Grundlagen zur Reformation geschaffen*. Und weiter: Landsberg sieht die Krisis der christlichen Weltgemeinschaft um jene Zeit, die Spaltung in nationale Staaten mit individueller Prägung und die Zersetzung des Gemeinschaftsgeistes in völkische Kulturen; er sieht damit auch die Eigenart und engere Stellung der Gotik und rückt so auch von der romantischen Überschätzung jener Periode ab; dies bedingt aber gleichzeitig eine gerechtere, objektivere Beurteilung der Renaissance, deren Streben vielfach ‚als ein Zurückgehen auf die Quellen auch des Mittelalters angesehen werden kann', ‚als eine Wiedergeburt jenes antikischen Christentums, welches die Idee des Mittelalters ausmacht'. Von dieser Basis aus wird man, noch dazu im Zusammenhalt mit den Ergebnissen Burdachs oder Josef Nadlers, zu einer ganz anderen, ressentimentfreieren Einschätzung jener ‚Wiedergeburt' kommen als etwa Richard Benz, der die Renaissance einfach als **die** große Ablenkung des deutschen Geistes ansieht.

Wenn also Landsberg die romanische Kunst als die ‚eigentlich mittelalterliche' erkennt (sofern man nach einer solchen Differenzierung das Mittelalter im landläufigen Sinne überhaupt noch als historische und kulturelle Einheit fassen will), wenn er in der Zeit der christlich-lateinischen Dichtung die Idee des Ewigen und ewig Harmonischen sichtbar werden sieht, nicht in der Mystik und Gotik, so ist das eine bewußte Absage an die romantische Anschauung. Und wenn er die Blüte des Mittelalters, deren religiösen Geist zu erfassen auch unser Ziel sein soll, in die frühchristlich-antikischen Jahrhunderte verlegt, da ‚vor den Tönen der Liturgie jedes Individuum verstummen' mußte, so klingen seine Worte mit denen von Odo Casel O. S. B. (‚Die Liturgie als Mysterienfeier'. Ecclesia orans IX S. 130 ff.) zusammen: Nicht die romantische Kunstform kann die dem katholischen Christentum angemessene sein; ‚sie ist ein schmerzlich-süßes Heimweh nach blauen Fernen; aber sie kann nicht in das gelobte Land führen, nach dem sie sehnsüchtig hinblickt'; die klassische Kunstform der Liturgie bedeutet Vollendung, Ruhe, ‚reine, heilige, göttliche Objektivität'. Und doch hat auch Landsberg einen Hauch romantischer Sehnsucht verspürt! Nicht allein, wenn er mit Novalis die ‚wahrhafte Anarchie das Zeugungselement der Religion' nennt, nicht allein, wenn er mit diesem tiefsten, religiösesten, ihm innerlich verwandtesten Romantiker das Ideal Europas als eines christlichen Landes, wo **eine** Christenheit diesen menschlich gestalteten Weltteil bewohnte, ‚in den Tagen des frühen Mittelalters wenigstens gedanklich verwirklicht' sieht — wenn auch abstrakter, philosophischer als der ganz bildhaft denkende Novalis. Nicht diese äußeren Anklänge sind es, die wir hier meinen. Romantisch ist vor allem der Glaube an die unbedingte, positive Kraft der ‚Anarchie', dem die Anarchie schon

* Es ist bezeichnend, daß die von Landsberg aus dem Blickwinkel der mittelalterlichen religiösen Welt gesehene negative Bedeutung Occams auch von der anderen Seite her als epochemachend und revolutionär erscheint. So nennt H. Böhmer, Luther im Lichte der neueren Forschung, 4. Aufl., Lpz. 1917, S. 234 die Lehre Luthers ‚die Lösung eines neuen religiösen Problems auf Grund der okkamistischen Kritik des katholischen Systems'; etwas robuster drückt das aus Walter Kinkel, Allgem. Gesch. d. Philos. II (ein Buch, dem gegenüber ich das im Hochl. XX, 1 S. 220 f. ausgesprochene Urteil mit Überzeugung teile) S. 241: ‚Er (Occam) räumt zunächst mit vielem altüberkommenem hinderlichem Plunder auf. Daß er es fertig brachte, den thomistisch-aristotelischen Dogmatismus zu brechen, ist und bleibt ein unsterbliches Verdienst'. Und S. 243: ‚Er bereitet . . indem er die Absolutheit des gegebenen Objekts zerstört, die Absolutheit des Individuums vor.'

selbst Gegenstand der Reflexion wird; romantisch ist der trotz mancher Reserven sich immer wieder aufdrängende unorganische Vergleich einer Idee mit einer Zuständlichkeit; während das Mittelalter im wesentlichen in seiner ideellen Gestalt, als mächtige Synthese gefaßt und — ohne Zweifel richtig — gewürdigt wird, bleibt die Neuzeit in ihre individuellen, konkreten Einzelheiten und Zufälligkeiten zersplittert; romantisch ist auch die fast unbedingte Negation dieser Neuzeit; zwar muß sich jede romantisch-revolutionäre Bewegung immer in Feindschaft zur Gegenwart bringen, aber sie übersieht dabei das geschichtlich Bedingte, das auch gute und brauchbare Ideen entwickelt hat; sie überspringt in kühnem Wollen den historischen Werdegang auch dann, wenn sie in einer Epoche geschichtlicher Vergangenheit die größtmögliche Hypostasierung ihrer Ideale wiederfindet. Diese — fast naturnotwendige — Geringschätzung der Historie gegenüber metaphysischen Zielen und gegenüber der philosophischen Methode tritt denn auch, von der rein materiellen Seite her gesehen, mehr als einmal deutlich in Erscheinung; der Historiker muß aber — auch bei geschichtsphilosophischen Betrachtungen — zu seinem Rechte kommen; er wird sich gegen die einseitige Auffassung der mittelalterlichen Weltanschauung als eines reinen Thomismus wehren müssen; er wird anderseits betonen dürfen, daß bereits die Hochscholastik eine Zeit höchster Krisis war, daß schon der erste Nominalismus — Roszellin von Compiègne und andere — eine Emanzipation, eine ‚Befreiung' des Individuums aus dem Ordo einleitet, daß insbesondere schon Abälard im Mittelpunkt einer theologisch, philosophisch und weltanschaulich, daher auch künstlerisch sich neu orientierenden Bewegung stand.

Aber was vermögen solche einer rationalen Prüfung entsprungenen Einwände gegenüber der Gesamtbedeutung dieser — in edelstem Sinne gesprochen — revolutionären Kampfschrift? Was wollen solche akzidentielle Fehler besagen, wenn das Ganze eine Tat kraftvoller Jugend und ein Produkt ernstester Welt- und Selbstbetrachtung ist und daher fruchtbar werden muß? Wenn die Forschung wirklich zu Enthusiasmus, die Geschichte zu nährendem Boden für die Gegenwart, die Versenkung zu Erhebung, die Wissenschaft zu Leben, die passive Sehnsucht zu aktivem Formwillen wird? Sehen wir hier die neue Romantik schon aus verschwommenen Träumen, ichbegrenzten Strebungen, subjektiven Spiegelungen des impressionistisch erfaßten Weltbildes zu einer klaren, geistbetonenden Form sich abklären und verdichten? Kündet diese Schrift, weit vorauseilend, jenen Endprozeß in der religiösen Entwicklung unserer Tage an, den auch schon Eichendorff für die katholische Jugendbewegung seiner Zeit feststellen konnte? „. . . aber der einmal angeschlagene Ton blieb und hallte in immer weiteren Kreisen nach, und daraus entstand im Verlauf der immer ernster werdenden Zeiten endlich wieder eine starke katholische Gesinnung, die der Romantik nicht mehr bedarf.'

# Rundschau

## Literatur

**Wilhelm Heinrich Riehls hundertster Geburtstag** ist am 6. Mai von der deutschen literarischen Welt nach dem herkömmlichen Schema mit Zeitungs- und Zeitschriftenaufsätzen und mit einer neuen siebenbändigen Ausgabe der ‚Geschichten und Novellen' (Cotta, Stuttgart) gefeiert worden. Zentenarfeiern sind nicht bloß eine Probe auf die zeitbedingte oder überzeitliche Bedeutung des Gefeierten; sie sind eine Probe auch für die Feiernden selber. Wie so oft, war auch bei dem vorliegenden Anlaß diese Probe das eigentlich Wertvolle; denn daß literarischer Geschäftssinn und nationale Eitelkeit sich derartige Feiern nicht entgehen lassen, was kann es bedeuten gegenüber dem viel wichtigeren Umstand, ob wir in dem Gefeierten einen Erzieher ehren zu einem Ideal, das er, sei es in seinen Schriften verkündigte, sei es in seiner Person verkörperte. Wer genau hinhorchte auf das, was über den alten Riehl zu seinem hundertsten Geburtstage gesagt und geschrieben wurde, der wird sich eingestehen müssen, daß unser Volk diese Probe nicht bestanden hat. Zwar ist die Leistung Riehls überall mit hoher Achtung, wenn auch zum Teil unter tendenziös starker Betonung ihrer zeitbedingten Wirkung gefeiert worden, aber nur hin und wieder hat man die Erscheinung und Persönlichkeit des Mannes als den vorbildlichen Ausdruck desjenigen deutschen Wesens begriffen, auf das uns zu besinnen und das in uns zu entwickeln das wichtigste Anliegen unserer Gegenwart wäre.

Ich lege den Nachdruck auf die Persönlichkeit und nicht auf Sondereigenschaften, wie sie in dem Gelehrten, dem Schriftsteller, dem Erzähler sich auswirkten. Dies und vielleicht auch noch einiges mehr war ja ‚der Kulturhistoriker Riehl' zweifellos, aber daß er, der es in keinem Fach zu einer Größe ersten Ranges gebracht hat, vielleicht gerade deshalb als eine jener abgerundeten und klaren Naturen dasteht, die dem deutschen Wesen nicht leicht gelingen, das ist es, was ihm für unsere Zeit einen vorbildlichen Rang anweist. Wir haben neuerdings angefangen, die Schäden wieder zu empfinden, die ein einseitig und übertrieben entwickeltes Spezialistentum und Parteiwesen unserer geistigen Kultur zugefügt hat, aber daß der Geist dieses fachsimpelnden Hochmuts und Parteihaders doch noch nicht von uns gewichen ist, zeigte sich in vielen Gedächtnisartikeln, wo die alten Einwände gegen den angeblich konservativen Kulturhistoriker und Volkswissenschaftler, für die in den siebziger und achtziger Jahren die liberaldemokratische Losung ausgegeben worden ist, unentwegt wiederkehrten und sich einer blickfreien und warmherzigen Würdigung der Gesamtpersönlichkeit in den Weg stellten. Und doch ist es im Grunde ganz belanglos und von Riehl selber in der Vorrede zur sechsten Auflage der ‚bürgerlichen Gesellschaft' bereits angemerkt, ob in den heute nichts weniger als veralteten Büchern ‚Die bürgerliche Gesellschaft' und ‚Die Familie' die soziale Entwicklung so vorausgesehen wurde, wie sie wirklich eingetreten ist, ob die Bedeutung der Großstädte und der Industrie unterschätzt, den ‚Mächten des Beharrens', Adel und Bauern, politisch und gesellschaftlich eine zu große Bedeutung zugemessen oder die Frauenfrage zu wenig freiheitlich behandelt sei; der in seinen Büchern überall aufleuchtenden Weisheit können solche Ausstellungen nicht das geringste anhaben, denn sie ist nicht jene billige ‚Weisheit', die aus einer Theorie mit Geist abgezogen, sich als solche zu geben versteht, sondern es ist die wirkliche Weisheit der Geschichte und einer Überlieferung, wie sie in unserem besten

Volkstum immer lebendig war und für die Riehl das feinste Ohr und den von Systemen völlig ungetrübten Blick hatte. Auch ist ja über alle diese von Riehl angeblich unzureichend eingeschätzten Erscheinungen noch lange nicht das letzte Wort gesprochen, und ich glaube, Riehls ‚altväterliche‘ Auffassung wird noch in vielem Recht bekommen, wenn sich erst einmal die Schäden der liberalen Gesellschaftsordnung werden ausgewachsen haben.

Wer dem Gelehrten vorwirft, er sei in seinen Vorlesungen und Büchern über die Wissenschaft vom Volke, die er als Grundlage einer deutschen Sozialpolitik betrachtet wissen wollte, nicht immer streng wissenschaftlich verfahren und habe sich zuviel auf seine ‚Intuition‘ verlassen, der hat, und wenn es gleich ein Treitschke wäre, sich eben nicht die Mühe genommen, die feinen und künstlerischen Methoden zu sehen, nach denen er bei seinen Feststellungen verfuhr und denen er gerade seine kompliziertesten Einsichten verdankte. Aber seien wir ehrlich: Nicht dem sogenannten unwissenschaftlichen Arbeiten verdankt Riehl die Gegnerschaft der liberal, demokratisch und sozialdemokratisch gefärbten ‚Wissenschaft‘, sondern seinem gesunden Bewahrungswillen in bezug auf alles, was er als das Unveräußerliche im Wesen eines weder westlich noch östlich angekränkelten deutschen Volkstums verteidigte. Diese Gegnerschaft ist auch heute nicht ausgestorben, ja sie hat insofern Schule gemacht, als ihre Einwände sogar in Blätter übergingen, die ihrer Richtung nach allen Grund gehabt hätten, für eine durch Krittel ungeminderte Schätzung Riehls einzutreten. Es ist gar nicht auszudenken, was es bedeutete, wenn gerade in unseren Tagen Bücher wie ‚Die bürgerliche Gesellschaft‘, ‚Die Familie‘, ‚Deutsche Arbeit‘ — ich will nicht sagen vom breiten Volke — obwohl sie dank ihrer Form auch dort gewiß Anklang fänden — aber doch von jenen auf das Volk wirkenden geistigen Schichten — Lehrern, Geistlichen, Journalisten und nicht zuletzt von unserer akademischen Jugend mit Nachdenklichkeit gelesen, wiedergelesen und mutatis mutandis auf unsere Gegenwartserlebnisse angewandt und umgedacht würden. Das zu erreichen, hätte die Aufgabe sein müssen am 6. Mai, nicht aber der billige Ruhm, ein ‚objektives‘, d. h. in den meisten Fällen langweiliges und temperamentloses Bild von der ‚historisch‘ gewordenen Leistung Riehls entworfen zu haben. Bücher wie die genannten, von den andern, auf die ich noch zu sprechen komme, ganz abgesehen, werden noch lebendig sein, wenn Hunderte und Tausende ‚exakt‘ und auf Grund von weiß Gott welchen Statistiken geschriebenen gelehrten Bücher in den Bibliotheken mit Recht verstauben und vermodern, nicht nur weil sie ohne höhere Weisheit, sondern auch weil sie in einem barbarischen Kauderwelsch geschrieben sind, das ein Deutscher, der Sprachkultur im Leibe hat, nur mit Schmerzen lesen kann. Gerade wissenschaftliche Bücher leben ja eigentlich, auch wenn sie, was ja ihr unvermeidliches Schicksal ist, inhaltlich überholt werden, nur durch die geistige und sprachliche Form, in die ihr Verfasser sie zu kleiden verstand. Gerade wir Deutsche sind arm an Büchern dieser Art und haben daher alle Ursache, die wenigen, die uns beschert wurden, zu Ansehen zu bringen. Wilhelm Heinrich Riehl hat auch als Gelehrter die Kunst geübt, ein Buch lesbar zu gestalten und so zugleich mit dem Wissen auch den Formsinn seiner Leser zu bilden. Das ist nur möglich, wenn dem Schreibenden eine gewisse menschliche Ausweitung und Abrundung eignet, eine seinem Wesen entsprechende Totalität, ohne die überhaupt kein nationaler Schriftsteller gedacht werden kann. Riehl war vor allem kein Stubenhocker. Wandern, gute Musik machen und Novellen schreiben nennt er einmal in seiner launischen Art die Dinge, die er am liebsten tue. Das riecht gewiß nicht nach der Öllampe und Gelehrsam-

keit, aber wer es weiß, was Riehl unter ‚Wandern' versteht, welche Vorbereitungen er traf und welche Ansprüche er dabei an sich stellte, der wird begreifen, daß man aus dem gleichen Geist auch mit Leidenschaft gute Musik machen und Novellen schreiben kann, ohne deshalb in ästhetischen Sport zu verfallen. Riehl war bemüht, alle Wissenschaft im Hinblick auf das Leben zu betreiben, seine Wissenschaft sich im Können bewähren zu lassen und hinwiederum alle Kunst durch Wissen zu befruchten. In diesem Wollen und Leisten liegt seine Bedeutung für uns, und deshalb zählen seine Novellen, seine Wanderbücher, seine Kultur- und Musikstudien und seine Vorträge genau so als Hauptwerke wie die Bände seiner ‚Naturgeschichte des Volkes'. Wie viel unsere Gegenwart aus diesen Bänden noch lernen kann, eine wie glänzende Gedankenrüstung insbesondere der Welt unserer geistigen Arbeiter für ihre Not darin dargeboten ist, das einzusehen, genügt es, in dem Band ‚Die deutsche Arbeit' die klassischen Abschnitte zu lesen: ‚Natur der Geistesarbeit', ‚Der Zusammenhang zwischen Volksgeist und Arbeitsprodukt wird am klarsten in der Geistesarbeit' und ‚Die Geistesarbeit sondert und eint die Völker'. Aber Gott sei es geklagt, das deutsche Volk hat früher im Arbeitsrausch es nicht verstanden, so beschauliche und weisheitsvolle Bücher wie das über die deutsche Arbeit sich zu Herzen zu nehmen und wird heute in der Arbeitssklaverei erst recht nicht die Muße haben, sie auch nur zu lesen.

Noch ist ein besonderes Wort über den Erzähler zu sagen, weil artistisch gefühlsmäßig eingestellte Kreise ihn gern mit einem Achselzucken abtun. Aber dieser moderne ästhetische Maßstab ist einem Manne wie Riehl gegenüber unzulänglich. Riehl wollte erzählen, wie die Alten erzählt haben, d. h. eine gut ersonnene und in einem bestimmten Kulturboden wurzelnde Fabel so entwickeln, daß der Leser durch die Dialektik der Handlung geistreich unterhalten und in einem tieferen Sinne seelisch erquickt werde. Die heute vorherrschende Situations- und Stimmungsnovelle erklärte er als den ‚Anfang vom Ende der Novellistik'. Über diese Auffassung läßt sich streiten, denn es ist nicht ganz unwahrscheinlich, daß der Erzähler Riehl mit dieser Theorie sich nebenbei auch einen persönlichen Mangel zum Vorzug umstempelte. Aber er steht damit heute weniger als je vereinzelt, denn auch so moderne Erzähler wie Paul Ernst und Wilhelm Schäfer knüpfen in ihren Novellen ganz bewußt an altitalienische Muster an, um gerade dadurch der Novelle ihre strenge künstlerische Form wiederzugeben.

Nun ist Riehl gewiß nicht der urgeborene Erzähler wie Gotthelf oder Keller, fehlt doch schon seiner Sprache die Modulationsfähigkeit, sinnenhafte Fülle und Weichheit, auch ist in seinem Fabulieren, wie Richard M. Meyer erkannte, ein gewisses Schema wirksam, was gegen die Unmittelbarkeit der Konzeption spricht — aber, wie immer auch hier Unzulänglichkeiten im Sinne des modernen Kritikers bei dem Dichter und Künstler Riehl im Spiele sein mögen, Riehls Theorie von der Novelle nimmt allerneueste Gedanken voraus und ist geeignet, eine im klassischen Geist geübte Kunstform wieder zur Geltung zu bringen. Es ist erfreulich, daß der Cottasche Verlag den Mut gefunden hat im Vertrauen auf den gesunden Geist in unserem Volke, einen wohlfeilen Neudruck der Gesamtausgabe der ‚Geschichten und Novellen' herzustellen, und daß der Verlag Eugen Diederichs den jüngeren Generationen durch eine ‚Auswahl'* aus Riehl, in der Hauptsache den soziologischen Schriften entnommen, Gelegenheit schuf, sich an die Bücher Riehls selber heranzulesen. Aus der Zaunert-

* W. H. Riehl, Vom deutschen Land und Volke. Eine Auswahl. Herausgegeben von Paul Zaunert, Jena 1922.

schen Einleitung sei zur Kennzeichnung nur ein Satz hervorgehoben, den wir ganz besonders unterstreichen. Von der Stellung des Bürgertums sprechend, das heute zwischen großen geschlossenen Fronten aufgerieben zu werden droht, weist er auf die Zerfahrenheit in seinen eigenen Reihen hin, die es mit sich bringt, daß heute viele Intellektuelle gegen ihren eigenen Stand in Kampfstellung treten. ‚Sie erschlagen andauernd den „Bürger“ und meinen den „sozialen Philister“, dessen Naturgeschichte bereits von Riehl gründlich geschrieben worden ist und daher diesen Intellektuellen, wie überhaupt der ganze Riehl, eindringlich zu allmählicher Überwindung ihres sozialen Dilettantismus empfohlen werden kann.‘ M.

## Zur schlesischen Literaturgeschichte.

Wie fruchtbar der Gedanke werden kann, an die Geschichte des deutschen Schrifttums aus dem Blickfeld der einzelnen Stämme und Landschaften heranzutreten, hat Joseph Nadlers ‚Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften‘ bewiesen. Immerhin fehlt manchen deutschen Landschaften, die einen Anspruch auf literaturgeschichtliche Sonderbehandlung machen können, noch eine eigene Geschichte ihrer Literatur. Zu diesen gehört Schlesien. Denn August Kahlerts, einstigen Professors der Philosophie, Literatur- und Kunstgeschichte an der damals noch jungen Breslauer Universität, tüchtiges Büchlein vom Jahre 1835, ‚Schlesiens Anteil an deutscher Poesie‘, kann den Anspruch, eine Literaturgeschichte Schlesiens zu sein, heute nicht mehr erheben. Auch der kurze Abriß, den Max Koch 1913 als Beitrag zum 2. Bande der ‚Schlesischen Landeskunde‘ erscheinen ließ, macht diesen Anspruch nicht, desgleichen nicht Hermann Jantzens zehn Jahre zuvor erschienene Festgabe für die 13. Hauptversammlung des Allgemeinen Deutschen Sprachvereins: ‚Schlesische Dichter‘.

Und doch stand Schlesien im 17. Jahrhundert zeitweilig mit Martin Opitz an der Spitze des deutschen Schrifttums; man spricht von einer ersten und zweiten schlesischen Dichterschule. Das fordert zu einer umfassenderen schlesischen Literaturgeschichte geradezu heraus. Heute lenkt das unglückliche politische Schicksal Oberschlesiens und der das ganze Jahr 1922 gefeierte 60. Geburtstag Gerhart Hauptmanns die Aufmerksamkeit auf das literarische Schaffen Schlesiens. Neben dem sich in olympischer Größe fühlenden Bewohner des Hauses Wiesenstein in Agnetendorf werden schlesische Dichter wie sein am 8. Februar 1921 verstorbener Bruder Karl, sein Freund Hermann Stehr und der in ihren Spuren wandelnde Erzähler Hans Christoph Kaeregl, freilich auch der dem Hauptmannkreise fernstehende Paul Keller weit über Schlesiens Grenzen genannt.

An tüchtigen Sonderuntersuchungen zur schlesischen Literaturgeschichte ist kein Mangel. Eine beträchtliche Zahl der fünfzig Hefte jener von Max Koch und dem verstorbenen Gregor Sarrazin, dem Vertreter des Englischen an der Breslauer Universität, herausgegebenen ‚Breslauer Beiträge zur Literaturgeschichte‘ ist dem Schrifttum Schlesiens gewidmet. Die Aufgaben, die Max Koch seinen Freunden und Schülern von der literarhistorischen Seite stellte, suchten sein Amtsgenosse Theodor Siebs und der Direktor der Breslauer Stadtbibliothek Max Hippe durch Begründung der Sammlung ‚Wort und Brauch‘ mehr nach der sprachgeschichtlichen und volkskundlichen Seite zu erweitern.

Eine wertvolle Vorarbeit für eine schlesische Literaturgeschichte ist auch die Schrift von Lucie Hillebrand über ‚Das Riesengebirge in der deutschen Dichtung‘ (Breslau 1922, Hirth). Den weiten Zeitraum von 1500 bis auf unsre Zeit umspannt das angenehm lesbare, nur stellenweise durch Hyperkritik getrübte Buch, indem es zugleich eine kleine Ge-

schichte des Naturgefühls in der Dichtung bietet. Freilich kommen auch Nichtschlesier oder solche, die nur vorübergehend mit Schlesien verbunden waren, wie Musäus, E. T. A. Hoffmann und Theodor Fontane, als Riesengebirgsdichter in Frage, zugleich aber hat fast jeder für die schlesische Literaturgeschichte wichtige Dichter mit dem Stoffe irgendeinen Zusammenhang. Mit Recht sieht die Verfasserin den Gipfel der Riesengebirgsdichtung nicht in Gerhart Hauptmann, dem Mundart und Stoffe des Riesengebirges nur untergeordnete Mittel zum Zweck, nicht künstlerischer Gegenstand sind, sondern in Karl Hauptmann.

Entsagungsreicher noch in ihrer Forschungsarbeit und grundsätzlich wichtiger als dieses Buch über das Riesengebirge sind zwei Untersuchungen über die ‚Schlesischen Provinzialblätter'.* Die Arbeit von Georg **Selke**, ‚Der Anteil der Schlesischen Provinzialblätter an der Literatur Schlesiens mit besonderer Berücksichtigung niederschlesischer Dichtung' (Liegnitz 1922, Krumbhaar), wurde 1910 durch eine Preisaufgabe der Breslauer Universität veranlaßt, konnte aber erst 1922 vollständig erscheinen, so daß Hans **Heckels** Studie ‚Die Schlesischen Provinzblätter von 1785—1849 in ihrer literargeschichtlichen Bedeutung. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Literatur in Schlesien' (Wort und Brauch, H. 15, Breslau 1921, Marcus) ihr gegenüber ganz selbständig ist.

Selke teilt den Stoff nach den in den Provinzialblättern vertretenen Dichtern, Heckel nach Dichtungsarten. So hat Selke den Vorteil, den angesponnenen Faden ununterbrochen fortführen zu können, während Heckel, der den Stoff in Versdichtung, Prosadichtung, Aufsätze und Abhandlungen und Kritik einteilt, ihn häufig wieder aufgreifen muß; aber er tut das mit großem Geschick und in fein abgerundeten Charakterbildern. Dabei ordnet er die Versdichtung der Schlesier in die großen literarischen Zusammenhänge Gesamtdeutschlands ein, indem er das Erbe Klopstocks und des Göttinger Hains, das Erbe der Anakreontiker und Wielands, die Klassik und ihre Nebendichtung, Romantik und Pseudoromantik als fünf sicher erfaßte Sondergruppen behandelt. Heckels Buch, das zudem fesselnd geschrieben ist, hat neben dem größeren Umfang auch die größere Reichweite des Zieles. Beide Verfasser stimmen darin überein, daß die literarische Ausbeute der Zeitschrift sehr gering ist, erschien sie doch gerade in einer Zeit, als Schlesien nach den Erschütterungen des Siebenjährigen Krieges nicht nur seines ursprünglichen politischen und wirtschaftlichen Zusammenhanges mit den deutschen Landen Habsburgs beraubt war, sondern auch den wirksamen Anschluß an den nach Mitteldeutschland verschobenen geistigen Hauptherd Deutschlands verloren hatte.

Bedenkt man aber, daß Heckel eine gut geschriebene, kurzgefaßte Geschichte der schlesischen Literatur vor dem Erscheinen jener Zeitschrift seinem Buche vorausgeschickt und das letzte Kapitel mit einem Überblick über das Breslauer Theaterwesen einschließlich der mit dem Namen Karl Marias von Weber verbundenen Oper eröffnet hat, so findet sich doch alles in einen immerhin bedeutenden Zusammenhang eingereiht. Wichtiger ferner als das, was die Blätter an Dichtungen veröffentlichten, ist ihre sonstige Leistung. Männer wie Garve, Manso und Schummel, von Heckel in ihrer Gesamtbedeutung jedesmal feinsinnig erfaßt, verbreiteten sich geistvoll über philosophische, geschichtliche und erzieherische Fragen, Karl Schall, der Begründer der ‚Breslauer Zeitung', übte eine beachtenswerte Theaterkritik, und die seit 1811 bestehende Universität trug

* Vergl. meinen Artikel: ‚Die schlesischen Provinzialblätter von 1785—1819 in ihrer literargeschichtlichen Bedeutung', Histor.-Pol. Blätter 170, X, 605.

mit ihren Lehrern Steffens, Kahlert, Wackernagel und wahrscheinlich auch Hoffmann von Fallersleben auf kritischem Gebiete dazu bei, daß der wahrhaft wissenschaftliche und ideale Geist der ersten Mitarbeiter der Zeitschrift, Garve, Fülleborn und Karl Friedrich Heinrich, nicht ausstarb. Mit Vorbedacht hat Heckel in größerem Umfange als Selke es tat, jene bedeutenden Männer zu uns sprechen lassen und bei der Auswahl eine glückliche Hand bewiesen.

Nach dem, was Heckel mit diesem Buche und seinen sonstigen literarischen Arbeiten geleistet hat, wird jeder zugeben, daß er der geeignete Mann wäre, eine schlesische Literaturgeschichte von wirklich wissenschaftlicher und schriftstellerischer Geltung zu schreiben. Sehr zustatten würde ihm dabei kommen, daß die neubegründete Historische Kommission für Schlesien eben mit einer großen, kulturgeschichtlich bedeutsamen Veröffentlichung begonnen hat, indem sie von den geplanten ‚Schlesischen Lebensbildern' den ersten Band ‚Schlesier des 19. Jahrhunderts' nach Art der Allgemeinen Deutschen Biographie erscheinen ließ.*

Auch der aus dem Volksschullehrerstande hervorgegangene Dichter und Literat Wilhelm Müller-Rüdersdorf plant eine schlesische Literaturgeschichte. Fürs erste mag sein eben erschienenes Buch ‚Der Schlesierbaum. Eine Dichterlese vom 13. Jahrhundert bis zur Gegenwart' (Görlitz 1922, ‚Görlitzer Anzeiger') eines der wertvollsten Werke sein, das wir für die Beschäftigung mit schlesischer Dichtung besitzen. In chronologischer Reihenfolge treten in geschickter Auswahl die schlesischen Lyriker zum Reigen an, angefangen von dem übrigens in seiner Urheberschaft bestrittenen Herzog Heinrich IV. von Breslau, dem Minnesänger, bis zu unsern Jüngsten.

Dr. Johannes Hönig.

* **Ich muß mich hier auf eine Besprechung von C. H. Rother in der ‚Schles. Volkszeitung' (11. November 1922) verlassen, da ich das Werk selbst noch nicht in Händen hatte. Die Herausgeber Friedrich Andreä, Max Hippe, Alfred Schwarzer und Heinrich Wendt sind vielseitig zu Werke gegangen und haben tüchtige Mitarbeiter herangezogen.**

# Kunst

**Augustin Kolbs Holzschnitte stellen** sich als Versuche dar, den häuslichen Wandschmuck mit zeitgenössischen Bildern zu bereichern, die, verhältnismäßig einfach in der Herstellung, kräftig und charaktervoll in der Wirkung, volkstümlich im Ausdruck, geeignet sind, die ehemals ebenso wohlfeilen wie geschmacklosen Ölfarbendrucke des Devotionalienhandels, der Warenbasare und Jahrmärkte zu ersetzen. Solche Versuche mit Hilfe des Holzschnitts sind nicht neu. Aber der Holzschnitt war vor der Erfindung der photomechanischen Reproduktionstechniken auch nur bloß mehr eine edlere Vervielfältigungsart für allerhand Bildliches, und nur ganz wenige Künstler handhabten ihn noch so wie etwa seine großen Meister, allen voran Dürer, indem sie holzschnittmäßig zeichneten und sogar auch selber zum Stichel griffen, um dem Holzstocke diejenigen Wirkungen abzuringen, die keine Zeichnung gleich charaktervoll zu geben vermag. Später zeichnete man nur noch für den Holzschneider, es diesem überlassend, die Vorlage in die Eigenart des Holzschnitts zu übersetzen. Rethel, Richter, Menzel — um nur einige der Großen unter den Neueren zu nennen —, deren durch den Holzschnitt vervielfältigte Werke volkstümlich geworden sind, haben niemals selbst in dem Material direkt gearbeitet und haben sich daher der großen Vorteile begeben, die dieses ab und zu auch eigenhändig geübte Verfahren dem Künstler bietet. Erst die jüngsten Künstlergenerationen machten sich wieder diese handwerksmäßigen Vorteile zunutze, indem sie neben dem Holz Linoleum, Gummi und anderes Material heran-

zogen und sich auf solche Art zwangen, die vielfach abgebrauchten Techniken durch scheinbar primitivere zu ersetzen, dadurch aber auch ihr Schaffen durch eine neue stoffbedingte Formensprache aufzufrischen. So haben wir Holzschnittdarstellungen bekommen, die ohne die verkleinlichenden Raffiniertheiten des sog. Tonschnitts wieder auf die starken Wirkungen der Schwarz-Weiß-Kunst ausgehen, trotzdem aber durch flächige Behandlungsart einen gewissen malerischen Eindruck anstreben. Nun konnte es der Holzschnitt wieder wagen, aus dem Buch, wo er als Illustration wirkte, mit dem Anspruch herauszutreten, auch der Wand selbst auf weite Sicht wieder als Schmuck zu dienen, wie dies z. B. die großen Blätter von Dürer, Holbein, Burgkmair, Baldung, Altdorfer u. a. vermögen. Wie der Holzschnitt seine beste Pflege immer in Deutschland gefunden hat, so ist auch diese Erneuerung auf deutschem Boden erfolgt und wird heute mehr als je dort Früchte tragen, nachdem farbige Drucke in vollendeter Ausführung für viele unerschwinglich geworden sind.

Augustin Kolb ist nicht Holzschnittkünstler im Hauptberuf; sein eigentliches Arbeitsfeld sind die Wände katholischer Kirchen, deren er in siebenundzwanzigjähriger Tätigkeit als Maler eine stattliche Anzahl in Bayern, Baden und in der Schweiz ausgeschmückt hat. Erst vor einigen Jahren begann er in seinen Mußestunden den Holzschnitt als Wandschmuck zu pflegen, indem er dafür Formate wählte, wie sie nicht allzu häufig in diesem Verfahren vorkommen. Die Bildflächen bewegen sich in Ausmaßen bis zu 40 und 50 Zentimeter, was auch auf größere Entfernungen den Blättern Wirkung sichert. Das Blatt ‚Es ist vollbracht', den Erlöser in Halbfigur am Kreuze darstellend, wie er, von der Seite gesehen, sich tief nach vorne neigt, ist groß in der Form und doch zugleich voll Empfindung im Ausdruck. Das Bild ‚Erlösung' (Gottvater und Sohn) strahlt herbe Feierlichkeit aus. Unter den religiösen Darstellungen sind diese beiden die besten. Nicht überall ist wie hier das Illustrative überwunden. Es stört in einzelnen Blättern, wie der Gralsburg, es macht sich in einem St. Hubertus im Walde fühlbar und wirkt selbst noch in so kräftig ausgeführten Holzschnitten wie St. Augustinus und St. Bonifatius, wo ein barockes Element der volkstümlichen Wirkung zwar zugute kommt, aber auch zeigt, daß der Künstler noch nicht zu einer ganz persönlichen Form durchgedrungen ist, sondern sich in verschiedenen Stilarten versucht, so zwar, daß solche Gegensätze fühlbar werden, wie in dem an Vorbilder der englischen Präraffaeliten und zugleich an die Beuroner Schule gemahnenden Verkündigungsbilde und einem stark barock aufgefaßten Christophorus. Ein poetisches Element ist in allen Blättern, nirgends aber so wie in den walddurchrauschten Einsiedel- und Klausnerbildern, bei denen auch der Zusammenstoß von Fabulierfreude und Stilwille nicht statthat wie beispielsweise in der Gralsburg. Noch eben an der Grenze dieser schönen Einheit steht das Blatt, das die heilige Landgräfin von Thüringen darstellt, wie sie einem kranken Kinde aus dem Volke die Stirne küßt. Alles in allem gehören diese Kolbschen Holzschnittblätter zu den schönsten und charaktervollsten Versuchen, den Wandschmuck unserer Häuser wieder zu veredeln, indem sie ihn zu einfacher und schlichter Größe, wie die Alten sie pflegten, zurückführen. -h.

## Städtebau und Denkmalpflege.

Die großen politischen und sozialen Umwälzungen des vergangenen Jahrhunderts waren Katastrophen für das naturhaft schöne Gewächs unserer alten Städte. Die revolutionären Stürme am Anfang des Jahrhunderts entwurzelten alte Formgebilde und die Säkularisation verschleuderte Edelgut als Trödelware und Stein-

bruch. Was neu kam, war seelenloses Elend einer entgötterten Welt, als nüchterne Mißform gefühllos zur Schau gestellt oder durch falschen Prunk verhehlt. Die Hilflosigkeit vor überschnellem Wachstum und die unvermutete rasche Durchsetzung der Stadt mit aufwuchernder Industrie ergab mit der endgültigen Zerreißung der alten Struktur und der ungelösten Dissonanz der Wohn-, Geschäfts- und Fabrikstadt die häßlichen Bilder moderner Städte. Nur wo das Leben nicht so schroff zugriff, — abseits der großen Heer- und Handelsstraßen — finden wir noch heute alte Stadtschönheit, aus der die Gegenwart nur wie Frühling an alten Bäumen ergreifend weiterwuchs.

Die tief aufgerissene Kluft zwischen dieser Schönheit und der Öde moderner Städte und Stadtteile gab schon lange Anlaß, das Problem des Städtebaues zu untersuchen. Es lag an dem unlebendigen, intellektuell überspannten Wesen des ausgehenden neunzehnten Jahrhunderts, daß dieses Bemühen auf den seltsamen Weg einer bewußten Nachahmung des Alten führte. Es gab nun neue antike, romanische, gotische und barocke Bauten und Straßenfronten. Anfänglich bewundert, enttäuschten sie bald und stehen heute verbraucht und unzeitgemäß in theatralischer Pose und geborgtem Kostüm in unseren Straßen. Mit dieser fixen Idee des Historisierens, die nach billigen Rezepten Millionenstädte aufbaute, ging alle selbständige, wurzelechte, in lebendiger Tradition weiterschaffende Architektur und Stadtbaukunst unter und verflachte in ihren Ausläufern zu einer trivialen und an Erfindungsarmut nicht mehr zu unterbietenden Charakterlosigkeit.

Die doppelte Gefahr einer Bedrohung der vorhandenen baulichen Schönheit und eines Versagens für das Neuzugestaltende rief doppelte Warner und Hüter auf: Historiker, Kunsthistoriker, Heimatfreunde, die das Besitzgut durch einen gesetzlichen Denkmalschutz* erhalten wissen wollten, und Architekten und Ingenieure, die eine Lösung für den modernen Städtebau zu entwerfen versuchten. Alle basieren auf der Erkenntnis der Unfähigkeit der neuen Zeit, eine Stadt organisch weiterzubilden. Da bleibt es von entscheidender Wichtigkeit, das Alte zu erhalten, wenn wir nicht Gefahr laufen wollen, alles zu verlieren. Könnten wir weiterbauen wie die Alten, so daß kein Riß entstünde, so wäre die Denkmalpflege als bürokratische Institution außer Diskussion gesetzt, wie sie ja in allen kunststarken Zeiten entbehrlich war und getrost der Pietät einer lebendigen Überlieferung überlassen werden konnte. Was trotzdem verloren ging, feierte ja Auferstehung in neuer Form, und jede Zeit hat das Recht, sich selbst in dem Gefüge ihrer Städte als neuen Frühling zu bilden.

Um diese Kraft des Bildens ringen die Architekten. Die Bearbeitung des Städtebaues nach der historischen und kunsthistorischen, künstlerischen und technischen Seite trainierte den Blick und erlaubte in allmählicher Verlebendigung die zeitliche Bedingtheit aller Stile und Formen und damit die Sinnlosigkeit alles Historisierens zu erkennen und weiterhin Gesetze aufzudecken, die über die zeitliche Begrenztheit der Einzelformen zu allgemeinen zeitlosen Situationen führten. Es kam die Freude am Schauen, die Gewandtheit des Sehens, das rhythmische Mitfühlen der Seele, die am Vergangenen lernte, um zerrissene Fäden wieder anzuknüpfen und Neuem den Weg zu bereiten.* Aus dieser Erziehung wächst die lebendige Aktivität des schaffenden Künstlers als des ‚Künstler-Architekten' der Zukunft.** Ihr Signum ist Bescheiden-

---

* Über das ganze Gebiet der Denkmalpflege orientiert gut: Kneer, A., Die Denkmalpflege in Deutschland, mit besonderer Berücksichtigung der Rechtsverhältnisse. M.-Gladbach 1915, Volksvereins-Verlag.

* Brinkmann, A. E., Deutsche Stadtbaukunst in der Vergangenheit. Frankfurt a. M. 1921, Frankfurter Verlagsanstalt A.-G.

** Schumacher, Fritz, Grundlagen der

heit neben dem übermütigen Alleskönnen der vergangenen Periode. So ist Th. Fischer* nur noch realistisch auf die Notwendigkeiten der wirtschaftlichen, technischen und landschaftlichen Gegebenheiten eingestellt und verlangt bei der vollkommenen technischen Ausbildung die innere Bereitschaft zur Kunst, die nur als Gnade kommt oder ausbleibt.

Neue Gedanken und Begriffe, neue Lebendigkeit und neuer Wille ringen um den neuen Stil** — vom Sofakissen bis zum grandiosen Formgebilde unserer Großstädte. Und wenn jetzt nach allen historischen Konstruktionen und Rekonstruktionen die Erkenntnis kommt, daß Stil nichts Gemachtes ist, sondern selbstverständlicher Ausdruck des Lebens, so erhält auch der Weg der Städtebaukunst seine tiefste Perspektive: in den öden Neustädten fühlen wir jetzt die Physiognomie des extremen Egoismus und Materialismus der letzten fünfzig Jahre. Sie zerrissen die alten Städte, deren Schönheit nur das steinerne Gleichnis der lebendigen Bürgergemeinschaft war, zur seelenlosen Fremde.

Die ganze Frage konzentriert sich so auf die Gesinnung. Und da in diesen bewegten und notvollen Jahren nach den Erschütterungen und Weckrufen des größten aller Kriege und des schwersten aller Frieden etwas Verhärtetes in uns locker zu werden beginnt und mit warmem Blut durchsickert wird, dürfen wir hoffen, daß wir die Krisis überschritten haben und für den demütigen Verzicht auf die intellektuelle Lösung durch Gnade belohnt werden. Und wenn die Not es zwingt (was alle guten Tage nicht zwingen konnten), daß Hände, die einander fremd geworden sind, sich finden, und daß aus der zusammengewürfelten Menge der Einwohner eine Gemeinschaft und aus den vielen wieder ein Volk wird, dann war sie Segen für uns und Flamme, die Geborstenes wieder zusammenschweißt. Dann wird eine neue Zeit aus neuer, vornehmer Gesinnung heraus getrost und unbekümmert ihre Fundamente in die Erde legen können: sie werden wachsen wie einst, nach rechts und links sich richtend, und keinen anderen Ehrgeiz haben, als die Gediegenheit und Fülle einer neuen Lebensauffassung zu spiegeln.

Dr. Friedrich M. Illert.

Baukunst. Studien zum Beruf des Architekten. München (1916). G. D. W. Callwey.

* Fischer, Theodor, Sechs Vorträge über Stadtbaukunst. München und Berlin 1921, R. Oldenbourg.

** Behrendt, Walter Curt, Der Kampf um den Stil im Kunstgewerbe und in der Architektur. Stuttgart und Berlin 1920. Deutsche Verlags-Anstalt.

# Musik

## Richard Wagners ‚Liebesverbot'.

Am 29. März 1836 brachte der dreiundzwanzigjährige Richard Wagner seine zweite Oper, das ‚Liebesverbot', erst- und letztmalig in Magdeburg zur Aufführung. Über ein paar flüchtige Verständigungsproben gedieh die Vorbereitung nicht hinaus. Kein Darsteller konnte seine Rolle; das Ineinanderspiel wurde improvisiert. So kam es nur zu einer Art Verlegenheitserfolg. Die Zuschauer saßen ob des Wirrsals auf der Szene, des just nicht wohllautenden Durcheinanderfahrens der Stimmen, des lärmenden Orchesters ratlos, unwillig da; anderseits wollte man dem beliebten jungen Kapellmeister durch offene Ablehnung nicht wehe tun. Eine Wiederholung der Vorstellung mußte abgesagt werden; im Parkett hatten sich nicht mehr als drei Besucher eingefunden, und hinter dem Vorhange gerieten sich die Mitwirkenden in die Haare. Ein Versuch, die Oper in Leipzig anzubringen, scheiterte kläglich. 1840 vermeinte dann der zu Paris halbverzweifelte, halbverhungerte Wagner, mit dem frivolen Text und dem leichten Ton der Musik bei dem Weltstadtpublikum Sympathien wecken zu können. Drei Nummern waren schon ins Französische übertragen, da machte der Theaterdirektor Bankerott. Seitdem sprach

Wagner abschätzig von einer ‚wunderlichen Jugendarbeit‘, einem ‚leichtsinnigen Jugendwerke‘, ja, als er 1866 auf den Wunsch König Ludwigs II. diesem die handschriftliche Partitur widmete, von einer Jugendsünde.

Jedoch das Münchener Nationaltheater, das sich bereits 1888 der ‚Feen‘, des Wagnerischen Erstlinges, gegen den Willen seines Schöpfers bemächtigt hatte, packte jetzt, am 24. März 1923, das ‚Liebesverbot‘ mit festem Griff an. Diesmal gab es einen Bombenerfolg, als ob zum mindesten ein zweiter ‚Tannhäuser‘ oder ‚Lohengrin‘ das Rampenlicht erblickt hätte. Gibt man sich, dachten die braven Leute, die für ihre Plätze ansehnliche Summen bezahlt hatten, nicht ein Armutszeugnis, wenn man heute ein Werk Wagners nicht mit den höchsten Ehren bewillkommnet? Gegenüber dem rauschenden Massenbeifall fragte sich die bescheidene Minderheit der Nachdenkenden: Wie verhält sich das ‚Liebesverbot‘ zu Shakespeares ‚Maß für Maß‘, aus dem sein Libretto geschnitten wurde? Inwieweit fördert es unser Wissen von den Anlagen und der Entwicklung des Dramatikers und des Musikers Wagner?

Rund herausgesagt: man soll ‚Maß für Maß‘ und ‚Liebesverbot‘ nicht in einem Atem nennen! Das Schauspiel ist, unbeschadet einiger flüchtig hingeworfener Szenen und brüchiger Übergänge, ein großgesehenes Weltbild. Sein musikalischer Ableger, alles in allem, die Entlastung der Phantasie und des Betätigungsdranges eines Anfängers, im Endergebnis eine Durchschnittsoper aus der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts wie andere mehr. Das Libretto: kunstlos, doch äußerst theatergerecht, mit einem unter Deutschen seltenen Sinn für schlagkräftige Kulissenwirkungen gezimmert. Die Musik: diesem Text gleichsam vorgefühlt, wenig selbständig in der melodischen Erfindung, oft trivial, dagegen durch behende, auch graziöse Rhythmik Vertrautheit mit bekannten älteren, in ihrer Art schätzbaren französischen und italienischen Mustern bekundend. Viel wildwuchernde, hergebrachte Koloraturphrasen. Die Instrumentierung gewandt, doch noch nicht durchgereift, da und dort massig, nicht auf Grund von Ungeübtheit oder raschen ‚Hinhauens‘, sondern mit naiver Freude am Spektakel hingesetzt und deshalb charakteristisch. Das Anregendste: die ungeachtet des Festhaltens an den Formen der Arie und des geschlossenen Ensembles schier planmäßig, ja zuweilen mit ermüdendem Eigensinn, doch auch mitunter geradezu genial durchgeführte Erinnerungs- und Leitmotivtechnik. Hier kündigt sich über den Wagner der mittleren Schaffensperiode hinaus schon der spätere, der Meister der Tristan-Psychologie, an. Unbewußt seinem Kunstwerk entgegenstrebend, sein Drama suchend.

Doch ohne von dem Geiste Shakespeares einen Hauch zu verspüren. Noch nichts von dem tief eindringenden Verständnisse des Gewaltigsten der Bühne, wie er es fünfzehn Jahre später in seiner Abhandlung ‚Oper und Drama‘ so herrlich offenbarte. Traute sich der jüngere Verdi an den ‚Macbeth‘, an Schöpfungen Schillers heran, so drang er bei aller Unbekümmertheit, um nicht zu sagen Dreistigkeit des szenischen Gestaltens immerhin zum dramatischen Kern vor. Wagner indessen sprang mit ‚Maß für Maß‘ kaum anders um als etwa Ambroise Thomas mit dem ‚Hamlet‘. Kein zweckdienliches, pietätvoll vorgenommenes Verdichten des Gewebes, kein Konzentrieren zu einer einfachen, leicht übersichtlichen Architektur, deren die Gattung der Oper überhaupt nicht zu entraten vermag, sondern ein loses Verheften und vielfach grobes Auffärben oberflächlich erfaßter Situationen. Im Stücke Shakespeares waltet ein tiefes Ethos. Sein Träger ist der Herzog. Entfernt man diese Gestalt aus dem Gefüge, so beraubt man es seines Herzmuskels. Die Linie des Schauspieles läuft an der Grenze des

Hochtragischen entlang, jeweils unterbrochen durch kontrastierende possenhafte Auftritte, deren stofflich Gewagtes von einem mit allen Menschlichkeiten überlegen schaltenden Humor aufgesogen wird. Wagner bleibt, wenige Momente abgerechnet, im Bereiche der landläufigen Theateraffekte und -effekte, und seine aufgeklebten, auf heitere Wirkungen abzielenden Beigaben sind billigste Alltagsware der komischen Oper — abgestandene Brauselimonade im Vergleich zum Champagner Rossinis. Isabella, in ‚Maß für Maß' ein Frauenbild von wundersamer seelischer Reinheit — eine ins Tätige gesteigerte Cordelia und Imogen —, wird bei Wagner beinahe zur nervösen, von Koketterie nicht freien Gefühlständlerin, wie sie denn auch folgerecht am Schlusse zur Zufriedenheit stumpfsinniger Zuschauer dem Wüstling Luzio lächelnd ihre Hand schenkt. Ein Faustschlag in das Antlitz Shakespeares, dadurch nicht gemildert oder gar gesühnt, daß der noch von keinem Verantwortlichkeitsgefühl beunruhigte Tonsetzer sein Buch mit einem anderen Titel versah. Was Wagner in seiner Selbstbiographie ‚Mein Leben' und anderswo sozusagen zur Entschuldigung seines Tuns vorbringt — sein damaliges Verhältnis zu dem im Sinnlichen schwelgenden ‚Jungen Deutschland' Heines, Laubes, Gutzkows —, ist nachträglich zurechtgeklügelt. (Wahrhaft Kraftgenialisches, von ‚verzehrend üppigen Wallungen' eingegeben, bricht erst im ‚Tannhäuser' los.) Zwischen den Zeilen steht, daß er die Art, auf die er seinerzeit mit Shakespeare verfuhr, als Fleck auf der Ehr' empfand. Das ist die eigentliche Jugendsünde, deren er sich schämte. Wer jetzt als leidlich Feinfühliger die sinnfällige, doch handfeste Theaterei des ‚Liebesverbots' über die Bretter gehen sieht, begreift den Widerstand, den das Haus Wahnfried von jeher einer szenischen Wiederaufnahme des Verfahrens entgegensetzte, als durchaus berechtigt.

Jene, denen ernstlich daran liegt, sich über den Werdegang Wagners zu unterrichten, wären durch die Veröffentlichung der Partitur zuzüglich des nunmehr herausgekommenen, sorgfältig gearbeiteten und geschmackvoll ausgestatteten Klavierauszuges* vollauf befriedigt worden. Die schwere wirtschaftliche Not der Zeit, welche auch die angesehensten Bühnen zur Auswertung alles klingende Erfolge Verheißenden, einigermaßen Reputierlichen zwingt, wird den Entschluß der Münchener Generalintendanz gezeitigt haben, die Darstellung in Angriff zu nehmen. Als mit allem Fleiß, aller Hingabe vorbereitete Ensembleleistung geriet sie vortrefflich. Geriet schier zu gut — will sagen, zu ausgefeilt, zu abgerundet. Ein heikel Ding um den jungen Wagner! Ihn partiturgetreu, das heißt arg in die Breite gequollen, vielfach knallig bunt, überschnörkelt, pseudoitalienisch losschmetternd vorzuführen, hätte in der Gegenwart fraglos sein Mißliches. Kürzt, mildert, retuschiert man jedoch, wie es eben bei uns geschah, so zeigt sich nicht der ungeschorene Wildling, den kennen zu lernen, wie allseitig betont wurde, der Hauptzweck der Veranstaltung sein sollte, sondern ein in der Werkstätte des neuzeitlich gebildeten Dirigenten und Spielleiters feinsäuberlich hergerichteter Halbwelscher vor der Verdi-Epoche. Wir hätten immerhin ein bedingtes Interesse daran, zu erfahren, wie der Brausekopf von 1836 auf den Brettern herumwirtschaftete. Der zurechtgemachte junge Wagner sagt uns dagegen wenig.

Das ‚Liebesverbot' ist ein schlechter Abklatsch von Werken Bellinis und Donizettis — hier und da wurden auch Auber und Hérold durchgepaust. Seine Wiedervornahme bedeutet keinen Schimpf, angetan dem Künstler, dessen ‚Tristan' 1865 und dessen ‚Meistersinger' 1868 zum ersten Male die Szene des Münchener Nationaltheaters beschritten. Wohl aber dürften die Komponisten der ‚Norma' und der

* Leipzig, Breitkopf & Härtel.

‚Montecchi e Capuleti', der ‚Lucia di Lammermoor' und der ‚Lucrezia Borgia' sich mit Recht gekränkt fühlen. Als auch in ihrer Art geniale, obschon von deutschen Opernkritikern wenig gekannte Herren hätten sie gegründete Veranlassung, sich das Wiederaufwärmen einer ziemlich unwitzigen Parodie ihrer Opern zu verbitten.

Dr. Paul Marsop.

## Verschiedenes

**Deutsche und französische Kolonisationsarbeit in Afrika.** Unter dem Vorwand, Deutschland sei unfähig zur Kolonisation, hat der Versailler Vertrag die deutschen Kolonien den ‚fortgeschrittenen Nationen' (so heißt es im Artikel 22) zur Verwaltung übergeben. Die Tatsachen freilich widersprechen dieser schönen, moralisch-zivilisatorischen Geste. Deutschland hatte aus seinen Kolonien nur wenig Gewinn gezogen, es dachte an ihre Zukunft, es arbeitete mit verhältnismäßig großem Aufwand auf lange Sicht, während das ‚fortgeschrittene' Frankreich Raubbau trieb. Heute ist die deutsche Arbeit in Afrika, noch ehe ihre Früchte zur Reife kamen, völlig zerstört. Selbst ein im vorigen Jahre erschienenes Weißpapier des britischen Kolonialamtes mußte das zugeben und die Mißwirtschaft der Franzosen in Togo scharf verurteilen. Über die deutsche Kolonialverwaltung heißt es da: ‚Sie strebte danach, die Kolonie dadurch so prosperierend als möglich zu machen, daß sie ihre natürlichen Hilfsquellen nach Kräften entwickelte, und sie tat das mit Erfolg. Sie verstand es weiter, den Bewohnern Achtung für die deutsche Verwaltung einzuflößen und ihr ganzes Kommunikationssystem war den Landbedürfnissen bewundernswert angepaßt. Die Teilung, welche die Eisenbahn ganz im französischen Teil läßt, hat dieses System völlig über den Haufen geworfen. Die Ein- und Ausfuhr hat faktisch aufgehört und die meisten Geschäftshäuser haben heute geschlossen.' Und eine englische Zeitschrift (‚Steads Review of Reviews') schrieb im Dezember 1920: ‚Weiße und Schwarze sind angeekelt von den in den ehemals deutschen Kolonien herrschenden heutigen Zuständen.'

Kurz vor dem Weltkrieg war auch für einen Deutschen ein anschaulicher Vergleich zwischen den deutschen und den französischen Leistungen in Afrika möglich. Denn durch den im deutsch-französischen Kamerun-Kongo-Abkommen vom 4. November 1911 vereinbarten Gebietsaustausch gingen bisher französische Länderstrecken in unseren Besitz über. Hauptsächlich zur Erkundung dieses neuerworbenen Gebietes zog Forstrat Georg Escherich im Auftrage des Reichskolonialamtes im Jahre 1913 und 1914 ‚Quer durch den Urwald von Kamerun'. Seiner Schilderung (Verlag G. Stilke, Berlin 1923) dieser abenteuerlichen Fahrt durch zum Teil noch niemals von Weißen betretene Gegenden, welche an die Energie, Organisationskraft und Leistungsfähigkeit des Expeditionsleiters hohe Anforderungen stellte, sind schon die obigen Angaben entnommen. Lehrreicher noch ist, was Escherich aus eigener Anschauung über die französische Kolonisationsarbeit berichtet. ‚Das Urteil,' so führt er aus, ‚das ich mir damals ohne Voreingenommenheit über die kolonialen Fähigkeiten Frankreichs bilden konnte, war vernichtend. Alles Lug, Trug und Schein, oder aber Arbeiten für die eigene Tasche. Das waren die einzigen Spuren, die die französische Verwaltung hinterlassen hatte. Wirklich ernste kolonisatorische Arbeit war trotz ihrer langjährigen Herrschaft dort nirgends zu finden. Sonst wäre es auch unerklärlich gewesen, daß sie an den großen wirtschaftlichen Möglichkeiten des abgetretenen Gebietes vollkommen achtlos vorübergegangen war. Entweder hat Frankreich die dortigen großen Wald- und Verkehrsprobleme nicht erkannt, oder aber es hat sie abgelehnt, da sie keine sofortigen Gewinne

verhießen, und in das bisherige Raubsystem nicht paßten.'

Besonders an der Ausbeutung der Gummiwälder haben sich die Franzosen in schonungsloser Weise bereichert. Escherich sieht es geradezu als ein Glück für die Kolonien an, daß durch den damaligen Preissturz des Rohgummis dieser Raubwirtschaft ein Ende bereitet wurde. Den Zuständen auf den Gummiplantagen der Compagnie Forestière. die Escherich im Auftrag der Regierung inspizierte, ist ein eigenes Kapitel gewidmet. In lächerlich plumper Weise versuchten die Franzosen, dem Fachmann ihr Raubsystem zu verschleiern und forstliche Aufbauarbeit vorzutäuschen. Der trocken sachliche Bericht darüber ist ein Kulturdokument.

Zur wirklichen Erschließung des Landes haben die Franzosen nichts getan. ‚Sie hatten,' wie Escherich berichtet, ‚wohl auf den Stationen einigermaßen für ihre persönliche Bequemlichkeit gesorgt und sich vielleicht auch noch durch Aussaugen der Eingeborenen Geld gemacht, sonst aber war von einer Regsamkeit, geschweige denn von einer richtigen kolonisatorischen Tätigkeit, die auf weite Sicht eingestellt gewesen wäre, sehr wenig zu merken.' Vor allem der Zustand der Wege und Verkehrsmittel, nach Escherich ‚der beste Maßstab, ob die Herren im Lande ihrer Aufgabe gewachsen sind oder nicht', ließ zu wünschen übrig und konnte einen Vergleich mit dem nicht nur vorzüglich angelegten, sondern auch mustergültig unterhaltenen deutschen Wegenetz nicht bestehen. Von irgend einer Fürsorge für die Eingeborenen keine Spur. Die Schlafkrankheit hatte eine verheerende Ausdehnung angenommen, wie sie unter deutscher Herrschaft niemals möglich gewesen wäre. Escherich schildert anschaulich die furchtbaren Wirkungen dieser Seuche und die tatkräftigen und aufopfernden Bemühungen der deutschen Ärzte und der deutschen Verwaltung zu ihrer Bekämpfung. Schon damals, als wir dieses Gebiet kaum in Besitz genommen, und noch ehe die deutsche Wissenschaft ein sicher wirkendes Heilmittel gegen sie gefunden hatte, erzielte ‚die deutsche Verwaltung auf dem Gebiet der Schlafkrankheitsbekämpfung schon ganz hervorragende Anfangserfolge, während die Franzosen in der langen Zeit ihrer Verwaltung so gut wie nichts getan haben, dieser verheerenden Seuche Herr zu werden. Sie haben damit auch auf diesem Gebiete bewiesen, daß sie ihrer Aufgabe als moderne Kolonialmacht in keiner Weise gewachsen waren.'

Daß die französische Art des Kolonisierens bei den Eingeborenen kein Vertrauen erweckte, ist verständlich. Sie sahen im Weißen folgerichtig nur den Ausbeuter und Sklavenhalter, begegneten ihm daher mit Mißtrauen und Feindschaft. Ja, seine Erfahrungen nötigten Escherich sogar zu dem Schluß, daß die Franzosen die Eingeborenen ‚in tollster Weise gegen die kommenden neuen Herren aufgebracht' hatten. Es fiel ihm auf, daß im Gegensatz zu den von Frankreich abgetretenen Gebieten in einem Streifen von Spanisch-Neu-Guinea, durch den vor Escherich noch kein Europäer gekommen war, ‚die Eingeborenen bei unserem Nahen nicht in den Busch flohen, sondern vertraulich und friedlich, wenn auch etwas zurückhaltend, die Expedition erwarteten. Wieder ein Beweis dafür, daß die Pangwes in dem ehemaligen französischen Gebiete nur durch Lügen und Hetzereien aller Art gegen uns vollkommen aufgebracht waren und in uns nichts anderes als Menschenräuber und Menschenschlächter sahen. Darum rissen sie dort auch regelmäßig aus und bekämpften uns, so gut sie es vermochten. Die Lüge und Verhetzung war auch damals schon ein starker Bundesgenosse der Franzosen.'

Escherich selbst behandelte die Eingeborenen mit viel Geschick. Trotz der strengen Disziplin hingen seine Leute mit kindlicher Treue an ihm, und der Abschied war, obwohl die Soldaten und Träger

das Ende der langen, mühsamen und gefahrvollen Expedition oft herbeigesehnt hatten, für beide Teile schmerzlich. Um so nachdenklicher stimmt, was Escherich über den bisherigen Erfolg auch der bestgemeinten Bildungsarbeit an den Eingeborenen schreibt: ‚Merkwürdig, daß man gerade mit den Missionszöglingen so oft schlechte Erfahrungen macht. Das hat natürlich mit den Missionen und ihren Lehren, die sicher nur das Beste wollen, nicht das geringste zu tun, sondern findet seine Erklärung zum Teil vielleicht darin, daß eine oberflächliche Schulbildung den Schwarzen wohl gerissener und genußfähiger zu machen imstande ist, seinen moralischen Tiefstand aber nicht gleichzeitig dabei entsprechend heben kann. Ein gewisses Mißtrauen gegen die meisten dieser Zöglinge, sowie gegen alle Schwarzen, die in afrikanischen Städten zwar die schlechten Seiten des weißen Mannes immer sehr rasch erlernen, seine guten aber weniger nachahmenswert finden, ist daher sicherlich berechtigt. Der noch unverdorbene Schwarze aus dem Busch oder der Steppe war mir immer lieber. Mit ihm habe ich bei richtiger Behandlung niemals schlechte Erfahrung gemacht, mit dem „Hosenneger" aber fast immer.‘

Nach diesen Worten scheint es, daß bisher alle, auch die verhältnismäßig beste und tüchtigste Kolonialarbeit in Afrika ihr höchstes Ziel noch nicht erreicht hat, daß noch nicht einmal die richtige Methode gefunden ist, um zum Kern, zum Menschen selbst, vorzudringen. -r.

---

Zu den Kunstbeilagen dieses Heftes: Augustin Kolb, ‚Eremit‘ und ‚St. Elisabeth‘ vergleiche den Rundschauartikel auf Seite 328.

---

**Herausgeber und Hauptredakteur: Professor Karl Muth, München-Solln.**
**Mitglieder der Redaktion: Dr. Friedrich Fuchs und Dr. Otto Gründler, beide München.**
**Für Anzeigen und Prospektbeilagen verantwortlich: Paul Schreiter, München.**
**Für Österreich-Ungarn Herausgeber und verantwortlicher Redakteur: Paul Siebertz in Wien VI, Capistrangasse 4.**
**Verlag und Druck der Jos. Kösel'schen Buchhandlung, Kempten, Bayern.**
**Alle Einsendungen an Redaktion des Hochland, München, Bayerstraße 57/59**
**Für Manuskripte, die nicht im Einvernehmen mit der Redaktion eingesandt werden, wird keine rechtliche Haftung übernommen. Porto für Rücksendung ist beizufügen.**

# Revanche und Panslawismus
## Von Hermann Lutz

Im August 1892 wurde in St. Petersburg die russisch-französische Militärkonvention entworfen, die durch Notenaustausch vom 27. Dezember 1893 und 4. Januar 1894 endgültig in Kraft trat (L'Alliance Franco-Russe, Paris 1918, Nr. 71, 91/2). Die überaus langwierigen Verhandlungen offenbarten auf russischer Seite ein beträchtliches Mißtrauen gegen die Absichten Frankreichs. Für Rußland war damals nicht Deutschland der Feind. Der französische Militärattaché berichtete am 16. Juli 1892 aus St. Petersburg, daß die russischen Unterhändler ‚immer eine gewisse Neigung zu erkennen gaben, sich mit Österreich im Dreibund ausschließlicher zu beschäftigen, als uns lieb ist' (a. a. O. Nr. 42), und der französische General de Boisdeffre hatte mit dem russischen Generalstabschef Obrutscheff hartnäckige Auseinandersetzungen darüber, in deren Verlauf Obrutscheff mit einer Deutlichkeit, die den Franzosen schmerzen mußte, von Österreich sagte: ‚Es ist für uns der Hauptgegner' (a. a. O. Nr. 53).

Der französische Außenminister Ribot nahm die Meinungsverschiedenheit nicht tragisch; er blickte tiefer als die Militärs. Er hätte zwar gerne die Verpflichtung abgelehnt, mobil machen zu müssen, falls nur Österreich oder Italien mobilisiere, schrieb aber am 12. August 1892 an den französischen Kriegsminister de Freycinet: ‚Ich verharre in dem Glauben, daß, wenn Rußland und Österreich einander den Krieg erklären oder nur ihre Streitkräfte mobil machen, weder Frankreich noch Deutschland die Freiheit haben werden, sich außerhalb des Konfliktes zu halten, und ich füge hinzu, daß wir, was uns betrifft, kein Interesse daran hätten' (a. a. O. Nr. 62). Dieser Zusatz Ribots verdient alle Beachtung. Die Russen waren sich über die mehr oder weniger unausgesprochen gebliebenen Hintergedanken ihrer nunmehrigen Verbündeten vollkommen klar. Am 16. Dezember 1893 zeichnete Zar Alexander III. den französischen Botschafter in St. Petersburg, Graf von Montebello, durch eine leutselige Unterhaltung aus und sagte u. a.: ‚Ich höre oft von diesen Revanchegedanken sprechen, die bei Ihnen existieren sollen und die man als eine Drohung erscheinen lassen will. Aber ich erblicke nirgends eine Berechtigung für diese Annahme. Sie wären keine guten Patrioten, Sie wären keine Franzosen, falls Sie nicht den Gedanken hegten, daß der Tag kommen werde, an dem Sie den Besitz Ihrer verlorenen Provinzen wieder antreten können; doch liegt zwischen diesem allzu natürlichen Gefühl und dem Gedanken einer Provokation, um ihn zu verwirklichen, mit einem Wort, dem Gedanken an eine Revanche, ein weiter Weg; und Sie haben es so manchesmal bewiesen, Sie haben es jetzt eben wieder gezeigt, daß Sie vor allem den Frieden wollen, und daß Sie es verstehen werden, mit Würde zu warten' (a. a. O. Nr. 90).

‚Mit Würde zu warten . . .' Diese Worte heben die beiden ersten zitierten Sätze Alexanders III. wieder auf. Im übrigen hatten die Russen

eine Zeitgrenze des Wartens gesetzt; am 18. August 1892 meldete General de Boisdeffre nach Hause: ‚Schließlich wünscht der Zar, oder vielmehr der russische Generalstab, sehnsüchtig, noch wenigstens zwei Jahre des Friedens vor sich zu haben, um seine Rüstung zu vollenden und um die Verbesserung der Eisenbahnen fortzusetzen. Infolge der durch Hungersnot und Cholera notwendig gewordenen Ausgaben befinden sie sich tatsächlich recht wenig in der Lage, die Dinge tatkräftig vorwärtszutreiben‘ (de pousser activement les choses) (a. a. O. Nr. 71). Wie verräterisch ist doch dieser Schluß! Boisdeffre hatte zu jener Zeit das bekannte Gespräch mit dem Zaren, in dem beide feststellten, daß die Mobilmachung den Krieg bedeute, und Boisdeffre konnte seinem Bericht hinzufügen: ‚. . . mein Gefühl ist, daß, wenn der Zar die Erhaltung des Friedens wünscht, er andererseits auch den Krieg nicht fürchtet, wenigstens nicht im Bündnis mit Frankreich‘ (a. a. O. Nr. 71; über Mobilmachung = Krieg siehe auch Nr. 42, 53).

Natürlich erklärten die Vertragschließenden, sie seien gleicherweise von dem Wunsch beseelt, den Frieden zu erhalten, und verfolgten kein anderes Ziel, als sich auf die Notwendigkeit eines durch einen Angriff der Streitkräfte des Dreibundes hervorgerufenen Verteidigungskrieges vorzubereiten (a. a. O. Nr. 71), eine Phrase, die mit dem Sinn der hier angeführten Dokumente nicht übereinstimmt. Rußland war aber durchaus nicht gewillt, für Elsaß-Lothringen das Schwert zu ziehen. Außerdem wandte es sich gerade damals seinen ostasiatischen Interessen zu und kehrte Europa gleichsam den Rücken. Dadurch dämpfte es die in Frankreich recht offen geäußerten Hoffnungen auf eine baldige Revanche, und es galt daher, mehr als die angesetzten zwei Jahre ‚mit Würde zu warten‘.

Als Théophile Delcassé im Sommer 1898 die auswärtigen Geschäfte übernahm, entdeckte er beträchtliche Mängel in den Abmachungen mit Rußland. Er brachte sie im August 1899, bei seinem ersten Besuch in St. Petersburg, zur Sprache und fand bei dem Außenminister Grafen Murawieff und Nikolaus II. williges Gehör. Die Militärkonvention war nämlich nur für die Dauer des Dreibundes bestimmt worden und wurde nun einschließlich der allgemeinen diplomatischen Vereinbarung vom 21./27. August 1891 in Permanenz erklärt; ferner setzte der Notenaustausch vom 9. August 1899 fest, daß die beiden Regierungen künftig nicht nur ‚um die Erhaltung des allgemeinen Friedens besorgt‘ sein wollten, sondern auch ‚um das Gleichgewicht unter den europäischen Kräften‘ (a. a. O. Nr. 93/4). Nach Rückkehr von seiner erfolgreichen Reise teilte Delcassé am 12. August 1899 dem Präsidenten der Republik, Loubet, seine Gedanken also mit: ‚Was würde aber geschehen, wenn der Dreibund sich anders denn durch den Wunsch aller seiner Mitglieder auflöste; wenn z. B. Kaiser Franz Joseph, der zuweilen das einzige Bindeglied von rivalisierenden und selbst feindlichen Rassen zu sein scheint, plötzlich verschwände; wenn Österreich von einem Zerfall bedroht wäre, den man, vielleicht, anderwärts wünscht, den man, vielleicht,

begünstigen würde, und aus dem Vorteil ziehen zu wollen man sich auf jeden Fall veranlaßt sehen könnte? Welches Ereignis wäre geeigneter, den allgemeinen Frieden zu kompromittieren und das Gleichgewicht unter den europäischen Kräften zu stören? Und welches Ereignis verdiente es mehr, Frankreich und Rußland nicht nur in derselben Absicht vereinigt zu finden, sondern auch bereit, sie auszuführen?‘

‚Nun, gerade zu der Stunde, wo die Militärkonvention in Kraft treten sollte, hätte sie aufgehört, zu bestehen: aus dem Dreibund geboren, würde sie mit ihm wieder verschwinden. Das war eine Lücke, die mich seit meinem Eintritt ins Ministerium des Äußern unablässig beschäftigt hat . . . Die Vereinbarung von 1891 ist hier feierlich bestätigt; aber ihre Tragweite ist überdies bedeutend (singulièrement, mit dem Nebensinn von „besonders") ausgedehnt; während sich 1891 die beiden Regierungen besorgt um die Erhaltung des allgemeinen Friedens erklären, besagt mein Plan, daß sie sich ebensosehr mit der „Erhaltung des Gleichgewichts unter den europäischen Kräften" befassen‘ (a. a. O. Nr. 95). Delcassé fügte dem noch hinzu, daß sogar das Bestehen dieser neuen Abmachung ‚unbedingt geheim bleiben‘ müsse; und als sich die französische Regierung 1918 zur Herausgabe der Aktenstücke über ‚Das französisch-russische Bündnis‘ entschloß, hielt sie es für klug, diese umwälzenden Verhandlungen des August 1899 im Inhaltsverzeichnis vollständig zu unterdrücken.

Seither haben auch Franzosen die unverhüllt aggressive Absicht der Verhandlungen Delcassés dargelegt;* am besten hat das der geistreiche und tiefschürfende Alfred Pevet in seinem vorzüglichen Werke ‚Les Responsables de la Guerre‘ getan (Librairie de ‚L'Humanité‘, Paris 1922). Pevet bemerkt zu dem zitierten Brief Delcassés: ‚Wenn Kaiser Franz Joseph stirbt (und er wird sterben, da er sterblich ist), wenn sich der Dreibund auflöst, wenn die Homogenität der Donaumonarchie irgendwelche Risse aufweist, dann werden sich die militarisierten Untertanen des Zaren und die „bewaffnete Nation" der Franzosen brüderlich für die dreifache Absicht schlagen, dem Zarismus Millionen von Slawen auszuliefern, die den Zarismus verabscheuen, den Deutschösterreichern zu verbieten, sich mit den Norddeutschen zu vereinigen, und Deutschland, der österreichisch-ungarischen Unter-

* Siehe z. B. Albert Mathiez, den Geschichtschreiber der französischen Revolution, in der ‚Internationale‘ vom 2. August 1921. Mathiez zeigt dort, daß das Bündnis von 1892 durch Delcassé 1899 eine völlige Umwandlung erfuhr. Mathiez schreibt: ‚Das Bündnis wird ins Spiel kommen, sobald die Erhaltung des Gleichgewichts bedroht erscheint. Man merkt, was sich hinter dieser Formel der Diplomatie eines alten Regimes verbirgt . . .‘ Und Mathiez fügte hinzu: ‚Jedermann von gesundem Menschenverstand wird zugeben, daß der große Krieg im Keim in der Geheimabmachung von 1899 enthalten war, deren Existenz zu enthüllen man sich vor dem Siege wohl gehütet hat.‘ Zitiert bei Goultenoire de Toury, ‚Jaurès et le Parti de la Guerre‘, Edition des Cahiers Internationaux, Paris 1922, Seite 103—5.

stützung beraubt, zu untersagen, daß es die deutsche Volkseinheit über die ethnographischen Grenzen im Süden ausdehnt' (Seite 29).

Ferner führt Pevet aus, daß nun ein offenbarer Widerspruch zwischen den Abmachungen vom Jahre 1899 und der Militärkonvention von 1892/3 besteht, da diese ausdrücklich einen Angriff eines der Dreibundmächte zur Voraussetzung hat (Seite 30). Außerdem lautet der wichtige § 2 der Konvention von 1892/3: ‚Falls die Truppen des Dreibundes oder eines der Mächte, die ihm angehören, in der Mobilmachung begriffen sind, werden Frankreich und Rußland bei der ersten Ankündigung des Ereignisses, und ohne daß eine vorherige Verständigung erforderlich sei, unverzüglich und gleichzeitig die Gesamtheit ihrer Streitkräfte mobilisieren und sie so nahe als möglich an ihre Grenzen verbringen' (L'Alliance Fr.-R. Nr. 71).

Die Basis der Konvention bestimmt also, daß der russisch-französischen Mobilisation eine solche Deutschlands oder Österreichs oder Italiens vorauszugehen hat; ja sie wurde später noch bedeutend eingeschränkt: die Konferenz der Generalstabschefs von Frankreich und Rußland faßte im August 1911 in bezug auf § 2 der Konvention den Beschluß: ‚Einstimmig bringen die Konferenzteilnehmer neuerdings die bei der Besprechung vom 8./21. April 1906 . . formulierte Meinung zum Ausdruck, daß die Mobilmachung des deutschen Heeres Rußland und Frankreich verpflichtet, sofort und gleichzeitig alle ihre Streitkräfte bei der ersten Nachricht hievon mobil zu machen, ohne daß es einer vorhergehenden Verabredung bedarf, aber daß ihnen eine solche Verabredung unentbehrlich erscheint, falls nur von Österreich oder Italien teilweise oder selbst allgemein mobil gemacht wird' (Süddeutsche Monatshefte, Juli 1922, Seite 210).

Diese Änderung wurde auch in den Konferenzen vom Juli 1912 und August 1913 bestätigt. Die Protokolle darüber wurden durch die Regierungen ratifiziert, so daß die getroffenen Vereinbarungen für die Regierungen verbindlich waren. In der Konferenz vom August 1913 findet sich bezüglich der Verpflichtung Frankreich-Rußlands zur sofortigen Mobilisation noch der unterstrichene Zusatz: ‚Dies gilt auch für den Fall einer jeden feindseligen Handlung der deutschen Armee gegen die eine oder die andere der verbündeten Mächte,'* während nun der Satz über die Verbündeten Deutschlands lautet: ‚Aber wenn allein von Österreich oder Italien teilweise oder selbst allgemein mobil gemacht wird, ist eine derartige Verabredung unerläßlich' (a. a. O. Seite 218).

Jetzt ist die anfangs ‚unentbehrlich scheinende' Verabredung ‚unerläßlich' geworden, wahrscheinlich mit unter dem Eindruck der Ereignisse auf dem Balkan, als Österreich und Rußland um die Jahreswende 1912/13 beträchtliche Truppenmassen an ihren Grenzen ansammelten. Entscheidend für die Abänderung war aber wohl, daß die russischen und französischen

---

* Bezog sich auf einen etwaigen plötzlichen Angriff der deutschen Grenzschutztruppen vor der eigentlichen Mobilmachung.

Heere unmittelbar nach erfolgter Mobilmachung die deutschen Streitkräfte im Angriff niederringen sollten. Auch der seit 1892 eingetretene starke Wechsel der ganzen politischen Lage kam in der Abänderung der Militärkonvention zum Ausdruck: Italien hatte durch seine Vereinbarung mit Frankreich vom 1. November 1902 Verrat am Dreibund begangen (Pevet Seite 66 ff.), es hatte während der bosnischen Krise gegen den eigenen Bundesgenossen Österreich gerüstet (M. E. Durham, ‚Die slawische Gefahr', Stuttgart 1923, Seite 248; Heinrich Friedjung, ‚Das Zeitalter des Imperialismus', Band II, Berlin 1922, Seite 255, und andere Quellen), es hatte die für sein Tripolisabenteuer bestimmten Truppen von der französischen und nicht von der österreichischen Grenze genommen (B. von Siebert, Diplom. Aktenstücke zur Gesch. der Ententepolitik der Vorkriegsjahre, Berlin 1921, Seite 474), und war, ohne daß die Westmächte Italien wirklich trauen konnten, zu dem von ihnen gewünschten ‚toten Gewicht' im Dreibund geworden (Siebert Seite 475, 793); Rußland hatte sich, nach seiner Niederlage gegen Japan, ‚wieder seinen europäischen Zielen' zugewendet und nach der vorübergehenden Schwächung durch die Revolution (1905/6) in der Entente mit England (1907) eine ungeahnte Erhöhung seines Ansehens erlebt, was die Angriffslust der russischen Machthaber, durch die bosnische Krise unnötig gedemütigt und gereizt, ungemein förderte, ebenso wie die englische Entente mit Frankreich (1904) die Revanchelust, durch schwere deutsche Mißgriffe in den Marokkokrisen unterstützt, lebhaft entzündet hatte; Großbritannien, durch das deutsche Wachstum und namentlich die deutsche Flotte beunruhigt, hatte sich 1908/9 russischer als die Russen und 1911 französischer als die Franzosen gezeigt, begann jedoch 1912 dem deutschen Standpunkt weniger schroff gegenüberzustehen — Sir Edward Grey machte aber im November 1912 seinen Freunden klar, daß ihnen die britische Hilfe in einem allgemeinen Kriege sicher sei, wenn die Mittelmächte als die Angreifer erscheinen würden (Siebert, Seite 588); und Österreich-Ungarn näherte sich rasch dem von Delcassé 1899 ins Auge gefaßten Ziele und wurde zu Beginn des Jahres 1914 von den russischen Militärs nur noch geringschätzig über die Achsel angesehen (Professor M. Pokrowski, Drei Konferenzen, Berlin 1920, Seite 42). Es war eine Lage eingetreten, in der nicht allein Frankreich, sondern auch Rußland, England und Italien, von dem aufgestachelten Serbien ganz zu schweigen, ‚mit Würde warteten'. . . .

Aus den eben gestreiften Jahren der Vergangenheit verdient nachgeholt zu werden, daß der französische Außenminister Pichon die französisch-russischen Abmachungen vom August 1899 nicht im Sinne Delcassés auslegte. Er mahnte die russische Regierung am 26. Februar 1909, inmitten der bosnischen Krise, ‚daß sie beide alles tun müssen, um die Gefahr eines bewaffneten Konfliktes in einer Frage abzuwenden, von der die Lebensinteressen Rußlands nicht direkt berührt werden. Die französische öffentliche Meinung würde nicht verstehen, daß eine derartige Frage zu einem Kriege führen könne, an dem sich die französischen und russischen Armeen beteiligen müßten' (Siebert, S. 74).

Mit Raymond Poincaré, der im Januar 1912 Minister des Äußern und im Februar 1913 Präsident der Republik wurde, trat ein völliger Umschwung ein. Er wußte, was Delcassé 1899 bezweckt hatte, und er fand im russischen Botschafter Iswolski in Paris, der auf Rache für 1908/9 bedacht war, einen verständnisvollen Genossen. Der Stimmungsumschwung seit Pichon erhellt am besten aus einem Bericht Iswolskis vom 7. November 1912, wenige Wochen nach Ausbruch des Balkankrieges: ‚Während bis jetzt Frankreich erklärt hatte, daß örtliche, sozusagen rein balkanische Ereignisse es zu keinem aktiven Handeln veranlassen könnten, scheint die französische Regierung jetzt zuzugeben, daß eine territoriale Erwerbung von seiten Österreichs auf dem Balkan das allgemeine europäische Gleichgewicht und folglich auch die eigentlichen Interessen Frankreichs berührt.'

Das ‚schien' in der Tat nicht nur so, sondern Poincaré gab bald darauf den russischen Machthabern Blankovollmacht: wenn Rußland Krieg führe, werde Frankreich die Partie mitmachen, denn Deutschland werde sich hinter Österreich stellen, und im übrigen beurteilten die militärischen Sachverständigen die Chancen Rußland-Frankreichs sehr optimistisch (Un Livre Noir. Diplomatie d'avant-guerre d'après les documents des Archives Russes, Band I, Paris 1922, Seite 326, 342, 346; Siebert, Seite 575/6, 586). Doch Rußland fühlte sich damals noch nicht genug gerüstet; man ließ die Freunde an der Seine wissen, ‚daß selbst in dem ganz unwahrscheinlichen Fall eines österreichischen Angriffs auf Serbien Rußland nicht marschieren würde', worüber Poincaré und sämtliche französischen Minister ‚sehr erstaunt', ja unangenehm betroffen waren (Livre Noir, Seite 369—72). Der französische Royalist Ernest Renauld hat die kriegerische Balkanpolitik Poincarés ‚im Dienste Rußlands' vortrefflich dargelegt (‚1914—1919', Band II, Paris 1923, Seite 51 ff.). Renauld kam zu dem Ergebnis: ‚Wenn der europäische Krieg nicht schon 1912 ausbrach, so war das nicht der Fehler der Poincaréschen Politik' (E. Renauld-Graf Max Montgelas-H. Lutz, Französisch-Deutsche Diskussion über die Kriegsursachen, Berlin 1922, Seite 38).

Schließlich tröstete sich Poincaré mit der gewonnenen Erfahrung. Iswolski berichtete am 29. Januar 1913 über ihn: ‚Seinen Worten zufolge ist es der französischen Regierung von größter Wichtigkeit, die Möglichkeit zu haben, die französische öffentliche Meinung auf die Beteiligung Frankreichs an einem durch die Lage auf dem Balkan hervorgerufenen Krieg vorzubereiten', was mit Hilfe Iswolskis und des Rubels auch geschah (Livre Noir und Berliner Tageblatt Nr. 602 und 604 vom 30. und 31. Dez. 1921).

Eine intensive diplomatische und militärische Rüstung beginnt. Am 19. Februar 1913 wird der friedliebende französische Botschafter Georges Louis aus St. Petersburg abberufen und Delcassé, der Umformer des Bündnisses, dorthin versetzt. Renauld schreibt darüber: ‚Als diese Nachricht nach St. Petersburg gelangte, löste sie in den Staatskanzleien nur einen Ruf aus: „Herr Delcassé, das ist der Krieg!" (Seite 73).

Delcassé hatte in St. Petersburg auch eine militärische Mission zu erfüllen und verhandelte mit dem russischen Außenminister Sasonoff über ‚die Forderungen und Wünsche Frankreichs', die in der ‚Rückerstattung Elsaß-Lothringens' und in der Vernichtung der ‚letzten Reste der Algesiras-Akte' gipfelten (‚Berliner Tageblatt' Nr. 589 vom 28. Dez. 1922). In der Liman-von-Sanders-Angelegenheit gibt Frankreich Rußland wieder eine Blankovollmacht (Pokrowski, Seite 38/9). An die Stelle Delcassés tritt Maurice Paléologue, ein naher Freund Poincarés, der den Krieg für unvermeidlich hält. Rußland trifft Vorbereitungen für die Eroberung der Meerengen im Rahmen eines europäischen Krieges (Pokrowski, Seite 46 ff.). Auf eine französisch-russische Marinekonvention (Juli 1912) folgt im September desselben Jahres eine französisch-englische Marinekonvention. Frankreich führt die unerträgliche dreijährige Dienstpflicht ein (Juli 1913), die Russen machen die Serben auf österreich-ungarisches Gebiet lüstern, und im April 1914 beginnen Verhandlungen über ein englisch-russisches Marine-Abkommen. Alles rüstet. Am 24. Juni 1914 meldet ein Bericht aus der belgischen Gesandtschaft in Paris: ‚Frankreich und Rußland spielen in diesem Augenblick wahrhaftig ein recht gefährliches Spiel. Sie treiben sich gegenseitig auf den Weg der höchstgesteigerten Rüstungen und geben sich — vor allem Rußland — einem Bluff hin, der die verhängnisvollsten Folgen haben könnte' (Zur Europ. Politik, Bd. IV, Berlin 1919, Seite 205). Vier Tage darauf wird der Erzherzog Thronfolger Franz Ferdinand in Serajewo ermordet.

* * *

Es gilt hier lediglich, das russisch-französische Bündnis in seinen Wandlungen und seiner schließlichen Anwendung ins rechte Licht zu rücken. Ich konnte daher vieles nur flüchtig berühren und muß mich in den Krisentagen des Juli 1914 im allgemeinen auf die militärischen Maßnahmen beschränken. Vorher ist jedoch noch einmal ein kurzer Rückblick auf das Bündnis geboten.

Pevet weist in seinem meisterhaften Werke mit Recht auf Äußerungen Ribots vom Jahre 1892 hin (siehe oben Seite 337), die einfach besagen, daß sich Frankreich an einem österreichisch-russischen Krieg beteiligen wird, selbst wenn der Angriff von Rußland ausgeht. Damals war der deutsch-österreichische Bündnisvertrag seit vier Jahren bekannt und Ribot wußte, daß Deutschland Österreich nur dann zu unterstützen brauchte, wenn es angegriffen wurde. Ribot kannte die friedlichen Neigungen der Donaumonarchie und er hielt einen von ihr hervorgerufenen Konflikt mit Rußland daher für ‚sehr wenig wahrscheinlich' (All. Fr.-R., Nr. 52). Demnach bleibt Österreich-Ungarn im russisch-französischen Bündnisvertrag zunächst an zweiter Stelle — so weit wenigstens Frankreich in Frage kommt.

Das ändert sich mit Delcassé; er eröffnet die zweite Periode des Vertrages, indem er die Donaumonarchie in den Vordergrund rückt. Pevet schreibt: ‚Da Rußland fest entschlossen ist, nur einen Krieg, seinen eigenen, zu führen, muß sich Frankreich, um seine besonderen Ziele zu verwirklichen,

damit abfinden, den Krieg Rußlands zu führen.* Der baldige Tod Franz Josephs ist das Ereignis, das die Verbündeten zum Vorwand nehmen werden, der eine zum Verschlingen Österreichs, der andere zur Erdrosselung Berlins. „Ich spiele den österreichischen Bauern," sagt Delcassé unzweideutig' (Seite 164/5).

Scharfsinnig dringt Pevet in die Bedeutung der Delcasséschen Abmachungen vom August 1899 ein: ‚Ein Vertrag, der sich das Gleichgewicht der europäischen Kräfte zum Ziel setzt, ist ein Instrument, das für eine Intervention der Vertragschließenden nicht als Reaktion gegen einen Angriff, sondern als ein Akt verabredeter und bestimmter Initiative, unter einer notwendigerweise aggressiven militärischen Form, Vorsorge trifft. Im vorliegenden Fall waren der Augenblick, die Bedingungen und der Zweck des Angriffs, nämlich der Tod Franz Josephs, das Wildbret des slawischen Österreich, die Isolierung Deutschösterreichs, die Fesselung Deutschlands, vorausgesehen und schlossen jede Möglichkeit eines Aktes der Verteidigung aus' (Seite 344). ‚Die dritte von Poincaré im Jahre 1912 inaugurierte Periode des Bündnisses sollte mit dem Kriege enden. Der neue Minister des Quai d'Orsay erblickt sehr rasch die verschiedenen Vorteile, die sich aus den Intrigen des Balkan-Schauplatzes ziehen lassen . . . Präsident geworden, äußert er nach undementierten Zeitungsnachrichten zu Clemenceau: „Die österreichische Frage wird über kurz oder lang aufgeworfen werden . . ." . . . Sie kann jetzt, wie Poincaré besser als jeder andere Sterbliche in Frankreich weiß, jeden Augenblick zu ihrem Krisenpunkt gebracht werden, und zwar auf dem Umweg über Belgrad, durch das Schüren eines mit Brownings, Bomben und Hetzblättern ausgestatteten groß-serbischen Chauvinismus' (Pevet, Seite 165).

Österreich-Ungarn selbst hat mit der Räumung des Sandschak Nowibasar 1908 und durch sein Verhalten während der Balkankriege gezeigt, daß es an keine aggressiven Pläne mehr denkt; ja es befindet sich infolge der Zersetzungserscheinungen im eigenen Lande und der Bedrohung durch den Panslawismus in Verteidigungsstellung. Von ihm steht daher sicher kein Angriff auf Rußland zu erwarten, zumal das Bündnis mit Deutschland nur in Kraft tritt, wenn Österreich angegriffen wird. Poincaré weiß das. Aber er ‚ist persönlich entschlossen, den österreichischen Bauern zu spielen, um sich mit Deutschland zu schlagen . . . das setzt als einleitenden, taktischen und einzigen Zug einen Angriff Rußlands auf Österreich voraus' (Pevet, Seite 344; vgl. auch Seite 37).

Militärisch erscheint alles aufs beste vorbereitet. Rußland ist 1914 trotz der prahlerischen Artikel des Kriegsministers Suchomlinoff zwar noch nicht fertig, aber mit England im Bunde glaubt man doch über die Mittelmächte leicht siegen zu können. Der russische Generalstab hat sich 1911

---

* Bemerkenswerterweise hat sich der Royalist Renauld diese ‚lapidaren' Worte Pevets zu eigen gemacht (Seite 103).

verpflichtet, noch vor vollkommen durchgeführter Truppenkonzentration, etwa am 15. Tage, die Offensive gegen Deutschland zu ergreifen (Südd. Monatshefte, Juli 1922, Seite 212, Pevet, Seite 343, 400), was eine außerordentliche Entlastung Frankreichs bedeutet. Und ungeachtet des Mordes von Serajewo, der die größten Probleme aufwirft, begibt sich Poincaré mit dem Minister des Äußern René Viviani auf eine seit längerer Zeit vereinbarte Reise nach St. Petersburg, wohin Iswolski aus Paris folgt. Eine Mitteilung an die Presse sagt über den Besuch, er habe die völlige Übereinstimmung der beiden Regierungen über die verschiedenen Fragen bestätigt, ‚die den Mächten die Sorge um den allgemeinen Frieden und das europäische Gleichgewicht, namentlich im Orient, vorlegt'. Pevet bemerkt dazu: „‚Namentlich im Orient" . . . Diese drei Worte sind der Maßstab, an dem man den Weg abmessen kann, den das französisch-russische Bündnis in fünfundzwanzig Jahren durchlaufen hat' (Seite 162).

* * *

Die Hauptphasen der Krisentage sind bekannt. Deutschland gab Österreich törichterweise freie Hand. Wien wünschte eine kriegerische Auseinandersetzung mit Serbien, um sich für eine Weile Ruhe zu schaffen. Das Ultimatum fiel entsprechend aus. Serbien kam weit entgegen, erfüllte aber wesentliche Bedingungen nicht. Vor Übergabe seiner Antwort am 25. Juli 1914 mobilisierte Serbien seine gesamten Streitkräfte. Darauf ordnete Österreich am gleichen Abend eine Teilmobilmachung, nur gegen Serbien, nicht an der russischen Grenze an; Österreich stellte gerade so viel Truppen auf, als zur Niederwerfung Serbiens notwendig waren. Durch die Mobilmachung hatte sich Serbien an sich in Kriegszustand mit seinem Nachbarn versetzt.

Bei seinem Besuch in St. Petersburg hatte Poincaré den Zaren energisch bearbeitet. Die bevorstehenden Schritte Österreich-Ungarns waren seit dem 16., bzw. 20. Juli im Lager der Entente in der Hauptsache bekannt. Poincaré warnt den österreichischen Botschafter in Petersburg mit drohenden Worten und spricht dem serbischen Gesandten ermutigend zu. Poincaré redet überall einer Politik der Entschlossenheit das Wort. Das machte auf den schwachen Zaren tiefen Eindruck; er sagt im August 1915 zu dem früheren Minister Cruppi: ‚Ich höre immer noch die so entschlossenen Worte, die der Präsident der Republik im Augenblick seiner Abreise aus Rußland (23. Juli) zu mir gesprochen hat' (Zitiert bei Renauld, Seite 81).

Während der beiden letzten Tage des Aufenthalts Poincarés am Zarenhofe herrscht nach dem Zeugnis des französischen Botschafters Paléologue kriegerische Stimmung (Revue des Deux Mondes, 15. Jan. 1921). Der Boden für die gewünschte Auslegung des Bündnisvertrages ist vorbereitet. Das zeigt sich sofort am Morgen nach Poincarés Abreise. Das österreichische Ultimatum ist veröffentlicht. Sasonoff bespricht es bei Paléologue im Beisein des englischen Botschafters. Paléologue, der Freund

Poincarés, befürwortet ‚eine Politik der Entschlossenheit'. Sasonoff wirft ein: ‚Aber wenn uns diese Politik zum Kriege führt?' Darauf Paléologue: ‚Sie kennen meine persönlichen Ansichten über die Absichten Deutschlands...' In der Tat hat Paléologue seit 1912 bei jeder Gelegenheit die Überzeugung ausgesprochen, daß der Krieg wegen der finsteren Pläne Deutschlands unvermeidlich sei.*

Sasonoff weiß am 24. Juli 1914 morgens, daß ihm Frankreich, einerlei wohin, folgen wird; England ist unsicher, aber entschlossen, in den Krieg zu ziehen, wenn Frankreich von Deutschland ‚angegriffen' wird. Am Nachmittag des 24. Juli ist in Petersburg ein Ministerrat, am Abend tritt der Generalstab zusammen. General Dobrorolski, Chef der Mobilmachungsabteilung, schreibt darüber: ‚Der Krieg war bereits beschlossene Sache und die ganze Flut von Telegrammen zwischen den Regierungen Rußlands und Deutschlands stellte nur eine mise en scène eines historischen Dramas dar' (Die Mobilmachung der russischen Armee 1914, Berlin 1922, Seite 21/2. In der deutschen Übersetzung ist dort irrtümlich der 25. Juli angegeben).

Am 25. Juli erhält Sasonoff die Ermächtigung, die Teilmobilmachung gegen Österreich anzuordnen, wenn er es nach der politischen Lage für geboten hält. Da Rußland selbst nicht im geringsten bedroht ist, setzt dieser Beschluß nach der Militärkonvention von 1892/3; und mehr noch nach den Generalstabsprotokollen von 1911—1913 das Einverständnis Frankreichs voraus. Dasselbe gilt für die ‚Kriegsvorbereitungsperiode', die Rußland am 26. Juli im ganzen Reich, also auch gegen Deutschland, beginnen läßt und die dem Wesen nach eine Vormobilisierung bedeutet (Robert Höniger, Rußlands Vorbereitung zum Weltkrieg, Berlin 1919).

Am 25. begleitet Paléologue seinen Freund Iswolski auf den Bahnhof. Regstes militärisches Leben. Paléologue schildert die Szene: ‚Das riecht schon nach der Mobilisation. Wir tauschen blitzschnell unsere Eindrücke aus und kommen zum gleichen Schluß. Diesmal ist's der Krieg!' Mit diesem Bewußtsein eilt Iswolski auf seinen Botschafterposten nach Paris, wo er nach Rückkehr Poincarés am 29. Juli Ermutigung findet (Renauld, Seite 164).

Am 28. Juli erklärt Österreich an Serbien den Krieg, obwohl die militärischen Operationen erst Mitte August eingeleitet werden können. Graf Berchtold tut das, um eine Intervention nicht zuzulassen: er will seinen Krieg mit Serbien. Zur selben Zeit beginnt Berlin, einen stets wachsenden Druck auf Österreich auszuüben, um den drohenden Weltkrieg zu vermeiden. Berchtold bleibt hartnäckig, hintergeht den Bundesgenossen, der ihm so unbedacht freie Hand gegeben, und die Entente nützt die Lage . . .

Auf die österreichische Kriegserklärung an Serbien unterzeichnet der Zar am Morgen des 29. Juli die allgemeine Mobilmachung; ein dringendes

* Bei den Zitaten in bezug auf Paléologue folge ich seinen eigenen Erinnerungen in der Revue des Deux Mondes, 15. Jan. 1921 ff.

Telegramm Kaiser Wilhelms veranlaßt den Zaren, gerade noch im letzten Augenblick die allgemeine in eine Teilmobilmachung umzuwandeln; sie wird um Mitternacht vom 29./30. abtelegraphiert (Dobrorolski, Seite 24 ff.).

Auch das setzt absolutes Einverständnis Frankreichs mit der allgemeinen russischen Mobilmachung am Morgen des 29. Juli voraus, einer Maßnahme, die den Krieg bedeutet (All. Fr.-R. Nr. 42, 53, 71, Dobrorolski, Seite 10, 29). Sasonoff fühlt sich Frankreichs so sicher, daß er erst am 29., zu einer Zeit, als der Befehl zur allgemeinen Mobilmachung offenbar längst unterzeichnet war, Iswolski beauftragt, an Viviani die Frage zu richten, ‚wie die Haltung Frankreichs im Falle des Krieges sein werde'. Iswolski stellt die Frage am 30. und erhält die Antwort, ‚Frankreich ist entschlossen, alle seine Bundespflichten zu erfüllen' (Gelbbuch Nr. 101).*

Nach dem klaren Wortlaut der Militärkonvention aber, und insbesondere der Generalstabsprotokolle, mußte Frankreich seinem Bundesgenossen sagen, daß es ihn nur unterstützen werde, wenn Deutschland, eventuell auch Österreich, zuerst gegen ihn mobilisieren würde. Das genaue Gegenteil ist der Fall! Renauld schließt daher, selbst ohne Kenntnis der Generalstabsprotokolle: ‚Viviani hat also, im Einverständnis mit Poincaré, den Geist und den Buchstaben der Klauseln des Bündnisvertrages überschritten . . .' (Seite 98 ff.)

An diesem Entscheidungstag, dem 29. Juli, beginnt ein seltsames Verschleierungsspiel in St. Petersburg und in Paris, um die eigenen Landsleute und die Welt zu täuschen. Das russisch-französische Bündnis sollte nun so zur Anwendung gebracht werden, wie es sich die Unterhändler 1892/3 und 1899 gedacht hatten. Der Welt gegenüber war das Bündnis aber stets als reines Verteidigungsbündnis ausgelegt worden. Nur wenige Eingeweihte

* Die Anfrage Sasonoffs vom 29. hat sich am selben Tag mit entsprechenden Versicherungen des eben zurückgekehrten Viviani gekreuzt. Dieser bestätigte Iswolski am 29. Juli ‚die volle Entschlossenheit der französischen Regierung, im Einvernehmen mit uns (Rußland) zu handeln' (Russ. Orangebuch Nr. 55), und beauftragte Paléologue, Sasonoff zu sagen, ‚daß wir (Rußland) in vollem Maße auf die Unterstützung Frankreichs, als unseres Verbündeten, rechnen können' (Russ. Orangebuch Nr. 58). — Gouttenoire de Toury macht in seinem menschlich so schönen und für die Schuldfrage wertvollen Buche ‚Jaurès et le Parti de la Guerre' die Bemerkung dazu: ‚Von diesen beiden Mitteilungen findet sich im Franz. Gelbbuch keine Spur. Ein derartiges Schweigen ist vielsagend: man hütete sich zu zeigen, wie sehr Rußland zur Unversöhnlichkeit ermutigt wurde. Man versuchte, die Merkmale zu verwischen, die die Mitschuld an dem großen Verbrechen beweisen würden!' (Seite 176, Fußnote). Auf Seite 188/89 kommt Gouttenoire de Toury, der die geteilte Verantwortung der Mächte am Weltkrieg vertritt, auf das zitierte Telegramm Nr. 58 des Russischen Orangebuchs zurück; seine Bedeutung sei klar: ‚Die französische Regierung hatte die russische, statt ihr die notwendigen Mahnungen zu erteilen, mit einer unbeschränkten Vollmacht versehen!'

kannten es. Gustave Hervé schrieb am 28. Juli 1914 in ‚La Guerre Sociale‘: ‚Lieber der Bruch unseres Defensiv-Bündnisses mit Rußland, als die Schande, ihm in einem Angriffskrieg gegen Österreich zu folgen!‘ (Zit. bei Renauld, ‚1914—1919‘, Band I, Paris 1921, Seite 142). Diese Stimmung unter den Sozialisten Frankreichs — ich verweise auf die Haltung Jaurès' und seine Ermordung — mußte berücksichtigt werden; es war auch England und der Welt gegenüber notwendig, Deutschland und Österreich als die Angreifer hinzustellen. Und ein Spiel folgt, das durchaus abgekartet erscheint, dessen Einzelheiten aber einer besonderen Untersuchung bedürfen, namentlich wie weit z. B. Viviani betrogen oder Betrüger war.

Am Abend des 29. Juli 1914 schickt Sasonoff den stellvertretenden Direktor im Auswärtigen Amt, Basily, zu Paléologue mit der Nachricht vom Beginn der allgemeinen russischen Mobilmachung. Basily zufolge ‚ist es wünschenswert, daß Deutschland die allgemeine Mobilmachung, „berufen, eine große Aufregung zu verursachen“, erst erfährt, nachdem sie offiziell und öffentlich angekündigt ist‘. Basily schlägt die Übermittlung der Nachricht durch die russische Telegramm-Chiffre vor, ‚deren Geheimnis die Deutschen nicht besitzen‘. Als das Telegramm eben abgehen soll, läßt Sasonoff sagen, daß nur die Teilmobilmachung befohlen sei (R. Recouly, Revue de France, 15. November 1921). Frankreich erfährt daher nur die Mobilmachung gegen Österreich, einen Akt des Angriffes, da Österreich Rußland nicht im geringsten bedroht.

Das Verschleierungsspiel hat begonnen. Es bezweckt zunächst, Deutschland über die russischen Vorbereitungen zu täuschen, um den einzigen Vorteil Deutschlands, den der raschen Mobilmachung, aufzuheben. Gleichzeitig verfolgt die Verschleierung das Ziel, Deutschland herauszufordern — da die Mobilmachungsmaßnahmen ja nicht geheim bleiben können —, es zum scheinbaren Angriff zu bewegen, um die öffentliche Meinung der Entente und der gesamten Welt vom Verteidigungskrieg gegen die Mittelmächte zu überzeugen, um die Anwendung des russisch-französischen Bündnisvertrages vor aller Augen zu rechtfertigen.

Am 30. Juli, nachmittags 3 Uhr, befindet sich Sasonoff beim Zaren; er drängt ihn zur Erneuerung der allgemeinen Mobilmachung, obwohl sich Deutschland sichtlich um einen Ausgleich bemüht. Sasonoff wirft dem Zaren vor: ‚Wenn Euere Majestät unsere einleitenden Mobilmachungsmaßnahmen aufhalten, dann werden Sie nur damit erreichen, daß Sie unsere militärische Organisation durcheinanderbringen und unsere Verbündeten vor den Kopf stoßen‘ (déconcerter = verwirren, aus der Fassung bringen; déconcerter les projets = die Pläne vereiteln!). Der Zar läßt sich beschwatzen und befiehlt endgültig die allgemeine Mobilmachung. ‚Die Uhr zeigt genau vier Uhr‘ (Paléologue, Revue des Deux Mondes, 15. Jan. 1921). Damit ist der Angriffsbefehl auch gegen Deutschland gegeben. Am selben Tag erteilt der französische Kriegsminister dem russischen Militärattaché den Rat, die Mobilisationsmaßnahmen möglichst zu ver-

schleiern. Wie Pokrowski feststellt, sind die französischen Militärs also durchaus im Bilde (Deutsches Weißbuch 1919, Seite 203/4).

Am 30. Juli 9.15 abends telegraphiert Paléologue nach Paris: ‚Die russische Regierung hat beschlossen, insgeheim zu den ersten Maßnahmen der allgemeinen Mobilmachung zu schreiten‘ (Appuhn et Renouvin, Introduction aux Tableaux d'Histoire de Guillaume II, Paris 1922, Seite 95). Das bisher teilweis unterdrückte Telegramm ist am selben Abend 11.25 in Paris. Paléologue schwindelt mit der Bezeichnung von ‚den ersten Maßnahmen‘: er weiß seit dem Nachmittag, daß die allgemeine Mobilmachung verfügt ist. Mit seiner Wendung von ‚den ersten Maßnahmen‘ gibt er seinen Pariser Freunden die Möglichkeit, die Kenntnis von der allgemeinen Mobilmachung zu leugnen . . .

Oder liegt noch ein weiteres Telegramm von Paléologue vor? Pokrowski behauptet, Iswolski habe am Abend des 31. telegraphiert, daß am Morgen dieses Tages ein Telegramm Paléologues in Paris eingegangen sei, ‚das die volle Mobilisation der russischen Armee ohne jede Ausnahme bestätigt (D. W., Seite 207). Ich glaube, daß hier entweder ein Übersetzungsfehler aus dem Russischen oder eine Flüchtigkeit Pokrowskis vorliegt. Denn es handelt sich offenbar um das Telegramm Iswolskis Nr. 215 vom 31. Juli, dessen Schluß lautet: ‚Margerie fügte hinzu, hier habe man soeben von dem französischen Botschafter in Petersburg ein vom heutigen Morgen datiertes Telegramm erhalten, welches die volle Mobilmachung der russischen Armee bestätigt, ohne irgendwelche Erklärung hinzuzufügen‘ (Die Fälschungen des russischen Orangebuches, Berlin 1922, Seite 41). Man wird ersehen, daß aus ‚vom heutigen Morgen‘ leicht die Wendung entstehen konnte, das Telegramm sei ‚am Morgen‘ in Paris eingetroffen. Es ist wahrscheinlich das Telegramm Paléologues, Gelbbuch Nr. 118, das morgens 10.45 aus Petersburg abging und ‚zweifellos wegen der Überfüllung der (Telegraphen)-Linien‘ erst 8.30 abends in Paris eintraf (Poincaré am 9. Aug. 1922 an die Ligue des Droits de l'Homme). Dies Telegramm ist merkwürdig lange unterwegs geblieben . . . Aber ob nun noch ein anderes Telegramm von Paléologue über die in Petersburg gefallene Entscheidung vorliegt oder nicht: es ist bisher nicht ans Tageslicht gekommen, und es besteht die wohlbegründete Vermutung, daß nicht Paléologue die sofortige Bekanntgabe der russischen Mobilmachung übernahm, sondern der französische Militärattaché in St. Petersburg — wieder unter dem Gesichtspunkt, daß damit die Sache besser verschleiert werden kann! Die Mobilmachung war ja auch in erster Linie eine militärische Angelegenheit . . . Die Vermutung ist bereits von Franzosen geäußert worden, und ein russischer Diplomat bezeichnete diese Erklärung mir gegenüber als ‚das Ei des Kolumbus‘.

Wie dem auch sei, das Verschleierungsspiel fand seinen Fortgang. Die Zivilbehörden in Paris — der Generalstab und Poincaré wußten sicher mehr — kannten am 31. Juli morgens nur das Telegramm Paléologues über die ‚ersten Maßnahmen‘. Von 9 Uhr früh bis zum Mittag des 31.

tagte der französische Ministerrat: er erfuhr nichts von der russischen Mobilmachung. Noch am Abend um 7 Uhr leugnet Viviani dem deutschen Botschafter gegenüber jede Kenntnis davon. Eine Stunde später wird Jaurès ermordet, wahrscheinlich auf Anstiften Iswolskis (Jacques Mesnil in ‚La Revue Communiste', Paris, Dez. 1920 auf Grund der Prozeßakten des Mörders Villain). Kurz darauf finden die Machthaber in Paris das neue Stichwort zur Irreführung ihrer Mitbürger und der Welt: Paléologue begründet nämlich in seinem Telegramm vom 30., morgens, das den Weg nach Paris so lange nicht finden konnte, die russische allgemeine Mobilmachung mit der österreichischen allgemeinen Mobilmachung (später tischt er sogar die Lüge auf, Österreich habe schon am 29. Juli allgemein mobil gemacht!). In Wahrheit verfügt Österreich die allgemeine Mobilmachung erst 21 Stunden, Deutschland erst 50 Stunden nach Rußland!

Rußland hat nun das zweite Mal, zuerst mit der teilweisen, jetzt mit der allgemeinen Mobilmachung, den Bündnisvertrag überschritten (Renauld, Seite 134).

Nach der Militärkonvention waren die Verbündeten gehalten, gleichzeitig zu mobilisieren. In der Tat erklärte Viviani am 17. März 1920 im Prozeß Caillaux: ‚Ich hatte die Absicht, am 31. Juli zu mobilisieren. Aber ich habe diese Entscheidung hinausgeschoben, um unsere Friedensneigung zu beweisen' (Zit. bei Demartial, Die Schuld am Kriege, Berlin 1921, Seite 41). Pevet weist aber, gestützt auf Äußerungen Vivianis, nach, daß der Aufschub nur mit Rücksicht auf England erfolgte (Seite 447 ff.). In London waren außer Grey wohl noch einige Minister, aber noch nicht das ganze Kabinett und die öffentliche Meinung für den Krieg gewonnen. In Frankreich gab's keinerlei Bedenken. Um Mitternacht vom 31. Juli auf den 1. August eröffnete der französische Kriegsminister dem russischen Militärattaché ‚in gehobenem, herzlichem Tone, daß die Regierung zum Kriege fest entschlossen sei . . .' (Fälschungen d. r. O. Seite 41). Ernest Renauld macht dazu die Bemerkung: ‚Dieser Entschluß wurde also 18 Stunden vor Übermittlung der deutschen Kriegserklärung an Rußland und 2½ Tage vor der deutschen Kriegserklärung an Frankreich gefaßt' (Seite 165). Und Frankreich mobilisiert am 1. August, 4.40 Uhr nachmittags, 20 Minuten vor Deutschland.

Am selben Tage sagt Poincaré zu Iswolski, er würde ‚es vorziehen, eine öffentliche Debatte (in der Kammer) über die Anwendung des Bündnisvertrages zu vermeiden. Aus diesem Grunde und aus Erwägungen, die hauptsächlich England betreffen, wäre es besser, wenn die Kriegserklärung nicht von seiten Frankreichs, sondern von seiten Deutschlands erfolgte' (Fälschungen d. r. O. Seite 45). Der Leser wird unschwer begreifen, warum Poincaré diese Debatte vermeiden wollte . . . Und Deutschland spielte ihm in die Hände, indem es am 1. August, abends, an Rußland und am 3. August, abends, an Frankreich den Krieg erklärte.

* * *

Wir haben gesehen, daß sich selbst in Frankreich allmählich die Stimmen gegen den stattgehabten Mißbrauch des französisch-russischen Bündnisses erheben. Außer Renauld und Pevet haben ihn Georges Demartial und Mathias Morhardt hervorgehoben (Demartial in ‚Die Schuld am Kriege‘, S. 41/2; Morhardt in ‚Les Origines de la Guerre‘, Paris 1921, S. 45/6, Fußnote, und 66). Demartial, dieser tapfere frühere stellvertretende Direktor im Kolonialministerium, kommt auch in seinem ausgezeichneten Buche ‚Comment on mobilisa les consciences‘, Paris 1922, darauf zurück. Er schreibt dort (Seite 126) über die französische Regierung: ‚Wenn sie nicht aufrichtig friedliebend war, brauchte sie das Bündnis nur in ein Offensivbündnis zu verwandeln, Rußland also heimlich die Unterstützung Frankreichs zu versprechen, selbst falls Rußland zuerst gegen Deutschland mobilisiere. Und diesen Weg hat sie eingeschlagen‘ (vgl. auch Pevet Seite 406, 427, 486).

Renauld, der nur deshalb an der überwiegenden Schuld Deutschlands festhält, weil es den Krieg erklärt hat, widmet den Verletzungen des Bündnisses beträchtliche Abschnitte seines zweiten Bandes ‚1914—1919‘. Er ruft dort, Seite 150, aus: ‚Frankreich lebt in einer Atmosphäre der politischen Täuschungen und Lügen!‘ und Renauld verlangt den Staatsgerichtshof für die Schuldigen (Seite 177/8) — für die Schuldigen des Krieges und des Pyrrhussieges Frankreichs.*

---

* Nach Fertigstellung dieses Aufsatzes kam mir das zweibändige Werk ‚Forty Years of Diplomacy‘ des russischen Botschafters a. D. Baron Roman Rosen in die Hände (G. Allen & Unwin, London 1922). Rosen gehörte zu den hervorragendsten russischen Diplomaten. Seine Erinnerungen sind von hohem, geschichtlichem Wert. Ich greife für das vorliegende Thema nur heraus, daß Rosen, der durchaus kein Deutschenfreund war, das russisch-französische Bündnis als ‚die wirkliche und ständige Bedrohung des Weltfriedens‘ bezeichnete; die ‚einzige Erwägung‘, die das republikanische Frankreich in die Arme des autokratischen Rußland getrieben habe, sei ‚die Erwartung eines kommenden Krieges mit Deutschland‘ gewesen; der französische Revanche-Wille stand für Rosen unerschütterlich fest, und das Bündnis habe den Weltkrieg ‚unvermeidlich‘ gemacht (I 96, 107, 180, 242, 302, 306, 308, II 66, 92, 105—7, 119, 193, 279). Rosen mußte für sein tiefes Mißtrauen in die französischen Absichten gute Gründe haben. . .

Ferner widmet Rosen den Julitagen 1914 längere Abschnitte; er erlebte den Kriegsausbruch in St. Petersburg. Rosen stand in ständiger Fühlung mit einem Minister des damaligen Kabinettes, und beide waren sich darin einig, daß schon die Teilmobilmachung, unter allen Umständen aber die Vollmobilmachung verhindert werden müsse, denn diese bedeutete den Krieg, wie Rosen mehrere Male hervorhebt (II 170/1, 187, 197). Meines Wissens haben bisher nur russische Militärs zugegeben, daß die russische Mobilmachung der Eintritt in den Krieg war (Dobrorolski, Generalissimus Gurko), und dies Zeugnis eines russischen Diplomaten ist daher von besonderem Wert.

# Brief aus Holland / Von Gerard Brom

An Hermann Bahr.

Seitdem Sie, Meister von der goldenen Farbe, den ‚Europäer' in sich überwunden haben wie Paulus den Pharisäer, hat keiner den seichten Kosmopolitismus so unerbittlich zerlegt wie Sie selber. Die Wirklichkeit des Lebens, welche allein die Kunst begeistern kann, ließ Sie die Heimat in den Wurzeln Ihrer Persönlichkeit entdecken, denn der moderne Mensch, dem vor allem Absoluten schwindlig wird, erlebt ganz besonders das Wort: ‚Wer sich selbst findet, wird sich selbst verlieren, und wer sich selbst verliert, wird sich selbst finden.' Dem alten Adam bei Ihnen zu schmeicheln, wäre auch deshalb unverschämt, weil er schon ziemlich veraltet zu heißen verdient. Als Goetheverehrer werden Sie darum wenig erfreut in den Spiegel schauen, den Tieck Ihnen vorhält:

> ‚Oft wird mir angst, wenn ich meine schnelle Fühlbarkeit sehe, mich in alle fremde Gedanken und Zustände nur zu leicht hineinzudenken, so daß mir oft, auf Augenblicke und Stunden, wie mein Selbst verdämmert; oder erinnere ich mich, durch welche Flut wechselnder Gedanken und Überzeugungen ich gegangen bin, so erschrecke ich, und mir fällt Humes Behauptung ein, daß die Seele nur ein Etwas sei, an dem sich im Fluß der Zeit verschiedenartige Erscheinungen sichtbar machen.'

Ist nun das der ganze Fortschritt des vorigen Jahrhunderts gewesen, daß am Ende gefeiert wurde, was im Anfang bedauert worden ist? Das Merkwürdigste an dem Zitate ist vielleicht weniger der Schluß, wo der Ihnen so vertrauten Machschen Theorie vorgegriffen scheint, als die einfache Erfahrung, daß die vielgerühmte Persönlichkeit des modernen Menschen gerade dann in Gefahr gerät, wenn er sich ihrer am meisten bewußt wird. Das wirklich Neue wird erst in der Wiedergeburt des Neuen Testamentes verbürgt, wo jeder Tag eine Auferstehung und das ganze Leben eine Steigerung bedeutet. Bei Ihrem nahenden sechzigsten Geburtstag sind Ihre Freunde darum geneigt, in ernstem Tone einer Bemerkung zuzustimmen, die Sie einst im Lustspiel zum Scherze gemacht haben: daß der Mann immer jünger wird. Einen Christen kennzeichnet ja die kindliche, jugendliche, fröhliche Liebe. Solange das Dogma für den Menschen im Paradoxon untergeht wie manche Musik in Dissonanzen, zerfließt alles Wesenhafte und Ewige in der Seele, bis die Seele selbst verschwindet; denn ohne Gott zu geben, was Gottes ist, können wir dem Menschen nicht sichern, was des Menschen ist. Nach dieser Erkenntnis ward es Ihr Beruf, zu den Elementen der Welt zurückzuführen. So wie ein verwöhntes Menschenkind nach einem Feste dankbar frisches Wasser kostet oder reine Luft, und so wie einer auf dem Lande lieber als die verfeinertsten Speisen echtes Brot genießt, so haben Sie den Leuten, welche Natur malen und Natur dichten und Natur predigen, weil sie in Kultur versinken, das tief Natürliche des Betens beigebracht. Wohl zu Ihrer eigenen Überraschung waren Sie niemals radikal genug gewesen, bis Sie zum radix aller Dinge, zum Sein Gottes, durchgedrungen sind.

Und Gott gibt mehr, als der Mensch erwartet. Da Augustin in einer kleinen Kirche einer kleinen Stadt seine Predigten hielt, wuchs der Rhetor zum Genius. Nun Sie den Europäer ablegen, um einfach Österreicher zu werden, haben Sie sich zum vollen Menschen entwickelt, der an die Seele aller Menschen rühren kann. Weit davon entfernt, mit Heine oder Nietzsche Ihre Muttersprache zu mißbrauchen, um Ihr Vaterland zu schmähen, finden Sie im Vaterland endlich die lang erhoffte brüderliche Gemeinschaft. Alles, was der Kosmopolitismus ersehnen kann, gibt der Katholizismus. Schon deshalb wird uns das Europäertum nicht genügen, weil wir uns mit einem einzigen Weltteil nicht zufrieden geben dürfen, und weil wir, die wir eine ganze Welt mit Christus erfüllen möchten, übergroße Begierden im Herzen tragen. Die Grenzfragen unter ein paar Ländern in Westeuropa können unser Interesse unmöglich beschränken, denn die Menschheit umfaßt so viel mehr. Übrigens sind Germanen und Romanen auf gegenseitige Ergänzung angewiesen, da eine pikante Spannung gleich der zwischen den Geschlechtern die beiden zu verbinden scheint. Nachdem der Barock vom Süden aufschrie, hat die Romantik vom Norden her die Antwort gegeben; und wie die Reformation im Osten aufbrach, so stürmte die Revolution von Westen her, um Wechselwirkung zu zeigen. Was Michelangelo gebildet, hat Beethoven vertont. Ohne diese Zusammenarbeit läßt die Geschichte sich nicht lesen. Während die Deutschen die palestrinische Musik wieder entdeckten, haben die Franzosen den gregorianischen Gesang erneuert; das deutet symbolisch die Harmonie der Völker in der einen Kirche an.

Unparteiisch kann der Holländer, dem ein weiter Ausblick ein freieres Urteil ermöglicht, solche Zusammenhänge feststellen, denn der niedrigen Lage der Niederlande verdankt er die Begegnung des deutschen Rheines mit der französischen Maas, welche beide sein Land befruchten. In gewisser Hinsicht scheint eine kleine Nation weiter als Großmächte, die ganz in sich selbst aufgehen, bloß ihre eigene Sprache reden und alles abmessen nach ihren eigenen Zwecken. Indem ich Studium und Kritik meines Landes den Fremden überlasse, darf ich wohl einen Anspruch erheben auf die Sendung des Seevolkes, eine verbindende und versöhnende Rolle zu spielen, eine bescheidene, aber heute schwierige Aufgabe, welche den Vorwurf der Feigheit von beiden Seiten auf sich zieht und um so zähere Ausdauer erfordert. Einer meiner Landsleute, der das deutsche Büchlein ‚Jesu letzter Wille' während des Krieges ins Englische übersetzte, gab ein schönes Beispiel dieses Vermittelns. Überall auf der Welt gibt es Holländer, wie Zement zwischen die lebendigen Bausteine der Kirche eingefügt, und bezeichnend ist es, daß wir, die wir so viele Missionäre liefern, niemals eine nationale Missionsgesellschaft gründeten, vielmehr die bestehenden Kongregationen aus Frankreich, Deutschland und England, oft in deren Kolonien, gleichermaßen unterstützten; bezeichnend weiter, daß wir, die wir seit der Reformation noch keine eigene Kirche oder Schule in Rom gestiftet haben, Landsleute von uns in die Verwaltung der verschiedenen Orden

berufen sehen. Wenn ich mich also auf einen Vorzug Hollands berufe, so ist es nur seine ungefährliche und unverdächtige Kleinheit. Wer dankbar auf all das hingewiesen hat,* was das katholische Holland dem katholischen Deutschland schuldet, darf hoffentlich auf Vertrauen rechnen, wenn er daran erinnert, daß vorläufig auch noch andere Menschen auf der Welt zu finden sind als Deutsche. Mancher faßt unsere Neutralität als reine Nullität auf, aber der positive Begriff von Friede und Liebe ist eher Universalität. Nacheinander haben es Bewohner verschiedener Länder ein Werk der Vorsehung genannt, daß es wenigstens irgendwo eine sichere Zuflucht gab, wo die Stimmung ruhig war. Und obwohl man sich bedenklich irren würde, wenn man meinte, daß Holland in und nach dem Kriege kaum gelitten habe, müssen wir Gott unser Leben lang für den unschätzbaren Segen des Friedens danken. Diese Himmelsgunst legt uns die teure brüderliche Pflicht auf, das Möglichste zu versuchen, nicht nur um persönliche Not zu lindern, sondern auch um den immer noch zerrütteten Völkerfrieden vorsichtig und geduldig zu fördern.

‚Könnt ihr die Zeichen der Zeit nicht verstehen?', so klang der leise Vorwurf des Heilandes. Wenn in einer Stadt etwas Großartiges vorgeht und dabei zwei Familien allein mit ihren Hausstreitigkeiten beschäftigt bleiben, heißt dieser Starrsinn mit Recht engherzig; und doch ist genau dies die heutige Lage der Gottesstadt. Die asiatische Welt, älter, reicher und größer als die unsrige, steht vor einer entscheidenden Wahl, und viele von uns kümmert nur der Hader mit dem Nachbarn. Doch sobald einmal Vernichtung, das gerade Gegenteil der Erbauung (ein schönerer Begriff als dieser biblische ist undenkbar), unsere Absicht wird, ist es um uns alle in gleicher Weise geschehen. Keiner weiß bestimmt, inwiefern der Untergang des Abendlandes wirklich naht, aber daß alles angewendet wird, um ihn durch jede Art von Selbstmord herbeizuführen, liegt klar vor Augen. Wie nun der einzelne Mensch, so soll auch die Gemeinschaft sich zeitig aufs Sterben vorbereiten. Ist Europa im christlichen Sinne todesreif, ist es opferbereit und heilsbewußt? Wie wird sein Testament lauten: Werke des Fleisches, welche sind Feindschaft, Neid, Zorn und dergleichen, oder Früchte des Geistes, welche Liebe, Freude, Friede heißen? Mich dünkt, eine Gewissensprüfung täte uns mehr Not als Psychologie. Denn bei aller Wissenschaft wissen wir augenscheinlich noch immer nicht, daß der Schwerpunkt der Welt sich allmählich nach dem Osten verschiebt. Beschämend mag es sein, — es ist auch rührend, wie das imperialistische Europa die Hände ratlos seinen Kolonien um Rettung seiner lang vergessenen Seele entgegenstreckt. Statt Indien das Evangelium zu bringen, erwartet die weiße Rasse von dort eine Offenbarung; und wenn ich mit Ihnen, verehrter Hermann Bahr, solche ‚Religionsschieber' auch tief bedaure, so muß ich doch das vage Gottesverlangen der früheren Verhärtung der Geister weitaus vorziehen. Lächeln Sie nun nicht, als ob ein Holländer

* De Beiaard, 1923, Bd. I, S. 72 ff.

sich leicht mit solcher Zukunftsmusik abgeben könne, denn wir haben diese neue Überzeugung teuer genug bezahlt. Die Insel Java, welche nur einen Teil unserer Kolonien ausmacht und schon so viele Einwohner zählt wie Frankreich, fängt an, von ihrer Freiheit Gebrauch zu machen. Über die nahende Emanzipation der malaiischen Rasse belehrt, begreifen wir endlich, daß die viel wichtigere Bekehrung dieser Millionen erst möglich wird, wenn der stolze Westen dem Osten seine Eigenart völlig läßt, die Mission also mit der Pflege des beschaulichen Lebens den spekulativen Orientalen vorangeht. Meinen Sie, daß nur Theosophen vom Orient zu lernen haben, und daß wir, die wir den besseren Teil der Maria in unserer geschäftsmäßigen und weltlichen Eile vergaßen, nicht uns selber eine bessere Zukunft schaffen, indem wir die Tyrannei der Wirtschaft abschütteln und ihre unsaubere Erbschaft auf der apostolischen Fahrt verlieren, um in die heilige Stille einzugehen?

Hier liegt das Erhabene der Kirche, daß sie uns über uns selbst erhebt. ‚Mein Evangelium' hat es der Heidenapostel genannt und diese Lieblingsbotschaft den nationalistischen Juden gegenüber mit dem Tode gebüßt: daß nicht ein Einzelvolk, sondern die Fülle der Völker das Gottesreich darstellt. Und wir sollten ein Glied des immerzu wachsenden Körpers Christi abhauen wollen, statt neue hinzubilden zu helfen? Ich weiß, daß augenblicklich in Deutschland das Wort ‚international' so verpönt ist wie das Wort ‚laïque' im katholischen Frankreich. Wir Katholiken hängen nicht an Wörtern, die nur ein Gleichnis sind, obwohl mir vielleicht die nüchterne Bemerkung gestattet ist, daß wir oft Namen uns nehmen lassen, die unser eigenstes Eigentum sind, wie Mission und Propaganda, sogar — wenn wir unsere Schätze noch länger eingegraben lassen — das Wort Mystik, bis wir schließlich vom Boden der kirchlichen Sprache noch weiter zurückgedrängt werden als von dem des bürgerlichen Lebens. In unserem Fall nun kommen wir allerdings mit dem einfachen Familiennamen katholisch aus, unter der Bedingung freilich, daß wir uns auch dessen vollen Wesensgehalt bewußt und zu eigen machen. Die paulinische Weitherzigkeit, die römische Vielseitigkeit, die christliche Allumfassendheit umschließt dies eine Wort, das nur durch unsere Schuld da und dort die Bedeutung von Beschränktheit bekommen hat. In der tief aufgefaßten Katholizität besitzt die Kirche die einzig mögliche Erfüllung aller Wünsche nach Synthese, nach Harmonie, nach Stil, nach Gemeinschaft, nach Einheit, die in der zerrissenen Welt von heute nicht verstummen wollen. Indessen suchen viele eifrigst nach einem Mittel, um das Neue Testament ins Alte zu verkehren und das Heil an ein auserwähltes Volk zu knüpfen; sie wollen die Kirche kleiner machen als die Natur, welche die Sonne über alle Länder scheinen läßt, und verschlucken beim Vaterunser heimlich das bedeutsame Wörtchen unser, das das allgemeine Brudertum der Menschen bestätigt.

Neulich hat ein frommer Vertreter der begabten Nation, welche in ihren Kirchenliedern etwas gern ‚paradis' sich auf ‚patrie' reimen läßt, den schönen Mut gehabt zu schreiben, daß die erste von Rom zu verurteilende

Häresie der Nationalismus sein werde. Mit der feinen Distinktion einer Adelsfamilie weiß die Kirche sehr wohl zwischen richtiger und falscher Anwendung eines Begriffs zu unterscheiden, abgesehen davon, daß sie lieber segnet als flucht. Aber daß unsere Mutter sich einmal nicht scheuen wird, sich über das Verhältnis der Völker auszusprechen, wie sie es bei der sozialen Krisis unbefangen über die Beziehung der Klassen zueinander getan hat, ist aus mehreren Vorzeichen ersichtlich. Die Gelegenheit dazu weiß sie sich schon selbst zu schaffen. Hat nicht der Heilige Vater die Fortsetzung des Vatikanischen Konzils in Aussicht gestellt? Was haben wir uns doch alle so erbärmlich durch die Tagespolitik zerstreuen lassen, daß wir diesen zentralen Punkt der Weltgeschichte übersehen konnten! Je mehr Kongresse von Gelehrten und je mehr Konferenzen von Staatsmännern mißlungen sind, desto stärker sollte unsere Hoffnung auf das Konzil sein. Wo steht der Görres, um die Glocke für ein solches Friedensfest zu läuten? Wir sind kaum wert, Kinder der Kirche zu heißen, wenn wir solch herrlicher Erwartung gleichgültig gegenüberstehen. Unsere Bibliotheken schwellen an von Konzilsgeschichten (Mansi erscheint zurzeit in Neudruck in Holland), unsere Zeitschriften schweigen vom Konzil, das wir, Gott gebe uns das Glück, persönlich erleben werden. Ich richte diesen aufrichtigen Brief an Sie, Hermann Bahr, weil Sie als Österreicher ein Ohr auf beiden Seiten des Rheins finden, und weil Sie, jetzt Bürger derselben Stadt, wo seinerzeit Stimmung gegen das Konzil von 1870 gemacht wurde, den Beruf fühlen dürften, das Christenvolk auf die Hauptereignisse unserer Epoche vorzubereiten. Wenn von Amerika und von Schweden aus energische Versuche gemacht werden, um die Protestanten der ganzen Welt zu einem Konzil zusammenzubringen, und wenn andererseits die Griechische und zumal die Russische Kirche mehr schwankt als je, gibt es da für unsere Schriftsteller nicht eine Aufgabe, von der Joseph de Maistre sich nicht träumen lassen konnte? Fern liegt uns der Gedanke, daß wir Laien eine andere Rolle als eine betende, begleitende, folgende im Mysterienspiel zu erfüllen haben; wir sind nicht zum Leiten, sondern zum Einleiten da, oder, wie Godefroid Kurth sich einmal ausdrückte, „pour renseigner et pas pour enseigner". Das wichtige Werk braucht unsere volle Kraft; denn teilen wir auch nicht in allem die Anschauungen Louis Veuillots, der 1870 hinter die Kulissen der geweihten Bühne sah, und wünschen wir auch ebensowenig seine Sonderstellung, so wollen wir doch auch zeigen, daß wir getauft und gefirmt sind. Wer da noch zweifeln möchte, ob einfache Gläubige in der Kirche ihre Energie und ihr Talent benutzen können, der biete sich, lieber Bahr, in Ihrem Gefolge der edlen Mutter als treuer Ritter an.

Für die Zukunft Deutschlands erwartet man sich im Ausland am letzten etwas von denen, welche eine gefürchtete einer geliebten Heimat vorziehen und das Volk einem vormaligen Staatsgedanken ausliefern wollen. Nur die Verzweiflung, die schon das erste beruhigende Wort von sich weist, kann solche ebenso verräterische wie unselige Sprünge machen. Gewiß sind die jahrelangen Leiden eines Landes heilig, aber sein Leben ist noch heiliger.

Mit großem Bedauern sieht der Holländer, wie ein Teil, hoffentlich nicht der schöpferische Teil der deutschen Jugend, sich in wahnsinnige Racheabenteuer verlieren will, als ob Deutschland nicht an allererster Stelle Gesundung durch arbeitsfrohes Vertrauen brauche. Die berüchtigte Schneidigkeit, die sich durch Tätowierung der linken Wange, so wie bei Matrosen durch Tätowierung der Hand oder bei Wilden der Nase, kundgibt, wird Deutschland der Menschheit nur entfremden können und es seinen eigentlichen Aufgaben entziehen. Diese dem echten Deutschtum bloß aufgedrungene Eigenschaft hat auch nichts Ursprüngliches oder Charakteristisches für ein Volk, das ja in seinem Gegner eben dieselben Züge entdeckt und sie ihm anrechnet. Als St. Bernhard am Rhein den Kreuzzug predigte, hat er schon vor der ‚militia sive malitia' warnen müssen; und unsere Zeit, welche den ungewaffneten und unwiderstehlichen Franz von Assisi den allerbesten Kreuzfahrer nennen darf, weil er die Mohammedaner bekehren statt bekämpfen wollte und so das einzig richtige Verhältnis zum Islam vorhergesehen hat, bekennt das Apostolat als die wahre Form der Expansion und das Evangelisieren als die richtige Art des Kolonisierens. ‚Wie lieblich sind die Boten, die den Frieden verkündigen!' Das alte Lied wird uns so neu, denn welche Leute werden einander eher brüderlich begrüßen als die Helden, welche Vater und Mutter verlassen haben, um Christi Braut anzugehören?

Es zeigt eine vollständige Verblendung, daß dieselben Personen, die noch an ein militärisches Deutschland als an die höchste Potenz der Heimat glauben, einen ungläubig ansehen, wenn man immerhin günstige Lebenszeichen beim deutschen Volke lobt. Vom grausen Pessimismus des Hasses vergiftet, verderben sie ihr eigenes Glück bis zum rasenden Versuch, das Aufleben ihres Vaterlandes zu hindern. Sie haben Augen und sehen nicht, was Holland da bewundert, sie sehen nicht die bahnbrechende deutsche Missionswissenschaft, die zweifellos den stärksten Stoß zur neuen Missionsbewegung in so vielen Ländern gegeben hat und von der wahrscheinlich die Idee einer allgemeinen Missionsausstellung im Vatikan ausging; sie sehen nicht den neulich in der Zeitschrift der französischen Jesuiten ‚Etudes' spontan gewürdigten Quickborn, deutsch bis ins Herz und katholisch bis in die Seele; sie sehen nicht den Akademikerverband, der eine Apologie des katholischen Glaubens und ein christliches Apostolat in den Kreisen der Intellektuellen darstellt; sie sehen nicht den Winfridbund, der die politische Freiheit der Katholiken mit religiösem Freimut gebraucht und endlich das Sehnen eines Bischofes erfüllt, der noch im Jahre 1905 nicht einmal einen Gebetsverein für die Wiedervereinigung Deutschlands in der Wahrheit, die allein frei macht, gründen durfte, so daß er sich ans Ausland wenden mußte; sie sehen nicht das junge Priesterseminar in Wien, wo Missionäre erzogen werden für die Bekehrung der in Umwandlung begriffenen Ukraine, welche die Pforte zur Gewinnung Asiens bilden soll; sie sehen alle diese Aussichten in die Welt nicht, weil sie keine Einsicht in die Kirche haben.

Diese epidemische Verstimmung droht manchmal die Besten niederzudrücken. Im Wiener Wochenblatt ‚Das Neue Reich‘, an dem Sie selber so tüchtig mitarbeiten, und von dem man nur fürchten muß, daß es auf den alten Staat hinzielt, statt, wie es das Evangelium empfiehlt, die Toten von den Toten begraben zu lassen, hat der Historiker Schrörs zwei Aufsätze unter dem Titel ‚Hollandia docet‘ geschrieben. Die mitgeteilten Tatsachen sind zwar nicht immer richtig, aber Holland ist so sehr gewohnt, in den größten Geschichtswerken sein Volk nachlässig behandelt zu finden, daß es auch durch eine bloß annähernd richtige Zeichnung schon ziemlich zufriedengestellt wird. Heutzutage ist es plötzlich bekannt geworden durch einen zweifelhaften Valutaruhm. (Nicht als ob ich meinte, daß alles Lob, das Holland gespendet wird, nur jenem als Zoll entrichtet werde; denn man darf doch wohl annehmen, daß der Katholizismus in einem früher kaum beachteten Lande, in dem der Krieg weniger die Entwicklung hemmte, einen kleinen Vorsprung haben müsse.) Da ich schon meine Landsleute öffentlich vor solch gefährlichen Lobsprüchen gewarnt habe, darf ich wohl auch Schrörs gegenüber den Schein der Unhöflichkeit auf mich laden und einen Teil seines Lobes zurückweisen, um das Gleichgewicht wieder herzustellen. Der Bonner Professor ist bei seiner Verherrlichung meines Vaterlandes gegen die eigene Heimat etwas ungerecht geworden, weil er augenscheinlich aus den Vorzügen Hollands eine Spitze gegen deutsche Mißbräuche schmieden wollte. Diese vergleichende Methode hat außer peinlichen Folgen für beide Parteien, deren Beziehungen dadurch getrübt werden könnten, auch wesentliche Mängel in sich selbst.

Schon der verfängliche Titel verlangt eine Berichtigung. Schrörs geht von dem Schlagwort ‚Germania docet‘ aus, das er auf Holland überträgt, das jedoch seinerzeit Kardinal Ferrari, als er es prägte, nicht so ausschließlich, so einseitig gemeint hatte, da er sonst immer mehrere Länder zugleich als beispielgebend heranzog, wie ich einmal aus seinem Munde in einer Mailänder Studentenversammlung kurz nach seiner Reise über die Alpen hören durfte. Richtig verstanden, drückt ein solches Wort einfach das gegenseitige Verhältnis von Volk zu Volk aus, weil keines zu schwach zum Lehren, keines zu stark zum Lernen ist, und weil ein jedes dem andern ein Eigenes zu bringen hat. Auf dieser Wechselwirkung beruht ja vor allem die Gemeinschaft der Heiligen, wo alle geben und empfangen. Insofern der Nationalismus einen potenzierten Individualismus darstellt, der wieder ein systematischer Egoismus zu heißen verdient, ist keine Haltung weniger katholisch, als sich geistig in seine Landesgrenzen abzuschließen, zumal sich dies nur zu bald rächt. Das Experiment völkerumspannender geistiger Gemeinschaft am kleinen Holland, von dem a fortiori auf andere Länder geschlossen werden muß, demonstriert zu haben, bleibt das unverkennbare Verdienst von Schrörs, dem andere, wie Professor Martin Faßbender, als Augenzeugen vorangegangen waren. Nur bekommen seine Ausführungen den Anschein, als sollte hier gelobt werden, was man dort rügen möchte; dabei geht der Volkserzieher

Schrörs in so schroff polemischer Weise vor, daß Holland für die Ehre danken muß, als Mittel zum Zweck zu dienen. Wie viel feiner und unaufdringlicher hat Georges Goyau, den Schrörs einmal den glänzendsten Katholiken der Gegenwart nannte und der jetzt in die Académie française aufgenommen wurde, das katholische Deutschland in seiner klassischen Bücherreihe zur Erbauung seines eigenen Volkes geschildert. Mir tritt beim Lesen jener mit der Faust geschriebenen Artikel unwillkürlich das Bild vor Augen, das Hollands größter Künstler, der Ihnen wohlbekannte und vor Jahren schon im ‚Hochland' gewürdigte Konvertit Jan Toorop, von Schrörs gemalt und selber mit dem einen Wort ‚Kämpfer' bezeichnet hat. Der dunkle Blick, das rote Gesicht, der scharf geschnittene Mund, der hohe Farbenton des Hintergrundes, das alles gibt denselben schmetternden Klang, den man aus den gewaffneten Sätzen heraushört. Diesem dramatischen Zug scheint der Gelehrte dieses Mal vielleicht ein wenig die Objektivität geopfert zu haben. Sonst wäre es unerklärlich, wie ein ernster Historiker von der Voraussetzung ausgehen kann, daß ‚dieselben Verhältnisse in Holland und in Deutschland bestehen', eine Behauptung, welche zu spät, erst am Schluß seiner Erörterungen, durch die Erklärung widerrufen wird: ‚Das katholische Deutschland hat seinen geschichtlichen Gang im letzten Jahrhundert nicht unter so glücklichen Verhältnissen machen können.'

Wer Schrörs' kühnes Buch über Priestererziehung kennt, der sieht mit Staunen den Professor jetzt einem extremen Klerikalismus das Wort reden. Dabei sind seine Verweisungen auf Holland unglücklicherweise nicht einmal begründet. Der Bonner Historiker ist im Irrtum, wenn er betont, daß unsere Staatspartei ‚sich unter die Leitung eines Priesters' stellte; stand doch Schaepman, an den Schrörs denkt, fast immer verlassen da, weil seine Glaubensgenossen seiner den anderen Parteien offen entgegenkommenden Politik wenig trauten und selbst seine Orthodoxie verdächtigten. Wenn er am Ende seines Lebens dennoch Vorsitzender unserer Abgeordnetengruppe wurde, so hatte das gar nichts mit seinem Priestertum zu schaffen. Nachher kam wieder ‚ein katholischer Geistlicher an die Spitze', aber Schrörs vergißt dabei zu erzählen, daß der Amsterdamer Professor für Arbeitsrecht Nolens eben als der kühlste Opportunist unter allen Kollegen in der Partei gilt und sich niemals an Seelsorge oder Theologie beteiligt hat. Übrigens haben die Bischöfe den Eintritt anderer Priester in die Kammer verhindert. Gewiß ist es richtig, daß der Episkopat bei uns klarer ausgeprägt ist als irgendwo, und daß Holland, wo jedes Gegengewicht in der Form von Staatseinfluß oder Adelsprivilegien oder Kapiteltradition oder Theologiefakultäten fehlte, eine fast unbeschränkte Macht der Bischöfe kennt; nicht weniger richtig ist es indessen, daß unsere Hierarchie ihre von Schrörs erwähnte Wiederherstellung im Jahre 1853 vorwiegend den Bestrebungen katholischer Laien verdankte, wie die ersten Kirchenfürsten damals öffentlich anerkannt haben. Was die gerühmten Vorträge für Andersdenkende betrifft, so werden diese nicht bloß von ‚gelehrten Theologen' gehalten, sondern auch von Laien, die

damit den Anfang machten und die auch ausschließlich die bischöflich genehmigten Straßenprediger in der Großstadt nach englischem Muster stellen. Die besondere Art unserer liturgischen Bewegung hat ihren Grund wohl darin, daß wir bis jetzt kaum einen katholischen Akademikerstand oder einheimische Benediktiner besitzen (die führende Abtei in Oosterhout ist ja französisch) und daß die praktische Gesinnung unseres Volkes immer pastorelle Forderungen in den Vordergrund rückt. Daß die liturgischen Vereine nur aus Priestern bestehen dürfen, hängt mit der exklusiven Seminarerziehung des Klerus, der Schrörs seinerzeit durchaus abhold war, zusammen, ändert aber nichts an der Tatsache, daß Laien den ersten Anstoß zur Bewegung gaben, die ersten Vorträge samt dem ersten Kongreß über Liturgie sowie die ersten Kurse über das Kirchenlatein abhielten, noch daß die liturgische Vereinigung selbst gelegentlich einen Laien als Redner einlud.

Wenn es angebracht wäre, ad hominem zu antworten, so genügte schon der gut gemeinte Rat an Prof. Schrörs, sich möglichst fern von Holland zu halten, wo nicht nur die Einheitlichkeit der Formen seinen selbständigen Geist wenig anziehen würde, sondern wo auch seit Jahren der Scheiterhaufen für mehrere seiner geliebtesten Meinungen bereit stände und wo vieles, was die Frömmigkeit seiner Landsleute erbaut, zu nennen schon verboten ist. Aber so billig darf eine Sache, der eine angesehene Person allgemeinen Wert beilegt, nicht abgefertigt werden, noch weniger will ich in seinen Fehler verfallen und mich in deutsche Verhältnisse hineinmischen. Es wundert mich nur, wie er die sozialen Organisationen seines Landes angreifen kann in dem Augenblick, wo deren Führer gewaltsam entfernt worden sind und deshalb die Schwierigkeiten für das Volk sich täglich häufen. Kommt es nicht daher, weil dieser Theologe, welcher die priesterliche Sendung so energisch betont, seinen Ausführungen bewußt oder unbewußt eine politische Tendenz gegeben hat? Auch dieses würde mich wieder nichts angehen, wenn er nicht zwei unvergleichbare Größen wie die innere Politik Hollands und die innere Politik Deutschlands einander gegenüberstellte. Selbstverständlich habe ich mit dem Zentrum nicht das geringste zu tun, Schrörs hat aber ebensowenig mit unserer katholischen Staatspartei zu tun, und mißt er sich trotzdem das Recht bei, sich auf unsere Führer zu berufen, so erteilt er mir damit stillschweigend die Freiheit, offen zu erklären, daß niemals ein holländischer Politiker sich gegen die heutige Richtung des Zentrums geäußert hat, sondern daß alle sich des Unterschiedes der Lage sehr gut bewußt bleiben, was ich mit den besten Zeugnissen belegen könnte. Weiter schreckt das Wort ‚Demokratie‘ uns gar nicht, solange ein fortschrittliches Programm die Kraft unserer christlichen Regierung ausmacht, in der nicht zufälligerweise der Katholik Professor Aalberse, der den Deutschen Volksverein auf holländische Verhältnisse übertragen hat, der (natürlich auch von mehreren Glaubensgenossen angegriffene) Arbeitsminister ist. Und obwohl sich in unserer Zeit, in der die Gegensätzlichkeit und Empfindlichkeit der Interessen eine gewisse Reizbarkeit zur Folge hat, eine rechtsstehende Gruppe von der katholi=

schen Staatspartei lostrennte, hat das Ministerium mit dem volksfreundlichen Aalberse nach den Wahlen sich doch wieder behauptet. Wenn Schrörs unsere Bundesgenossen mehrmals ‚konservative Protestanten' nennt, so trifft diese Bezeichnung im politischen Sinn, worum es sich doch hier allein handelt, nicht zu, da deren Führer jederzeit sehr demokratisch eingestellt waren und die Bezeichnung ‚konservativ' als den schlimmsten Vorwurf weit von sich gewiesen hätten. Wahrscheinlich weist unser Sprachgebrauch bei solchen Worten eine verschiedene Schattierung auf, — ein neuer Grund, Holland nicht mittels einer doppelsinnigen Terminologie gegen Deutschland auszuspielen. Jedenfalls ist es nicht recht am Platze, bei uns ‚das völlige Freibleiben von republikanischen Neigungen' festzustellen, da Holland eher noch als England eine Republik genannt werden muß.

Warum auch heute die Verfassungsfrage erheben, wo man doch gleichzeitig die Organisationsformen so verachtet? Dieser Widerspruch beweist eine innere Unruhe und Unzufriedenheit, welche ‚konservative' Leute in einer Situation, die kritisch genug ist, nur zu unfruchtbarer Kritik treibt. Solche Inkonsequenzen scheinen die Wirkung von Instinkten, die einer sorgfältig überwunden haben muß, bevor er als Unglücksprophet aufzutreten sich getrauen mag. Der Theologe Schrörs will in der Politik, einer an Zeit und Ort gebundenen Kunst, das Absolute übertreiben, obwohl die Kirche — darin sich völlig katholisch zeigend — ebensowenig rein politische wie rein ästhetische Dogmen anerkennt, sondern der menschlichen Freiheit und der natürlichen Entwicklung großen Spielraum gewährt. Die katholische Staatspartei in Holland muß naturgemäß anders sein als das deutsche Zentrum, und das deutsche Zentrum wieder anders als die Volkspartei in Italien. Daß Schrörs die politische Richtung doktrinär festlegen will, beweist eine vollkommen unpolitische Haltung; daß er deutsche und ausländische Politik vermischt, ist eine Verfehlung gegen den Geist der Geschichte, die sich rächt, indem sie schon die Tatsachen falsch sehen läßt. Denn die Vorstellung, als ob unsere Staatspartei, mit ‚keinen Kompromissen' belastet, ‚ohne Zugeständnisse zu machen' leben könnte, ist nicht nur von vornherein unwahrscheinlich, sondern tatsächlich unwahr. Ich bringe bloß einzelne nur allzu bekannte Beispiele. Jahrzehntelang haben mehrere Bezirke, in denen die Katholiken den Ausschlag hätten geben können, aus Parteirücksichten einen Protestanten als Abgeordneten gewählt. Und noch immer zahlen wir Katholiken Steuern für die reformierten theologischen Fakultäten der Staatsuniversitäten, ohne für unsere theologischen Anstalten einen einzigen Gulden zu bekommen, was in abstracto sogar Förderung der Häresie heißen könnte. Weiterhin hat die schon vierte oder fünfte Regierung, die von den Katholiken geleitet oder doch mitgebildet wurde, das gegen die öffentlichen Prozessionen selbst in geschlossen katholischen Gegenden gerichtete Staatsverbot niemals aufgehoben, obwohl die Sozialisten und die Heilsarmee frei ihre Aufzüge und Gottesdienste auf der Straße halten dürfen, obwohl alle Parteien außer den orthodoxen Protestanten in diesem Gesetz eine Verletzung der Religions-

freiheit und bürgerlichen Gleichheit erblicken und obwohl eine mächtige Bewegung unter den Katholiken auf eine Änderung drang. Dennoch hat unsere Partei das schreiende Unrecht an Gott und den Menschen bestehen lassen, um dafür die Gesandtschaft beim Hl. Stuhl, welche Schrörs, nur die positive Seite sehend, als eine volle Errungenschaft preist, über die Kriegszeit hinaus erhalten zu können. In gemischten Staaten ist eine gesunde Realpolitik oft unvermeidlich, die nun einmal, was die Römer ,una combinazione' und was die Moralisten ,das geringere Übel' nennen, in sich einschließt. Bei vollständiger Wahrung der Prinzipien wird man im Interesse des Friedens immer in der praktischen Durchführung sich zu Verzichten genötigt sehen. Hier genau abzuwägen, überlassen Gläubige, die mit jeder katholischen Lebenserscheinung mitfühlen und darum von Zeit zu Zeit auch mitopfern, den berufenen Führern. Meinen Sie, daß es uns nicht weh getan hat, einen Bund einzugehen mit den Kalvinisten, welche drei Jahrhunderte hindurch unsere Todfeinde gewesen waren? Die Zukunft stand uns jedoch über der Vergangenheit.

Wir wollen endlich das trennende Element der Politik beiseite lassen, um uns entschlossen auf den festen Boden des gemeinschaftlichen Glaubens zu stellen. Gerade auch aus politischen Gründen, wenn ich scheinbar profan so reden darf, sollen wir das religiöse Moment als das Wesentliche betonen. Da allein ist Friede, nicht ein Friede, wie die Welt ihn gibt, Gott sei Dank, denn das ist kein Friede. Salomo wählte die Weisheit statt aller Schätze, und alle Schätze kamen ihr nach. Ich denke mir die Völker im Luftstrom der Kirche wie Zugvögel, welche jedesmal den anderen vorangehen lassen, um zusammen ihre Fahrt zu fördern. Es ist eine lebendige Ordnung, die frei bewegte Ordnung der Barockfassaden in Ihrem schönen Lande.

# Jesu Leben in Palästina, Schlesien und anderswo / Von Joseph Wittig

## 10. Schlaf und Glaube.

Es ist schier unglaublich, wie schnell ein Jünger Jesu, wenn er noch Gymnasiast ist, aus dem heiligen Reiche religiöser Schauung in das Reich der alltäglichen Wirklichkeit zurückkehren kann. Als Moses vom Sinai zurückkam, blieb ihm wenigstens noch ein leuchtender Strahl, der bei dem Moses von Michelangelo wie das Horn eines jungen Stieres aussieht, denn er war ebensosehr Kraft wie Licht. Auf dem Kopfe eines Gymnasiasten aber sieht man nichts weiter als das kecke Hütlein, das den Flachs der blonden Haare bedeckt. Einige von uns, die der Versetzung nach Unterprima so gewiß waren, wie ich meines ewigen Heils gewiß zu sein wünschte, kamen mit mir überein, diese mühsam erkämpfte, aber in ihrer Art doch ewige Seligkeit draußen vor Breslau zu feiern. Wir gingen nach Morgenau, einem Breslauer Vergnügungsort zwischen Oder und Ohle. Da wir das wenige Geld, das wir besaßen, für die Osterferienfahrt brauchten, schweiften wir in standhafter Abstinenz an den großen Bierhäusern vorbei und kamen zu einer Bootshütte an der Ohle, an der wir einen alten Kahn mit mehreren Rudern angebunden fanden. Er war bis zur Hälfte mit Wasser gefüllt. Aber es war uns allen klar, daß wir mit diesem Kahn über die überschwemmten Wiesen oder den Ohlelauf entlang fahren müßten. Wir griffen in gemeinsamer Eingebung nach den Hüten und schöpften mit ihnen das Wasser aus. Bis wir auch das große Loch entdeckten, zu dem es hereingeflossen war. Bei dem Ausschöpfen des Wassers war uns so warm geworden, und die Frühjahrssonne sah so sehr der Junisonne ähnlich, daß sich einer von uns an die gänzliche Überflüssigkeit seiner auch sonst schon sehr untauglich gewordenen Weste erinnerte, mit der sich vielleicht, wenn wir nichts dagegen hätten, das Loch zustopfen ließe. Wir hatten nichts dagegen, und es gelang. Eine halbe selige Stunde später saßen wir schon fest mitten auf einer der überschwemmten Wiesen. Weder Ruderschlag noch Ruderstoß brachte uns auch nur einen halben Meter weiter. Deshalb beschlossen wir, da es ringsum so sehr schön war, ein wenig mitten im Wasser sitzen zu bleiben, immer noch dankbar dafür, daß wir auf dem Gymnasium nicht sitzen geblieben waren. Es entdeckte auch einer, daß er seine Spielkarten im Rocke stecken hatte, so daß für Kurzweile gesorgt war. Später wollten wir um Hilfe rufen, wobei wir annahmen, daß wohl dann ein hilfsbereiter und hilfefähiger Mensch irgendwo an den Ufern des weiten Sees zu sehen sein werde. Denn daß einstweilen niemand zu sehen war, sprach keineswegs dagegen.

So verging eine zweite selige halbe Stunde. Der, welcher seine Weste den Interessen der Schiffahrt geopfert hatte, legte sich auf den Bug des Kahns, dehnte und rekelte sich in der Sonne und schlief ein. Wir hatten ja so manche Nacht unseren Studien geopfert und waren alle sehr ermattet, weshalb auch uns die Zeit wie im Schlafe verging. Nach einiger Zeit

jedoch erwachten wir aus unserer Traumseligkeit, denn wir hörten ein ganz bedenkliches Glucksen und Gurgeln zu unseren Füßen. Die alte Weste versagte, ein fingerdickes Bächlein floß in den Kahn. Als wir ihm den Zugang wieder verstopfen wollten, brach noch ein Stück des morschen Bodens aus. Nun mußte eine unserer Jacken der hilflosen Weste zu Hilfe eilen, und wir waren ziemlich alle der Meinung, daß wir uns möglichst bald an den fernen festen Oderdamm retten müßten. Nur der Schlummernde am Bug hatte die andere Meinung, daß es am besten wäre, weiterzuschlafen. Er äußerte sie nicht, aber er führte sie aus. Schade, denn er war der stärkste und längste Kerl. Da er trotz Angstruf und allerhand Stößen nicht von seiner Meinung abzubringen war, sprangen die zunächst längsten Beine kurz entschlossen über die Bootswand und ankerten sich tief in der Flut auf dem Boden der überschwemmten Wiese fest, und die dazu gehörigen Arme stießen und zogen an dem lecken Fahrzeug, um es rasch von der Wiese in den Flußlauf zu bringen. Währenddes stieg das Wasser im Kahn und umspülte die Füße und die Oberschenkel des Schlummernden.

‚Wenn es in seine Hosentaschen fließt, wird er es wohl merken,' sagte einer von uns, als wir wieder im Kahn waren und die Ruder ergriffen. Aber nein, er merkte es nicht.

Erst als wir, bis an die Hüften durchnäßt, an das Bootshaus gekommen waren und aus dem schier ganz gefüllten Kahn sprangen, erwachte auch er, schüttelte sich das Wasser vom Leib und sprach zu uns: ‚Ihr Kleingläubigen!' Er hatte ganz richtig erraten, daß uns eigentlich ziemlich bange zumute gewesen war und daß wir, da wir alle noch fromm waren, in der Stille des Herzens gerufen hatten: ‚Herr, hilf uns, sonst gehen wir zugrunde oder holen uns wenigstens eine starke Erkältung, ehe uns ein Mensch zu Hilfe kommen kann!'

Mir aber wurden damals die Evangelien vom Seesturm sehr tief ins Herz geschrieben, obwohl gar kein Seesturm gekommen war.

Es geschah nämlich an einem Tage, daß Jesus mit seinen Jüngern in ein Schifflein stieg und zu ihnen sprach: ‚Lasset uns über den See fahren!' Und siehe, es erhob sich ein großer Sturm im Meere, so daß das Schifflein mit Wellen bedeckt wurde. Jesus aber schlummerte ein. Da traten seine Jünger zu ihm, weckten ihn auf und sprachen: ‚Herr, hilf uns, wir gehen zugrunde!' Und Jesus sprach zu ihnen: ‚Was seid ihr so furchtsam, ihr Kleingläubigen!' Dann stand er auf, gebot den Winden und dem Meere, und es ward eine große Stille. Die Menschen aber wunderten sich und sprachen: ‚Wer ist dieser, daß ihm auch die Winde und das Meer gehorchen?'

Ein anderes Mal verweilte Jesus auf den Uferhöhen in nächtlichem Gebet, währenddes seine Apostel nach Kapharnaum hinüberzufahren versuchten. Ihr Schiff wurde aber mitten auf dem ‚Meere' von den Wellen hin und her getrieben, denn der Wind war ihnen entgegen. Der Wind wollte offenbar in dieser Nacht keine andere Richtung einnehmen als die auf Jesus zu, und wollte sogar das Schifflein von der entgegengesetzten Richtung abbringen. So

wenigstens habe ich es mir immer erklärt, als ich dem Winde noch Verstand zuschrieb. Beim ersten Morgendämmern erhob sich Jesus vom Gebet und schaute weit über das tobende Meer — und sah die Jünger im Kampf mit den Wogen. Da schritt er zum Ufer nieder und setzte seinen Fuß auf das Meer und begann über die Wellen zu wandeln. Als die Apostel ihn kommen sahen, schrien sie auf: ‚Ein Gespenst!' Jesus aber redete sogleich zu ihnen: ‚Seid still, ich bin es! Fürchtet euch nicht!' Da antwortete ihm Petrus: ‚Herr, wenn du es bist, so heiße mich zu dir kommen über das Wasser!' Er aber sprach: ‚Komme!' Und Petrus stieg aus dem Schiffe und ging auf dem Wasser, um zu Jesus hinzugelangen. Als er aber den starken Wind verspürte, fürchtete er sich, und da er anfing zu sinken, rief er: ‚Herr, hilf mir!' Und Jesus streckte seine Hand aus, ergriff ihn und sprach: ‚Du Kleingläubiger, warum hast du gezweifelt?' Als sie aber in das Schiff gestiegen waren, legte sich der Wind — ich denke: wie ein Hund vor die Füße seines Herrn. Die im Schifflein waren, kamen und beteten Jesus an und sprachen: ‚Wahrlich, du bist Gottes Sohn!'

Im Sommer darauf gondelte ich mit jenem Freunde, der auf dem Kahne eingeschlafen war, auf dem schönen Wasser der Ohle. Ganz still glitten unsere Einruderboote oder, wie sie auch hießen, ‚Seelenverkäufer' auf dem Spiegel des Flusses dahin. Ich fragte den Freund: ‚Hast du damals wirklich geschlafen oder wolltest du uns nur ein Beispiel ruhiger Zuversicht geben?'

‚Dann hätte ich es wohl so eingerichtet, daß meine Hosen nicht zu einem Wassersack geworden wären. Sie waren neu und sind so stark eingeronnen, daß sie jetzt mein jüngerer Bruder tragen muß. Aber ihr habt auch einen ganz dummen Glauben. Ihr seid zufrieden, wenn euer Glaube die genügende Anzahl Punkte enthält. Wie er sonst beschaffen ist, darum kümmert ihr euch nicht.'

‚Was meinst du damit?'

‚Ihr habt nur die Photographie des Glaubens wie ein Medaillon an euch hängen und seid zufrieden, wenn diese Photographie alle Hauptlehren des Glaubens darstellt. Der Glaube ist doch etwas anderes. Ihr seid wie die Mütter, die das Medaillon ihres Kindes auf der Brust tragen, das Kind aber längst verloren haben. Sonst wäret ihr damals nicht so aufgeregt gewesen.'

Ich lachte auf und sagte: ‚Gewiß, dein Glaube war so stark, daß du ruhig schlafen konntest, nämlich gerade so stark wie unsere Beine und Arme, die dich in deiner Schlaftrunkenheit vor dem Ertrinken gerettet haben.'

‚Ja, ich konnte mir nicht helfen. Da hat mir mein Glaube geholfen, und zwar zufällig durch eure Arme und Beine.'

Der Freund war der zweitjüngste Sohn eines oberschlesischen Schmiedes, der sehr gern von sich sagte: ‚Ich glaube, wie ich schmiede. Wenn ich schmiede, streite ich nicht.' Als sich ‚sein Student' einmal mit einem protestantischen Jungen über die Gottheit Christi zankte, verwies er es ihnen mit den Worten: ‚Wenn ihr ordentlich glauben möchtet, brauchtet ihr euch darum nicht zu

streiten. Euch wird die ganze Gottheit Christi nichts nützen, wenn ihr nicht erst den rechten Glauben habt.' Der Sohn versuchte diese Meinung seines Vaters so zu formulieren, daß der Glaube nicht so sehr eine Summe von religiösen Erkenntnissen, Wahrheiten und Dogmen sei als vielmehr eine eigentliche Kraft, ein Wesen, Tun und Ruhn im Menschen, und er suchte unsere Glaubensstreitigkeiten immer zu schlichten mit den Worten: ‚Kinder, das ist ja alles egal! Hauptsache, wir haben den Glauben', worauf wir alle unsere Streitsucht gegen ihn richteten. Daran dachte ich nun und sagte: ‚Du, wir denken manchmal, daß du nicht alles glaubst!'

Da lachte er und sprach: ‚Ich will dir im Vertrauen sagen, daß ich alles glaube. Aber das Wie ist mir ebenso wichtig wie das Was. Die Jünger im Schiff glaubten auch alles, und doch fragte Christus: Wo ist euer Glaube? Man kann den Glauben oft besser beweisen, indem man ruhig schläft, als indem man unruhig betet.'

Nach diesem Gespräch ist eine Predigt in mir entstanden, die ich zwanzig Jahre später einmal auf der Kanzel gehalten habe:

Zwei Gegensätze befanden sich in dem vom Sturm erfaßten Schifflein: die angsterfüllten Schiffsleute mit ihrem rührend gläubigen Rufe: ‚Herr, hilf, wir gehen zugrunde!' — und in stillem Schlummer der Meister, der wohl weiß, daß die Hand des Vaters über ihm ist.

Glaube und Schlaf haben sonst sehr wenig Ähnlichkeiten. Aber hier versinnbildet der Schlaf den besseren Glauben, das angsterfüllte, gläubige Rufen den ‚Kleinglauben'.

Der Heiland schlief, wohl auf einer Ruderbank. Er, der einige Stunden vorher erklärt hatte: ‚Die Vögel haben ihre Nester, die Füchse haben ihre Höhlen, aber der Menschensohn hat nichts, wo er sein Haupt hinlegen könnte,' er hat jetzt das harte Brett gefunden und wohl den Arm darauf gelegt und auf den Arm das müde Haupt. Ihn, der uns in allem gleich geworden ist außer der Sünde, hatte der Schlaf übermannt. An seinem ruhigen Schlummer sollten die Apostel sehen, daß der wahre Gottessohn, der wahre Vorsehungs- und Vatergläubige, selbst im tobenden Sturme ruhig schlummern könne.

Sein Schlaf wurde ein schönes Bild des wahren, echten Glaubens. Wer einmal nächtelang gewacht und dazwischen tagelang gearbeitet hat und dann vom Schlafe übermannt wurde, dem kann ich bei der Betrachtung des schlummernden Heilands sagen, wie der wahre Glaube einem solchen übermannenden Schlafe ähnlich ist.

Der wahre Glaube soll den Menschen überfallen wie ein übermannender Schlaf nach langem Wachen. Er soll ihn ganz überdecken. Der vom Schlaf Befallene fühlt es an allen Gliedern. Er ist wie gebunden an Händen und Füßen. So soll der wahre Glaube den ganzen Menschen fesseln und beherrschen.

Der vom Schlaf Befallene ändert seine ganze Denkungsart. Ein Viertelstündlein Schlaf ist ihm lieber als das ganze Leben. Er, der vorher sein ganzes Sinnen und Denken auf ein gutes Geschäft richtete, will von keiner

Verhandlung mehr wissen. Er, der sich freute an frohem Genuß, an geistreicher Unterhaltung, an Musik, an allem, was die Erde bietet, will jetzt gar nichts mehr davon. Alles wäre ihm zuwider.

So wirkt der Glaube, der echte Glaube. Wenn er den Menschen erfaßt, so macht er aus dem geldgierigsten Reichen einen freudigen Armen, aus dem genußfrohen Menschen einen Büßer auf hartem Brett.

Wer vom Schlaf übermannt, dann aber aus irgendeinem nichtigen Grunde geweckt wird, ist entrüstet über die Störung. Klingt doch sogar aus den Worten des Heilandes ein wenig von dieser Entrüstung heraus. Wer seine Ruhe im Glauben hat, findet keinen Grund schwerwiegend genug, um die Ruhe des Glaubens aufzugeben.

Das Schlafbedürfnis, das den Menschen bezwingt, erscheint oft als etwas Lächerliches oder Tadelnswertes, weil der Schlaf wie Trägheit oder Zeitvergeudung erscheint. Und doch ist festgestellt, daß der menschliche Körper im Schlaf eine wundersam fleißige Wiederherstellungstätigkeit, ja eigentlich sein ganzes Wachstum vollzieht. So wird auch der Glaube oft als Trägheit des Geistes, und die Beschäftigung mit dem Glauben als Zeitverschwendung gescholten. Und doch ist der Glaube der eigentliche Schöpfer und Wiederhersteller, der Architekt und Restaurator des inneren Menschen.

Es ist sprichwörtlich, daß der Schlaf den Menschen zum Engel macht. Die bösesten Leidenschaften schweigen. Die Hand des schlafenden Mörders ist nicht zu fürchten. Der wahre Glaube macht den Menschen wirklich zum Engel, fesselt die Hand des Mörders und bringt die Leidenschaften zum Schweigen.

Der Schlafende begibt sich jeglicher Sorge um sein Geschick. Er weiß, daß er im Schlafe dem Tode am nächsten ist, weiß, daß viele nicht mehr vom Schlafe erwacht sind. Aber er ergibt sich doch dem Schlafe. Diese ganze, selbstverständliche Sorglosigkeit des Schlummernden geht, und zwar in höchster Verklärung, über auf den, der sich dem Glauben ergibt.

Deshalb ist der schlummernde Christus ein Bild und Beispiel des Glaubens, der den Menschen ganz beherrscht und beruhigt, während die wachenden, aufgeregten Jünger ein Bild und Beispiel des unvollkommenen Glaubens sind, der noch mit Furcht und Sorge verbunden und von Zweifel und Irrtum gefährdet ist.

Mein schlafender Freund von der Ohlefahrt ist aber einer der tätigsten Menschen geworden, der noch heute durch seine köstliche Ruhe alle seine Mitmenschen erquickt. ‚Kannst du noch so gut schlafen?‘ fragte ich ihn, als ich vor Jahren einmal mit ihm zusammentraf. ‚Ja, — ich kann aber auch noch gut glauben!‘

## 11. Das eine Notwendige.

Wenn ich mir die Kapitel von den Sünderinnen, dem Weichensteller aus der Laurentiusgasse und der Ohlefahrt noch einmal durchlese, so möchte ich sie am liebsten wieder streichen. Sie klingen viel zu romantisch und er=

wecken den Eindruck, als ob mein Leben sehr abenteuerlich gewesen wäre. Als ich sie erlebte, habe ich von Romantik und Abenteuer sehr wenig gespürt. Da war alles nüchterne Wirklichkeit. Die Tage und Stunden, die dazwischen lagen und die in ihrer nüchternen Alltäglichkeit gar nicht geschildert werden können, schoben sich darüber hinweg wie der Sand über das kuriose Muschelwerk und Pflanzengeschlinge, das aus den Tiefen der See an die Küste gespült wird. Nichts ist wechselreicher und unterhaltsamer als der Meeresstrand, und doch ist an ihm eine unendliche Einsamkeit. Manchmal, wenn ich auf jene Tage zurückschaue, habe ich gar keinen Blick für das bunte Allerlei der Erlebnisse und Beobachtungen, so daß ich nur Einsamkeiten, Einsamkeiten sehe.

Einsamkeit ist dort, wo keine Zweisamkeit ist. Die Eins ist so schmächtig und dürr, weil sie sich zu sehr nach der Zwei sehnt. Die Zwei ist so schön wie eine Braut. In weichen Linien und Schwingungen kommt sie herbei. Sie ist wohl die schönste von allen Zahlen und wird, wenn sie sich mit der Eins verbindet oder sich um sich selbst vermehrt, die Mutter aller Zahlen, während die Eins mit sich selber gar nichts fertig bringt.

Die Einsamkeit ist nicht etwa nur ein bloßes Fehlen, ein bloßes Nichts. Sie ist vielmehr ein Etwas. Sie kann sein wie ein gewaltiges Meer, in dem alles untergeht. Sie kann eine ungeheure Stille sein, in der jeglicher Lärm untergeht. Mitten in der großen Stadt kann sie einen Menschen erfassen, und im stillsten, fernsten Tale kann sie plötzlich kommen, obwohl doch auch schon vorher alles einsam war.

Ich habe es herausbekommen: Die Einsamkeit geht vor Gott einher. So oft sie mir naht, kann ich sicher sagen: Jetzt werde ich bald Gottes leise, leise Schritte hören.

Wohl überall habe ich schon die Einsamkeit gespürt, aber nirgends so deutlich und so greifbar wie in meiner Heimat während der Ferien. Wenn ich früh aus der hl. Messe komme und auf den Feldwegen heimgehe auf Neusorge zu, da umfängt sie mich plötzlich. Ich wehre mich dagegen und spreche: Ich habe ja daheim alles, was mir lieb ist, meine Mutter — als sie noch lebte —, meine treuen Geschwister, manch schönes Buch, manch kurzweilige Arbeit; ich kann meinen Freunden in der Ferne Briefe schreiben, ich kann mir eine neue Geschichte ausdenken. Aber es nützt alles nichts, die Einsamkeit ist da; sie legt sich wie ein Flor über das ganze Land, sie umspinnt mein Herz, sie lastet sich auf mein Gemüt. Es ist manchmal zum Weinen, wenn es nicht zugleich so süß und heilig wäre. Ich weiß nicht, auf Grund welcher Erfahrungen oder Vorurteile, ich weiß nicht aus welchen Zusammenhängen heraus — plötzlich kommt mir das Wort ein: Heute bekomme ich Besuch vom Herrgott.

Ich war ja damals noch jung und ein freies Studentlein, und niemand könnte mir vernünftigerweise böse sein, wenn ich sagte: Es war im Grunde genommen nichts anderes als die Sehnsucht — vielleicht nach einer Braut. Ich möchte es sogar sagen, denn ich weiß, daß jede überirdische Sehnsucht irgendwie mit irdischer Sehnsucht zusammenhängt, wie sich jegliche Über-

natur im Menschen auf die Natur baut. Die ersten Glieder aller Ketten, die uns mit dem Himmel verbinden, sind irdische Glieder. Aber es soll doch niemand sagen, daß mir damals das Herrgottsglück nur als Ersatz für irgend ein irdisches Glück gegolten habe. Denn auch irdisches Glück ist mir geworden, in reicher, süßer Fülle, und dann kam doch die Einsamkeit, in der ich voll Sehnsucht war — bis ich die leisen, leisen Schritte Gottes hörte.

Einmal habe ich, ich weiß noch das Steiglein, auf dem es war, das rote Kleid Jesu und den blauen Mantel Mariens gesehen, die mir entgegenkamen. Es schadet gar nichts, daß ihr mit den Achseln zuckt und von überstarker Einbildungskraft sprecht. Es war doch schön!

Manchmal kleidete sich die Einsamkeit in die Form des sehnsüchtigen Wunsches: Ich möchte in ein ganz heimliches Haus oder in einen ganz traulichen Garten eingeladen werden. Es gab auf der ganzen Welt kein solches Haus und keinen solchen Garten so heimlich und traulich, wie ich mir dachte. Da wußte ich schon: Der Herrgott ladet mich ein. Und es dauerte manchmal keine Minute, manchmal freilich mußte ich einige Stunden geduldig warten, da war ich auf einmal dort.

Das Leben ging mir zu langsam, die Ereignisse verliefen gar zu gewöhnlich. Ich hätte auf einmal mitten in einer großen, beglückenden Arbeit stehen mögen, am liebsten mitten im Augenblick der Vollendung der Welt und der Enthüllung ewiger Glorie, im Aufleuchten jeglicher Erkenntnis. Ach, und das Gras wuchs so langsam, die Saat war wie in ewigem Stillestehen, und daheim wurden die Kühe gefüttert, und in der griechischen Grammatik konnte ich höchstens ein neues Geheimnis des Konjunktivs oder des Optativs lernen, und die anderen Bücher erzählten auch nur von Dingen, die schon allbekannt waren oder doch wenigstens nicht dazu angetan waren, die Welt zu bewegen. Und doch die brennende Sehnsucht und die wehe Einsamkeit.

Wenn es nicht mehr auszuhalten war, da sprach's in mir: Der Hergott will dir etwas sagen.

In der Einsamkeit und Sehnsucht führt ein ganz kurzer Weg nach dem Heiligen Lande, wo Jesus ging. Es geschah, als Jesus und seine Jünger dahinzogen, daß er in einen Flecken kam. Da nahm ihn ein Weib mit Namen Martha in ihr Haus auf. Und sie hatte eine Schwester, die Maria hieß. Diese setzte sich zu den Füßen des Herrn und hörte sein Wort. Martha aber machte sich viel zu schaffen, um ihn reichlich zu bedienen, trat hinzu und sprach: „Herr, kümmert es dich nicht, daß meine Schwester mich allein läßt? Sag' ihr doch, daß sie mir helfe!‘ Und der Herr antwortete und sprach zu ihr: ‚Martha, Martha, du machst dir Sorge und bekümmerst dich um sehr viele Dinge. Eins nur ist notwendig! Maria hat den besten Teil erwählt, der ihr wird nicht genommen werden.‘

Ich weiß nun gar nicht, was ich sagen soll. Mit meiner ganzen Sympathie stehe ich auf seiten Marthas. Was ist es Schönes um ein solches wirtschaftliches Weib! Martha hätte auch lieber zu Füßen Jesu gesessen und gehorcht. Aber eins mußte doch dafür sorgen, daß die Gäste zu essen be=

kamen. Unter den zwölf Aposteln war sicherlich der eine oder andere ein starker Esser. Von Luft konnte keiner leben. Und Jesus selbst bekam Hunger, wenn die Zeit da war. Er war doch einmal sehr erzürnt, als er sehr hungerte, und als der nächste Feigenbaum nur Blätter und keine Früchte trug, fluchte er dem Baum, daß er allsogleich verdorrte, obwohl er gar nicht dafür konnte, da noch nicht die Zeit der Fruchternte war. Die Frucht aber, die eine Hausfrau täglich bringen muß, ist ein rechtes Mittagessen. Ich konnte einfach Jesus nicht verstehen, daß er jetzt die Martha tadelte, weil sie um das Mittagessen besorgt war. Aber ich war wenigstens nicht mehr einsam, ich war im Hause von Bethanien. Und ich erinnerte mich, daß mir einst ein Pfarrer folgendes gesagt hatte: ‚Jesus konnte manchmal auf alles Irdische vergessen und sprach dann so unpraktisch wie nur möglich. Ein anderes Mal hätte er wahrscheinlich gesagt: „Die Hausfrauen werden selig durch Mittagessen kochen!" wie St. Paulus einmal gesagt hat: „Die Weiber werden selig durch Kindergebären," wie überhaupt jeder selig wird durch treue Erfüllung seiner täglichen Berufspflichten. Diesmal wußte er natürlich auch, daß es so sei, aber sein Blick war anders gerichtet.‘

‚Ich bin als Geistlicher auch manchmal zu Besuch gewesen. Da hätte ich in den wenigen Stunden, die ich dableiben konnte, am liebsten die ganze Familie um mich gehabt. Aber wie war's? Die Hausfrau ging gleich in die Küche, um Kaffee zu kochen, die Kinder mußten schleunigst zum Bäcker und Konditor laufen, um Semmel und Torte zu holen. Weißes Tischzeug, goldrändiges Geschirr, Blumen mußten gebracht werden. Das war ein Laufen hin und her, nur damit ich einen guten Kaffee zu trinken bekäme. Wohl muß unterdes der Vater oder der Bruder oder auch eine Tochter den geistlichen Gast unterhalten. Aber das priesterliche oder wenigstens menschenfreundliche Herz kommt doch um des Magens Willen nicht auf seine Rechnung. Da habe ich wohl auch manchmal gesagt: „Laßt doch das ganze Kaffeekochen, ich will doch euch haben!" Die Liebe, die man sich gibt, ist der beste Teil, nicht der Kaffee.‘

‚Jesu Wort läßt sich also ganz verstehen aus seiner Liebe zu Martha. Er hätte sie am liebsten neben Maria sitzen sehen. Er war so ganz erfüllt von seiner Liebe, daß er gar nicht an die Notwendigkeit wirtschaftlicher Fürsorge dachte.‘

So hatte der Pfarrer gesprochen. Aber war es ganz richtig gewesen?

Freilich lassen sich viele Worte der Heiligen Schrift nur aus der geistigen Hochspannung verstehen, in denen sie gesprochen worden sind. In jenen Höhen sind sie wahr. Wollte man sie aber auf die alltäglichen Lebenszustände anwenden, so würden sie eine unaufhörliche Quelle von Unordnung und Irrtum. Ich denke mit Schrecken an eine Hausfrau, die den halben Tag in der Kirche saß und keine Predigt ungehört lassen wollte und immer wieder sagte: ‚Eins nur ist notwendig.‘ Die Kühe in ihrem Stalle standen wie Gerippe da und brüllten. Der Mann brüllte auch. Aber es half weder den Kühen noch dem Manne.

Im Mittelalter gab es viele Damen, die den ‚besten Teil' erwählten. Sie weihten sich dem beschaulichen Leben und waren ganz wie Maria zu Füßen des Meisters, glaubten gar fromm und vertrauensvoll, daß sie ihr Leben dem ‚einen Notwendigen' geweiht hatten. Aber sie erkannten doch bald daß auch anderes notwendig sei, — und hielten sich Dienstmägde, die sie ‚Marthen' nannten und für die noch anderes notwendig war. Ich kann mir nicht denken, daß dies die einzig richtige oder überhaupt eine richtige Lösung sei. Da aber das Wort Christi unbedingt wahr ist, habe ich mich schon in ganz jungen Jahren gefragt: ‚Was ist denn das eine Notwendige?' An jenem gotteinsamen Ferientage in Neusorge kam diese Frage zu mir. Ich setzte mich zu ihr, ich ging mit ihr spazieren, ich sah sie immer wieder an, ich barg sie an meinem Herzen. Keine Braut hätte mich an diesem Tage mehr beglücken können als diese Frage. Und wenn sie den Schleier ein wenig hob von ihrem Angesichte, sah ich die unergründlichen Tiefen ihrer ins lichte Himmelblau gehenden Augen. Und sie führte mich von Bethanien fort an alle Stätten, wo Christus von dem einen Notwendigen, von dem großen Geheimnis des Lebens, von dem inneren Müssen gesprochen hat.

Was ist das eine Notwendige? Etwa, daß man sich zu Füßen Jesu oder eines Geistlichen setzt und dort sitzen bleibt und alles übrige für unnötig hält? Das kann für manche Weihestunden das eine Notwendige sein, aber nicht für die Dauer.

Oder ist es dies, daß man das Wort Gottes hört? Allein da stellt sich bald die andere Notwendigkeit ein, daß man es auch befolgt. Und dazu gehört auch die notwendige Fürsorge für einen geordneten Haushalt.

Die meisten Erklärer gehen in die Irre, indem sie das eine Notwendige unter den Dingen suchen, die Maria hatte oder tat, Martha aber nicht, und indem sie alles, was Martha tat oder hatte, als eine Summe ansehen, in der das eine Notwendige nicht enthalten ist. Aber wenn Jesus sagt: ‚Du machst dir viel zu schaffen und kümmerst dich um vieles. Eins nur ist notwendig,' so kann das eine doch unter dem vielen gewesen sein. Ja, das eine muß mit den vielen verbunden sein. Denn es ist gar kein Zweifel, daß die Hausfrauenarbeiten schier alle notwendig sind. In dieser Notwendigkeit muß auch das eine Notwendige miteingeschlossen sein. Ich bin sogar überzeugt, daß sich Maria sogleich erhob und ihrer Schwester zu helfen begann und doch auch dabei das eine Notwendige tat. Manche Erklärer legen den Hauptton auf das Wort ‚sorgen' und sagen: Die Dinge, welche Martha tat, wären natürlich alle notwendig, außer vielleicht einigen Einzelheiten, wie z. B. die besonders schöne Garnierung der Speisen, die unbedingte Sauberkeit und Vornehmheit der Tischwäsche, die tausend Kleinigkeiten, in die unsere Frauen ihren Ehrgeiz setzen. Aber das *Sorgen* um den leiblichen Bedarf sei nicht notwendig. Notwendig sei nur eine Sorge, nämlich die Sorge für Gott und sein Reich. Aber Christus sagt doch nicht: ‚Nur eine *Sorge* ist notwendig', sondern: ‚Nur eins', also ein Ding, eine Sache, eine Erkenntnis, ist notwendig. Ich will es nun gleich *offen* sagen: Notwendig ist nur, daß der Wille Gottes getan wird.

Den Willen Gottes tun alle Pflanzen, alle Tiere, und zwar ganz genau und pünktlich. Seitdem Pferde auf der Erde sind, hat noch keines einen Schritt oder Sprung getan eher oder später, als Gott es wollte. Die Pferde müssen den Willen Gottes erfüllen. Sie können gar nichts anderes. Der Mensch aber kann etwas anderes. Er kann den Willen Gottes erkennen und auch wollen. Er kann in allem, was geschieht und was notwendigerweise getan werden muß, den Willen Gottes sehen; er kann alles als gottgewollt selber wollen. Das heißt beim Menschen den Willen Gottes erfüllen.

Maria wußte, daß es Gottes Wille war, wenn sie jetzt ruhig zu Füßen Jesu saß und auf seine heiligen Worte hörte. Sie hatte gar keine andere Sorge. Sie tat das eine Notwendige. Sie hatte den besten Teil von den Menschensorgen erwählt; den andern Teil ließ sie fahren. Auch Martha erkannte wohl, daß ihre hauswirtschaftlichen Arbeiten nach dem Willen Gottes waren. Aber sie machte sich einige Extrasorgen hinzu, z. B. ob ihr alles gelingen werde, ob sie alles allein fertig bringen werde, ob es nicht häßlich von Maria sei, daß sie nicht mithalf. Darum trat sie vor Jesus hin und sprach: ‚Kümmert es dich nicht?'

‚Nein,' meinte Jesus, ‚das macht mir keinen Kummer und keine Sorge. Meine Sorge ist nur die, daß der Wille meines Vaters erkannt und erfüllt wird. Und dies geschieht dort am Ofen bei dir und hier zu meinen Füßen bei Maria. Maria hat den besten Teil herausgewählt. Du aber machst dir zum selben Teil noch eine ganze Anzahl unnötiger Sorgen. Du wählst nicht genügend aus! Und darum machst du dir allzuviel zu schaffen und kümmerst dich um allzu viele Dinge, besonders darum, ob auch Maria wirklich den Willen Gottes tut. Tu du nur deine Arbeit, aber laß Maria tun, was sie als Willen Gottes erkennt.'

Zuerst war ich zu Martha in die Küche gegangen. Es war ja meine eigene Schwester; das heißt: Ich hatte eine Schwester, die auch Martha hieß und ganz und gar eine Marthanatur war wie übrigens auch meine anderen Schwestern außer etwa der kranken Agnes. Die kernhaft gesunden Frauen sind ja überhaupt meist Marthanaturen. Sonderbar, daß wir beide Jungen eigentlich eher Mariennaturen waren, wenigstens in unseren besten Stunden.

Ich war also zuerst zu Martha in die Küche gegangen, hatte sie am Ärmel gezupft, damit sie sich umschaue; ich wollte sehen, ob nicht ein Tränlein an ihrer Wimper hing. Aber keine Spur davon. Die Frauen wissen, daß die Männer immer erst dann Verständnis für ihre Kocherei haben, wenn das Essen fertig auf dem Tische steht. Und ganz im Tiefen hatte Martha das Wort des Meisters wohl so verstanden, wie es der Meister gemeint hatte. Was verständen solche Frauen nicht? Sie verstehen es nicht immer begrifflich und wörtlich, aber sie verstehen es und kochen ruhig weiter. Und wenn auch einmal ein Wort Jesu mißzuverstehen wäre, seine Liebe war doch nie mißzuverstehen. Martha weinte also nicht. Darum ging ich zu Jesus und fragte: ‚Ist das richtig gewesen, was ich mir über das „eine Notwendige" ausgedacht habe?'

‚Ja,' antwortete er, ‚aber wenn du ein richtiger Theologe sein willst, darfst du nie sagen, daß du etwas ganz richtig verstanden hast. Es ist immer erst der Anfang vom Richtigen.'

Da fiel mir auf einmal wieder ein, daß das ganze Leben Jesu von einem geheimnisvollen Müssen, einem einzigen Notwendigen, durchzogen war, wie ich ja auch schon früher dargetan habe. Wie oft sprach Jesus: ‚Mußte ich nicht?' Es fing an mit dem Worte, das er seiner Mutter gesagt: ‚Warum habt ihr mich gesucht? Wisset ihr nicht, daß ich in dem sein muß, was meines Vaters ist?' Jetzt hatte ich auf einmal diesen roten Faden wieder gefunden. Das eine Notwendige ist, in dem zu sein, was des Vaters ist. Und da alles auf der Erde, jedes Ding und jedes Schicksal, des Vaters ist, kann dies nicht heißen, daß man bloß mit der blinden Natur in dem sei, was des Vaters ist, sondern daß man mit Glauben und Wissen, mit Liebe und Eifer in dem sei, was des Vaters ist, oder noch besser: daß man als Kind des Vaters durch die Dinge des Lebens hindurchgehe.

Jesus selbst als eingeborenes Kind Gottes hatte bei jedem Schritt und bei jeder Handlung eine wunderbare Schau: ‚Ich sehe den Vater wirken,' sagte er, ‚und in gleicher Weise wirke auch ich.' So muß aber jedes echte Gotteskind das Leben sehen lernen. Wenn ich etwas tue, so tue ich es deshalb, weil ich es den Vater tun sehe. Als Kind Gottes kann ich überhaupt nichts tun, was nicht gerade in demselben Augenblicke der Vater tut. Auch der Fremdling Gottes, der ungläubige, gottferne Mensch muß tun, was Gott durch ihn tut. Aber es ist dann so wie mit dem Pferde. Das Kind Gottes tut es wissend und liebend, und eine Flut von Seligkeit entspringt aus diesem Wissen, Lieben und Tun.

Das ist das eine Notwendige, notwendig, damit die uralte Ordnung auf Erden wieder hergestellt wird, daß nämlich Gott nicht wie ein Fremder und Ferner weit außerhalb der Erde und dem Leben erachtet oder gar verachtet wird, sondern daß er erkannt wird als Vater, nicht nur als Vater der Sterne und der Blumen und der Menschen, sondern auch als Vater des kleinsten Dinges auf der Erde, jedes Atemzuges, jeder Bewegung, jeder kleinen Tat. Alles wird väterlich, wo wir wahrhaft kindlich sind.

Hätte Martha bei der Vorbereitung des Gastmahles gedacht: ‚Jetzt bereitet der himmlische Vater seinem Sohne das Hochzeitsmahl,' hätte sie gedacht: ‚Es ist alles der Sorge des Vaters überlassen, er wird es schon recht machen durch meine Hände,' hätte sie mit ihrem Glauben ihre ganze Arbeit verklärt und nicht die dunklen Schatten der Sorge und der vertrauenslosen Hastigkeit darüber hinziehen lassen, so wäre ihr Teil so gut gewesen wie der Mariens.

Man nennt dieses Verhalten der gläubigen Seele das Schauen oder die Beschaulichkeit. Dieses Glück ist nicht etwa den Klosterfrauen vorbehalten. Nein, gerade die Hausfrauen sollen es haben. Es ist auch für sie das eine Notwendige. Denn ohne dieses Schauen ist der ganze Glaube und die ganze Religion unvollkommen. Die Christen, welche nicht schauen, mögen

zwar Gotteskinder sein, es sind aber blinde Gotteskinder. Und der Vater bleibt ihnen verborgen.

Den Vater erkennen, den Vater sehen, in allem, in allem des Vaters Werke tun, in Vaters Allwirksamkeit die eigene Wirksamkeit einfließen lassen, ganz und gar Kind sein im Vater, nicht Kind im gewöhnlichen, kleinlichen, zärtlichen Sinne, sondern in dem großen Sinne: Abkomme, Sproß, Sohn, Mitwisser, Mitwoller, Mitbesitzer des Vaters, neuer Vater, — das wollte Jesus den Menschen bringen; so hoch wollte er sie erheben, da sie in der Gottesferne zu Tieren, Sklaven, Gottlosen erniedrigt worden waren.

Jesus besaß dies alles als eingeborener Sohn Gottes. Ungeschmälert wollte er es den Menschen geben, dieses Hervorwachsen aus Gott, dieses Hinaufwachsen zu Gott, dieses Zusammengewachsensein mit Gott.

Gotteins! Jesus war es von Natur; die Menschen sollten es werden im Glauben. Das eine Notwendige war, eins mit dem Vater zu werden.

Wir haben diesen Glauben — ach, ich muß wohl sagen: verloren. Wir beten den Vater an und verehren ihn, aber wir wachsen nicht aus ihm heraus und nicht in ihn hinein. Wir nennen uns Gotteskinder, sind aber nicht einmal rechte Knechte, bleiben ihm fern und bilden uns dann etwas auf unsere Ehrfurcht und Demut ein. Weg mit aller Ehrfurcht und Demut, die uns nicht mit Gott eins werden läßt!

Schon die alttestamentlichen Propheten hatten den göttlichen Grund des menschlichen Lebens erkannt. Das Göttliche ist das Grundgesetz des menschlichen Lebens. Wir müssen in dem sein, was des Vaters ist. Aus dem Vater kommt alles. Der Vater ist der Quell unseres Lebens, der Urheber und Wirker unserer Handlungen. Er lenkt unsere Schritte. Wir leben aus ihm, und er lebt in uns. Heilige Gottschauer haben gesagt, daß er ohne uns gar nicht leben könnte, d. h. dieses eigenartige Vaterleben, so daß wir ihn gewissermaßen töten, wenn wir ihn nicht in uns leben lassen.

Jesus sah dies alles. Er lebte ganz im Willen und Wesen des Vaters. In ihm war Gott wieder zum ersten Male Vater auf der Erde. Dadurch war die Erde erlöst, die ganze Erde wieder in Gotteskindschaft. Wer fortan Gotteskind sein wollte, wer es nur ganz leise wollte, wer nur von fern wieder die Augen erhob zum Vater, der war Gotteskind. Nur hartnäckige Verschlossenheit, nur listiges Ausweichen, nur bewußte Verblendung konnte das Gotteskindwerden unmöglich machen. Das sah Jesus alles. Die Pharisäer wollten das alte Sklavenverhältnis der Menschen zu Gott aufrecht erhalten. Das alte Gesetz sollte bestehen bleiben, es sollte nicht Liebe und Kindschaft werden. Sie meinten, die Welt müsse untergehen, wenn das harte Gesetz in Kindschaft und Liebe übergehe, und sich selbst wollten sie mit dem Gesetze bewahren, wollten ihre Gesetzesherrschaft nicht an den einzigen Herrn, den Sohn des ewigen Vaters, abtreten. Sie suchten darum auf jedwede mögliche Weise die weitere Predigt Jesu zu verhindern. Jesus aber wußte, daß nicht der Wille der Menschen, sondern der Wille des Vaters sein Leben bestimme.

Das gab ihm eine Kühnheit und Sicherheit, wie sie jedes Gotteskind den Menschen und dem Leben gegenüber auszeichnet.

Es war freilich schwer, die Menschen in den Gedanken einzuführen, daß sie Kinder des ewigen Vaters werden könnten. Es ist ja heute wieder beinahe ebenso schwer. Die Menschen wollen unter Religion nichts weiter verstehen als gewisse Beziehungen zu Gott, Anerkennung seines Daseins und seiner Macht, Gehorsam gegen seine Gebote, Furcht vor seinen Gerichten, Liebe, — aber nicht die Liebe, die fruchtbar ist, nicht die Liebe, die im Mutterschoß das Leben erweckt und ganz zu einem neuen Leben wird, nicht die Liebe, die dem Vater ein eigenes Kind schenkt, vielmehr nur die Liebe, die eine Hand in die andere legt, aber nicht die Liebe, die ein Blut ins andere, ein Wesen ins andere überfließen läßt. Und doch ist nur diese und nichts anderes die wahre Religion. Alle andere Religion ist heidnisch oder jüdisch, auch wenn sie sich christlich nennt.

Jesus hatte die Menschen langsam auf diese Lehre vorbereitet. Er hatte sein Zusammenwirken und Zusammenleben mit dem Vater immer deutlicher gezeigt. Dieses Zusammenleben vollzieht sich in den alltäglichen Dingen des Lebens, aber damit die Menschen endlich aufmerksam würden auf die Gotteskindschaft, deshalb geschahen außerordentliche Dinge, Wunder, Teufelaustreibungen. Jetzt mußte es zünden und brennen. ‚Er nennt sich Gottes Sohn,‘ so ging es erst wie ein Gemurmel, dann wie eine boshafte Nachrede, dann wie ein Aufschrei durch die Menschen. Jetzt mußte es klar werden, jetzt ging es auf Leben und Tod. Das ‚eine Notwendige‘.

Es war immer noch an dem gotteinsamen Tage in Neusorge. Jesus wandelte im Tempel, in der Halle Salomons. Da umgaben ihn die Juden und sprachen zu ihm: ‚Wie lange hältst du uns hin? Wenn du Christus bist, so sage es uns frei heraus!‘

Jesus antwortete ihnen: ‚Ich sage es euch, und ihr glaubet es nicht. Die Werke, welche ich im Namen meines Vaters wirke, geben Zeugnis von mir. Aber ihr glaubet mir nicht. Ihr seid eben nicht von meinen Schafen. Meine Schafe hören meine Stimme, ich kenne sie, und sie folgen mir nach. Und ich gebe ihnen das ewige Leben, und sie werden in Ewigkeit nicht verloren gehen, und niemand wird sie aus meiner Hand reißen. Was mir der Vater gegeben hat, ist größer als alles, und niemand kann es der Hand meines Vaters entreißen. Ich und der Vater sind eins.‘

Da hoben die Juden Steine auf, um ihn zu steinigen.

Jesus entgegnete ihnen: ‚Ich habe euch viele gute Werke von meinem Vater gezeigt. Um welches dieser Werke willen wollet ihr mich steinigen?‘

Die Juden antworteten ihm: ‚Wir steinigen dich nicht eines guten Werkes wegen, sondern um der Gotteslästerung willen, weil du dich selbst zu Gott machst, da du doch ein Mensch bist!‘

Jesus antwortete: ‚Steht nicht in eurer Bibel geschrieben: Ich habe gesagt: Ihr seid Götter? Die Schrift kann doch nicht aufgehoben werden! Warum sprecht ihr da zu mir: Du lästerst Gott!, weil ich gesagt habe: Ich bin der Sohn Gottes?‘

Die Juden unterbrachen ihn nicht und widerlegten ihn nicht, indem sie etwa sagten: ‚Ja, du meinst doch dies in einem ganz andern Sinne, als es in jenen Bibelstellen gemeint ist!‘ Tatsächlich meinte es der Heiland nicht in einem anderen Sinne, auch wenn er wirklich in einem anderen Sinne Gott war als jene, die in der Bibel von Gott selbst so angeredet werden. Jesus macht keinen Unterschied zwischen seiner Gottessohnschaft und der Gottessohnschaft derer, die wie er die Werke des Vaters tun und die erst durch ihn zu Gotteskindern gemacht worden sind.

Ach, könnten doch alle das unendliche Glück der erlangten Gottessohnschaft erkennen! Die ganze Welt würde sich umwandeln. Die Religion würde zum allerseligsten Leben werden.

Die Werke des Vaters sind das Zeichen der Gottessohnschaft. Es sind aber gewiß nicht nur die außergewöhnlichen Werke des Vaters, sondern auch die Werke des täglichen Berufes, insbesondere die Werke des Glaubens und der Liebe, wenn man sie nur in Verbindung mit dem Vater tut.

Jesus sprach weiter: ‚Tue ich die Werke meines Vaters nicht, so möget ihr mir nicht glauben. Tue ich sie aber, so glaubet den Werken, wenn ihr mir nicht glauben wollet, damit ihr erkennet, daß der Vater in mir ist und ich im Vater.‘

Da suchten sie ihn zu ergreifen. Er aber entging ihren Händen. Und er begab sich wieder jenseits des Jordans an den Ort, wo Johannes zuerst getauft hatte, und blieb daselbst. Und viele kamen zu ihm und sprachen: ‚Johannes hat zwar keine Wunder gewirkt, aber alles, was er von diesem gesagt hat, ist wahr.‘ Und viele glaubten an ihn.

Es war wohl das Seligste, aber auch das Schwerste von allem, was Jesus über die Gottessohnschaft gesagt hat. Es ist die einzige Pforte zum ewigen Leben, eine enge Pforte, durch die nicht jeder hindurch kann, eine Pforte, die sogleich verschlossen wird, wenn man die rechte Zeit zum Eintritt verpaßt.

Es sprach einer zu Jesus: ‚Herr, sind es wenige, die selig werden?‘ Es war einer von den vielen, die auch heute noch nicht ausgestorben sind, — die gar zu gern wissen möchten, ob viele oder wenige zum ewigen Leben kommen. Jesus überging die Frage. Denn darauf kommt es nicht an, ob viele oder wenige selig werden, sondern darauf, daß man sich rechtzeitig darum bemüht. Darum sagte Jesus: ‚Viele werden versuchen einzugehen und es nicht vermögen.‘

Mein Gott, was ist das? Ich denke: Wer immer versucht, der muß auch den Eingang finden! Was ist dies: ‚Sie werden nicht vermögen?‘

Ja, ich weiß: Es ist hier von der Zeit die Rede, da der Hausvater die Tür verschlossen hat. Es gibt eine solche Zeit, in der man die Gotteskindschaft nicht mehr erwerben kann. Wenn nämlich das natürliche Leben zu Ende ist. Wer dann noch nicht in das übernatürliche Leben eingetreten ist, dem bleibt der Zutritt verschlossen. Das natürliche Leben ist eben nichts anderes als die geöffnete Pforte zum übernatürlichen Leben.

So sprach Jesus: ‚Wenn der Hausvater hineingegangen ist und die Tür verschlossen hat, dann werdet ihr draußen stehen und an die Tür klopfen und sagen: Herr, tue uns auf! Und er wird antworten: Ich kenne euch nicht, woher ihr seid. Dann werdet ihr anfangen zu sagen: Wir haben von dir gegessen und getrunken, und du hast auf unseren Straßen gelehrt. Und er wird zu euch sprechen: Ich kenne euch nicht, woher ihr seid. Weichet von mir, ihr Übeltäter! Da wird Heulen und Zähneknirschen sein, wenn ihr Abraham, Isaak und Jakob und alle Propheten im Reiche Gottes sehet, ihr aber seid hinausgestoßen.‘

Was war das in den Augen Jesu? Da leuchtete wider die Ferne der Zeit und des Raumes. Das Christentum war über die Grenzen des Judenlandes zu den Heiden gekommen. Und die Heiden nahmen das Evangelium von der Gotteskindschaft an!

‚Und sie werden kommen von Osten und Westen, von Norden und Süden, und sie werden zu Tische sitzen im Reiche Gottes, — und ihr, die Ersten, die berufen sind, werdet die Letzten sein, und sie, die Letzten, werden die Ersten sein.‘

Unterdessen hatten die Pharisäer mit dem damaligen Herrscher des Landes, Herodes, eine Verabredung getroffen, daß er Jesus durch Todesdrohungen aus seinem Gebiete vertreiben solle. Herodes war aus allerlei klugen Berechnungen auf diesen Plan eingegangen. Er gehörte zu der Menschenart der Diplomaten, die sich tatsächlich immer noch einbilden, daß sie die Fäden des menschlichen Puppentheaters in der Hand halten.

Jesus wußte, in wessen Hand sein Schicksal sei. Und das machte ihn frei und kühn, auch den Fürsten gegenüber. Offen sagte er den Pharisäern: ‚Ihr wollt mich ja nur nach Jerusalem locken! Das ist ganz recht, denn Jerusalem ist die geeignetste Stätte zur Ermordung eines Propheten!‘

So sprach er zu den Pharisäern, die ihm die Todesdrohung des Herodes brachten: ‚Gehet hin und saget diesem Fuchse: Siehe, ich treibe Teufel aus und heile heute und morgen, und am dritten Tage werde ich enden, und am folgenden Tage muß ich noch wandeln, denn es will nicht geschehen, daß ein Prophet außerhalb Jerusalems umkomme.‘

Wieder das geheimnisvolle Muß im Leben Jesu. Der Gottessohn kennt die Pläne des Geschehens. Er kann von morgen und übermorgen reden so sicher wie von gestern. Und jeder, der durch ihn Gottes Sohn geworden ist, hat teil an dieser Ruhe und Sicherheit jeglicher Willkür der Menschen gegenüber.

Jerusalem! Wer im Heiligen Lande geboren ward, hatte eine unaussprechliche Liebe zu der heiligen Stadt. Diese Liebe brach in Jesus auf wie ein heißer Quell. Aber ach, jeglicher heiligen Stadt ist es eigen, daß sie in ihrer Heiligkeit verhärtet; sie begnügt sich mit der altüberkommenen Heiligkeit und will keinen Propheten mehr hören, der ihr sagt, daß Heiligkeit immer neu wachsen muß. Wehe der Stadt, der die Heiligkeit zur bloßen Tradition geworden ist und nicht jeden Tag von neuem aus dem Leben

mit Gott und aus dem Verkehr mit seinen Boten erblüht. Sie muß Prophetenmörderin werden. Denn kein Prophet kann zufrieden sein mit der Heiligkeit der Vergangenheit.

Es gibt auch katholische Häuser, in denen die katholische Frömmigkeit zu strenger, knochenharter Tradition geworden ist. Die Kinder werden katholisch, sie beten, fasten, geben Almosen, — es ist so herkömmlich. Dabei stirbt das prophetische Leben, stirbt die lebendige Verbindung mit Gott. Auf einmal ist das Haus leer von Gott; es kommt eine Generation, die von Gott nichts mehr wissen will.

Das wahre Leben zehrt nicht von der Vergangenheit. Heute wird es, jeden Tag muß es neugeboren werden. Jeden Propheten begrüßt es, den Gott sendet. Spricht nicht der ewige Vater zum ewigen Sohne: ‚Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt?‘

Arme Stadt, die du aus der Vergangenheit her heilig bist! Jegliches neue Leben erwürgst du aus lauter Furcht für deine alte Heiligkeit.

So begann Jesus zu rufen: ‚Jerusalem, Jerusalem, die du die Propheten mordest und steinigst die, welche zu dir gesandt werden! Wie oft wollte ich deine Kinder versammeln wie eine Henne ihre Küchlein unter dem Flügel! Du aber hast es nicht gewollt. — Euer Gotteshaus, in dem Gott einst wohnte, wird leer gelassen werden. — Ich sage euch aber: Ihr werdet mich nicht mehr sehen, bis daß die Zeit kommt, da ihr sagen werdet: Gesegnet sei, der da kommt im Namen des Herrn!‘

Tatsächlich, als Jesus wieder nach Jerusalem kam, riefen die Juden so. Aber das Wort des Heilands hat wohl in seinem Zusammenhange die Bedeutung: Gott kommt erst dann wieder in die heilige Stadt und in das von altersher heilige Haus, wenn sein Bote mit Segensruf aufgenommen wird.

In der Religion darf nichts alt und hart werden. Es muß immer sein, als ob erst heute die selige Botschaft von der Gotteskindschaft gebracht worden wäre. Mehr noch! So als ob wir erst heute aus Gott geboren wären. ‚Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt.‘ Alles, was aus Gott ist, das ist ewig jung.

Einem achtzehnjährigen Gymnasiasten fällt das ewige Jungsein nicht schwer. Manche meiner Mitschüler konnten zwar nicht alt genug tun. Ich hätte es gern mitgetan, dank der Affenartigkeit, die nun einmal im Menschen steckt. Aber ich war zu dumm und zu kindisch, um das Altsein nachahmen zu können. Ich bringe es jetzt manchmal noch nicht ganz fertig. An jenem Tage, der mit der lautlosen Einsamkeit begonnen hatte, erkannte ich aber, daß das Größte und Notwendigste sei, heute ganz neu und jung aus Gott hervorzugehen.

Sieh da, es war Abend. Müde sitzt Jesus unter der Dorflinde. Da bringen die Frauen des Dorfes ihre Kinder herbei. Man glaubt ja gar nicht, wieviel Kinder in einem Dorfe sind! Auf den Bildern vom Kinderfreunde sind es immer nur etwa ein halbes Dutzend. Sind doch die Maler unerfahrene Leute! Schockweise kamen die Kinder, die frechen Büblein, die scheuen, ver-

legenen Mägdlein. Ihr Kleinstes nahmen die Mütter aus der Wiege, um es zu Jesus zu bringen.

Die Apostel hatten keinen rechten Sinn dafür. Für sie fing erst der Mensch in den Jahren an, in denen sich mit ihm etwas machen läßt. Sie wollten doch das Reich Gottes begründen. Hei, wie sie die Frauen anfuhren! Wie der Glöckner oder der Küster, wenn die Schulkinder seine heilige Ordnung stören, oder wie die Pfarrwirtin, wenn Hochwürden gerade ein Schläflein tun will.

Aber Jesus!

Der müde Jesus wurde ganz munter und winkte den Kindern und den Müttern und war unwillig gegen die Apostel und sprach: ‚Lasset die Kinder zu mir kommen, denn ihrer ist das Reich des Himmels. Wahrlich sage ich euch, wer das Reich Gottes nicht annimmt wie ein Kind, der wird nicht hineinkommen.'

Und Jesus fragte nicht erst, ob die Kinder gültig getauft sind, sondern schloß sie in seine Arme, legte ihnen die Hände auf und segnete sie. ‚Ihrer ist das Himmelreich!' Sie haben also das ‚eine Notwendige'. Das ‚eine Notwendige' kann also nicht in einer ganz abgefeimten Theologie oder Aszetik liegen. Es muß etwas ganz Einfaches und Natürliches sein, so hoch es auch in die Übernatur hineinreichen mag. Ich glaube, daß wir in der Religion viel zu viel klügeln und erwachsen tun. Sich einfach in die Arme Gottes schließen zu lassen, das scheint das eine Notwendige zu sein. Man braucht ja in den Armen Gottes nicht gleich einzuschlafen oder, wie die Theologen würdiger sagen, Quietist zu sein. Es sind ja die Arme eines stets tätigen Gottes, eines Gottes, der rein Tat ist. In diesen Armen wird man tätig sein in süßester Ruhe und ruhen in rastlosester Tätigkeit.

In der Fabrikanlage, in der mein Vater arbeitete, hatte einmal der Mühlbach, der eine Maschine trieb, das Wehr durchbrochen und im Räderwerk fürchterlichen Schaden angerichtet. Es war gerade Sonnabend, kurz vor der Feierstunde. Mein Vater — 'rein in die langen Stiefel, die bis zu den Lenden reichen! Bohlen und Bretter herbeigeschleppt! Hinein ins Wasser, daß es hoch aufspritzte. Leute herzu! Wächter, kleiner Zwerg, kugle dich, du mußt heute ein Riese sein! Die ganze Sonnabendnacht wurde gearbeitet, der ganze schöne Sonntag ging darauf. Kaum Zeit, um ein paar Bissen Brot abzubeißen und einen Schluck aus der heißen Kaffeekanne zu tun. — Und doch war mein Vater Quietist in meinem Sinn. Denn als er Sonntagabend endlich heim kam und alles erzählte, und als ich bewundernd auf seine Knie kletterte, da umschloß er mich mit seinen Armen und sagte: ‚All das Gerenne und Getue ist mir jetzt wie ein Traum. Wir ruhen, auch wenn wir uns einmal tüchtig bewegen müssen, doch immer in den Armen des himmlischen Vaters.'

Da denke ich auch daran, daß mein Vater nie gern das Wort ‚Gott' gebrauchte. Das kam ihm zu fremd vor. Lieber sagte er schon ‚Herrgott', meinte aber auch von diesem Namen, er klänge etwas nach Heidentum oder Judentum. Am liebsten sagte er ‚der himmlische Vater'.

Ach, wenn Gott nur so gut ist wie mein Vater, da muß er schon sehr gut sein! Die Knie meines Vaters sind für mich das Plateau, von dem aus ich am leichtesten den Weg zur christlichen Gotteserkenntnis finde. Und die starken Arme, die mich gern umschlossen! Und das treue Herz, das hinter der Weste ganz leise klopfte! Das sind die Buchstaben, aus denen für mich der Name Gottes besteht.

Sonst war es ja bei uns zu Hause manchmal wirklich nicht schön, besonders an den dunklen Winterabenden. Diese Finsternis! Es war selbstverständlich, daß irgendein Dieb oder Räuber oder Mörder gerade den Weg zu unserem Hause suchte. Vielleicht hat er das Scheunentor schon geöffnet, vielleicht kriecht er schon die Leiter herauf nach dem Heuboden, — er wird bald die Treppe herunterkommen und zur Tür hereinstürzen! Wenigstens fing mein Herz schon an einzuhalten und ein paar sehr kräftige Schläge zu tun.

Auf den Knien des Vaters war das alles anders. Da war die Welt schon im Zustand der Verklärung, und soweit etwa noch Diebe, Mörder oder Räuber da waren, ich fürchtete sie nicht. Ich fühlte ordentlich in meinem Arme die Kraft vom Arme meines Vaters. Sonnabend oder Sonntagabend wäre ich auch ganz allein auf den finsteren Heuboden gegangen.

Jetzt als achtzehnjähriger Primaner hatte ich mir freilich einen Revolver angeschafft und einen Totschläger dazu. Jetzt hatte ich andere Grundlagen für meinen Mut. Aber ich dachte doch noch gern an meine Beherztheit auf den Knien des Vaters und fand von da an meinen Weg ins Evangelium. Auf den Knien des Vaters kannte ich nur eine Furcht, nämlich daß ich den Vater einmal verlieren könnte.

Jesus sprach einmal zu seinen Jüngern: „Hütet euch vor dem Sauerteig der Pharisäer! Die Pharisäer sind nämlich ganz durchsäuert von der Unwahrhaftigkeit und Heuchelei. Sie wissen ganz gut, wie alles ist, aber sie verbergen es. Darauf könnt ihr euch nicht einlassen. Denn wenn ihr die Wahrheit auch ganz im Finstern sagen möchtet, sie wird doch am hellen Tage verkündet werden, und was ihr euch in verschlossener Kammer ins Ohr wispern werdet, das wird man auf den Dächern predigen. Ihr, meine Freunde, sollt euch nicht fürchten vor denen, die den Leib töten, dann aber gar nichts mehr tun können. Fürchtet den, welcher euch töten und dann in die Hölle werfen kann! Solange ihr aber diesen zum Vater habt, braucht ihr nichts zu fürchten. Verkauft man nicht fünf Sperlinge für zwei Pfennige? Und doch ist nicht einer vergessen von Gott. Sogar die Haare eures Hauptes hat er gezählt. Ihr seid ihm doch mehr wert als viele Sperlinge und viele Haare.'

Ach, wie freue ich mich, daß Jesus nicht sagte: ‚als alle Sperlinge', denn da hätten sich die Apostel sicher zu viel eingebildet.

Jesus bemerkte wohl meine Freude, fuhr aber fort: ‚Ganz ohne Furcht müsset ihr euch zu mir bekennen: Ein jeder, der mich vor den Menschen bekennen wird, den werde ich auch vor meinem Vater bekennen. Wer mich

aber vor den Menschen verleugnet, den will ich auch vor meinem Vater verleugnen, der im Himmel ist. Der Geist der Wahrheit ist das Höchste. Wenn einer etwas gegen mich redet, dem kann noch vergeben werden, aber wer den Geist der Wahrheit verletzt, dem wird nie vergeben werden!'

O sieh da, das eine Notwendige: Wer die rechte Vorstellung von Gott, dem Vater im Himmel, hat, der allein ist geeignet, furchtlos die Wahrheit zu sagen. Der wird von allein ein tapferer Missionär werden!

Die rechte Vorstellung vom Vater, das echte Kindsein, bildete den Hintergrund und Untergrund fast aller Lehren Christi und erweist sich schon dadurch als das eine Notwendige. An jenem gotteinsamen, aber erkenntnisreichen Tage stellte sie sich mir ganz in den Vordergrund, und ich grub und grub, bis der ganze Untergrund sichtbar wurde.

Da sprach Jesus auch noch dies zu den Aposteln und zu mir: ‚Sorget nicht für euer Leben, was ihr essen, noch für euren Leib, was ihr anziehen werdet. Wer euch das Leben geben konnte, kann euch doch auch das Essen geben, und wer euch den Leib geben konnte, kann euch auch die Kleidung geben. Denn das Leben ist mehr als die Speise und der Leib mehr als die Kleidung. Betrachtet die Raben: Sie säen nicht und ernten nicht, sie sammeln nicht in Keller und Scheunen, und euer himmlischer Vater ernährt sie. Seid ihr nicht viel mehr als sie? Wer von euch kann mit allen seinen Sorgen seiner Länge auch nur eine Elle zusetzen?'

O Jesus, sieh doch nur die Berliner an! Die meinen, sie könnten alles machen. Sogar die Frommen unter ihnen sagen: ‚Gott sorgt nur für die, die für sich sorgen.' Sieh meine Brüder, die Menschen von der rührigen Aktivität! Sie lesen dein Wort: ‚Ohne mich könnt ihr nichts tun', und sprechen zu dir: ‚Ja ganz gewiß, ohne mich kannst du nichts tun.'

Jesus sah auf all diese rastlosen, klugen, berechnenden, tätigen Menschen und sprach weiter: ‚Betrachtet die Feldblumen, wie sie wachsen! Sie arbeiten nicht (die preußischen Pflichtmenschen zuckten bei diesem Worte die Achseln; soweit sie katholisch waren, meinten sie, man müsse den Ausspruch Jesu sinngemäß deuten), sie spinnen nicht (das beunruhigt die Tatenmenschen nicht mehr, seitdem wir die notwendigen Fabrikbetriebe haben), und doch sage ich euch: Selbst Salomon in all seiner Herrlichkeit ist nicht so schön bekleidet gewesen wie eine von ihnen. Wenn nun Gott das Gras auf dem Felde, das heute steht und morgen welkt, also kleidet, wieviel mehr euch, ihr — Kleingläubigen! Darum fraget auch ihr nicht: Was werden wir essen, was werden wir trinken, womit sollen wir uns bekleiden! Nach all diesem trachten die Heiden. Euer Vater weiß, daß ihr alles dessen bedürfet. Suchet also zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, so wird euch dieses alles hinzugegeben werden. Sorget nicht ängstlich für den morgigen Tag, denn der morgige Tag wird für sich selber sorgen. Jedem Tage genügt seine Plage.'

Nun saget: Wer macht Ernst mit dieser Belehrung Christi? Ach, da drücken sich alle, und die Bibelerklärer kommen ihnen zu Hilfe, indem sie

sagen: Es ist ja nur die ängstliche Sorge, das Übermaß der Sorge gemeint. O nein, denn da ständen wir bald wieder auf dem alten Boden. Gemeint ist jegliche Sorge um irdische Dinge. Es gibt doch wirklich ein sorgenfreies Denken und Arbeiten, nicht bloß eine sorgenfreie Untätigkeit.

Sorgenfreie Untätigkeit verträgt sich ebensowenig mit dem echten Kindesverhältnis zu Gott wie sorgenvolle Ruhlosigkeit. Im Plane der göttlichen Weltregierung ist dafür gesorgt, daß keine Untätigkeit und Faulheit eintritt. Da ist der Bogen immer gespannt und die Uhr immer aufgezogen. Die Spannung von Gut und Böse wirkt wie das Seil am Bogen und wie Gewicht oder Feder an der Uhr. Man hat daraus gefolgert, daß Gott auch das Böse geschaffen habe, da es doch notwendig sei. Armes menschliches Denken und Folgern! Du wirst nie hinter dieses Geheimnis kommen. Gott hat nur dereinst dem Menschen die Möglichkeit gegeben, seinen Befehl zu befolgen oder nicht zu befolgen. Da war sogleich die Spannung zwischen Gut und Böse da, und man kann doch nicht sagen, Gott habe hierdurch das Böse geschaffen. Geschaffen hat es der Mensch mit seinem freien Willen, mit dem er das Gute ergreifen sollte. Seitdem gibt es keine sorgenfreie Ruhe mehr auf der Erde. Immer und immer wieder müssen sich die Menschen tätig für das Gute entscheiden.

Horch, da klingt wieder das geheimnisvolle Muß aus den Worten Jesu!

Jesus sprach zu seinen Jüngern: ‚Es ist unmöglich, daß keine Ärgernisse kommen — Ärgernis, das heißt nicht etwa bloß Verärgerung, sondern Argheit und Verführung —, also: Ärgernisse müssen kommen, aber wehe denen, durch die sie kommen. Die Möglichkeit zum Bösen muß da sein, aber wehe denen, die das Böse aus dem Nichts der Möglichkeit hervorbringen und im einzelnen Falle zur Wirklichkeit machen! Es wäre einem solchen nützer, wenn ihm ein Mühlstein an den Hals gehängt und er in das Meer versenkt würde, als daß er einen von diesen Kleinen arg und böse mache.‘

‚Von diesen Kleinen‘, von den Menschen, die eben aus Gott geboren sind und im Arm des Vaters leben! Von den Menschen, die in ihrer ganzen Kindlichkeit und Harmlosigkeit das Gute ergreifen. Wahrhaftig, wie eine Henne ihre Küchlein, so schützt Jesus diese Kleinen.

Jesus spricht weiter: ‚Habet acht auf euch selbst.‘ Da denken die meisten, sie sollen sich in acht nehmen vor den Verführern. Das ist sicher richtig, aber Jesus meint wohl: „Habet acht, daß ihr nicht selber Ärgernis gebet!‘ Denn er fährt fort: ‚Wenn dein Bruder etwas gegen dich sündigt, so verweise es ihm, und wenn es ihn reut, so vergib ihm. Und wenn er siebenmal des Tages wider dich sündigt und siebenmal des Tages wieder zu dir kommt und spricht: Es reut mich!, so vergib ihm.‘

Das ist nämlich das größte Ärgernis, wenn sich die Menschen gar nicht oder höchstens zwei oder drei Mal verzeihen wollen. Und dieses Ärgernis geben wir leider fast alle. Das ist eine Schande in der Kirche Christi. Wir reden uns heraus und sagen, durch öfteres Verzeihen würden wir nur die Schwäche und Sünde bestärken. O Freund, das muß Jesus besser wissen!

Oder wir betrachten sogar den armen Sünder als Ärgernisgeber und uns als die Reinen und Geärgerten. Heuchelei! Die verweigerte Verzeihung ist ja tausendmal schlimmer als die schwerste Sünde, die bereut wird, und unsere Charakterstärke ist die schlimmste Schwäche. Nicht du, sondern dein Mitmensch, der zum siebenten Male gesündigt hat und wieder bereut, gehört zu den Kleinen, die Christus beschützt. Dir wünscht er den Mühlstein an den Hals, wenn du dem ganz Kleingewordenen das Ärgernis des Nichtverzeihens gibst.

Das ist die Aktivität Christi, daß man immer wieder die große Tat vollbringt, dem sündigen Mitmenschen zu verzeihen.

Die Apostel machten ganz große Augen. Sie erkannten, daß ihr ganzes Wesen anders werden müßte, und baten: „Herr, mehre uns den Glauben!" Denn nur mit einem großen Glauben kann man dies fertig bringen, dem sündigen Mitmenschen sieben Male oder gar, wie Jesus an anderer Stelle sagt, siebenmal siebzig Male zu vergeben.

„Herr, mehre unseren Glauben!'

Der Herr sprach: ‚Wenn ihr einen Glauben wie ein Senfkorn habt, so werdet ihr zu diesem Maulbeerbaume sagen: Entwurzele dich und verpflanze dich in das Meer! Und er wird gehorchen.'

O seht doch, welch ungeheure Tatkraft dem Glauben innewohnt, auch wenn er noch so klein ist, daß er mit dem Senfkorn verglichen werden kann!

Und doch kann Jesus das große Getue mit Tatkraft und Aktivität nicht leiden. Er sah es schon emporblitzen aus den Augen seiner Zuhörer und gab ihnen gleich etwas darauf. Niemand soll denken, daß er gleich etwas Großes getan habe und daß ihm der Herrgott gleich eine Anerkennung schulde. ‚Weiter dienen!' so müsse es heißen.

‚Wer von euch,' sagte Jesus, ‚der einen Knecht hat als Ackerer oder Hirten, wird zu ihm, wenn er vom Felde zurückkommt, sagen: Gehe sogleich her und setze dich zu Tische? Wird er nicht vielmehr zu ihm sagen: Richte jetzt mein Abendessen zu, zieh' dich ordentlich an und warte mir auf, bis ich gegessen und getrunken habe; dann kannst auch du essen und trinken? Weiß er wohl diesem Knechte besonderen Dank, daß er getan, was er ihm befohlen hatte? Ich meine nicht. Also auch ihr, wenn ihr alles getan habt, was euch geboten worden ist, so sprechet: Wir sind unnütze Knechte; wir haben nur getan, was wir schuldig waren zu tun.'

So ganz sollen wir in Gott aufgehen, daß wir nicht einmal denken, selber etwas getan zu haben. Ihm bleibt es vorbehalten, ob und wann er uns etwas tun läßt. Er bestimmt den Lohn und kann einen, der erst in letzter Stunde die Arbeit begonnen, ebenso reichlich entlohnen wie den, der das ganze Leben lang in seinem Dienste tätig war.

Das gehört auch zu dem ‚einen Notwendigen'. Man könnte meinen, daß durch diese Lehre der Mensch um seine ganze persönliche Würde gebracht werde. Kein Arbeiter ließe sich eine solche Behandlung gefallen. Ach ja! Von einem menschlichen Herrn würde ich sie mir auch nicht gefallen lassen.

Gott gegenüber aber fühle ich mich nur angeregt, noch tiefer über mein Verhältnis zu ihm nachzudenken. Ich weiß, daß ich ohne Gott überhaupt nichts zu eigen habe. Sowohl meiner Ruhe wie meiner Arbeit Grund und Tiefe ist Gottes Ruhe und Gottes Arbeit. Jede Bewegung, die ich tue, ist von Gott getan. Ich habe also wirklich gar keinen Anspruch Gott gegenüber, aber ich habe das Allerschönste und Ehrenvollste, nämlich daß ich ganz mit Gott verbunden bin in Ruhe und Arbeit, und am Ende der Arbeit ist der Herr mein mit all seiner Herrschaft und seinem Glück. Spricht er doch zu mir: ‚Ich selbst will dein Lohn sein übergroß.'

Noch am selben Abend, als Jesus die Kinder gesegnet hatte, gleich nach dem Worte: ‚Ihrer ist das Himmelreich,' trat ein junger Mann zu Jesus und sprach zu ihm: ‚Guter Meister, was soll ich Gutes tun, um das ewige Leben zu erlangen?'

Wären die Apostel nicht schon vorher von Jesus wegen ihrer Ungeduld gegen die Leute getadelt worden, so hätte sich Petrus sicher vor den jungen Menschen hingestellt, hätte ihn angefahren und gesagt: ‚Aber mein Herr, Sie haben doch eben gehört, was Sie tun müssen! Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder, so könnet ihr nicht in das Himmelreich eingehen! Muß man denn alles zweimal sagen!'

Der Meister sah dem jungen Manne in die Augen und sprach: ‚Du fragst mich nach dem Guten, das du tun sollst. Du kannst überhaupt nichts Gutes tun, denn einer ist gut, Gott. Was du kannst, ist, daß du die Gebote Gottes hältst.'

Was ist dies für ein Geheimnis! Gut ist nur Gott. Nur durch ihn können wir uns dem Wunderreich des Guten nähern. Wir selbst haben keinen eigenen Anteil daran. Wir können die Gebote Gottes halten, können sogar vollkommen sein, indem wir alles verkaufen, was wir haben, und das Kaufgeld den Armen geben. Aber gut sein, das können wir nicht.

‚Guter Meister, was muß ich tun?' fragte der Jüngling. Es war einer von denen, die immer ans Tun denken und noch mehr davon reden. Hätte Jesus geantwortet: Du mußt ein Spital gründen, du mußt eine katholische Zeitung halten und darin inserieren, du mußt dich im christlichen Vereinswesen betätigen, heidi! Der Jüngling wäre halb in den Himmel geflogen.

Aber o Schreck! Jesus sagte ihm nur, was er nicht tun sollte: ‚Du sollst nicht töten; du sollst nicht ehebrechen; du sollst nicht stehlen; du sollst nicht falsches Zeugnis geben.'

Dann kamen zwei Punkte, die freilich nicht vom Nichttun handeln, aber auch nicht geeignet sind, die Sehnsucht nach bedeutenden Taten zu befriedigen: ‚Ehre deinen Vater und deine Mutter und liebe deinen Nächsten wie dich selbst.'

Der junge Mann war enttäuscht. ‚Dies alles,' sagte er, ‚habe ich von meiner Jugend an beobachtet. Was fehlt mir noch?' Jesus antwortete ihm — wenigstens wie ich innerlich gehört habe —: ‚Dir fehlt nichts, du hast vielmehr zu viel. Du sollst nichts tun, sondern wegtun! Willst du vollkommen

sein, so verkaufe, was du hast, und gib es den Armen, und du wirst einen Schatz im Himmel haben; und komme und folge mir nach!'

Als aber der Jüngling dieses Wort gehört hatte, ging er traurig davon; er hatte nämlich viele Besitzungen. Viele Aszeten fragen und forschen, ob dieser junge Mann wohl in den Himmel gekommen sein mag, und sie neigen zu der Ansicht, daß er wohl sein ewiges Heil verfehlt habe. Ich glaube indessen, daß ihn die Gnade Gottes doch noch einmal eingefangen haben wird.

Jesus sah dem forteilenden Jüngling nach und sprach zu den Aposteln: ‚Wahrlich, ich sage euch, ein Reicher wird schwer in das Himmelreich eingehen. Es ist leichter, daß ein Schiffseil durch ein Nadelöhr hindurchgehe als ein Reicher durch die Himmelstür.'

Als die Jünger dies hörten, verwunderten sie sich sehr und sprachen: ‚Wer also kann selig werden?' Jesus aber blickte sie an und sprach zu ihnen: ‚Bei Menschen ist dies unmöglich, bei Gott aber ist alles möglich.'

Darum bin ich auf die strengen Theologen sehr böse, die den reichen Jüngling in die Hölle wandern sehen. Bei Gott ist alles möglich, sogar daß sie selber noch in den Himmel kommen, um wieviel mehr erst der junge Mann, der doch im ganzen ein braver Kerl gewesen sein muß.

Die Jünger waren mit der Antwort Jesu nicht recht zufrieden. Sie hatten erwartet, daß Jesus nun sie selig preisen werde, weil sie zufällig nicht gerade reich waren.

Jetzt stellte sich Petrus, als ob er ungeheuer reich gewesen wäre und als ob er aus heroischer Liebe all den großen Reichtum verlassen hätte. Es war wohl nur ein armseliges Fischerhäuslein und ein Kahn und einige Netze, die aber schon beständig ausbesserungsbedürftig waren! Er warf sich in die Brust und sprach: ‚Sieh' uns an! Wir haben alles verlassen und sind dir gefolgt. Was also wird unser sein?'

Diese natürliche Protzigkeit auf dem Gebiete des geistlichen Lebens gefiel dem Meister gar zu wohl. Er hätte sagen können: ‚Petrus, Petrus! Gar zu viel hast du nicht verlassen und bist ja auch schon einmal zurückgekehrt!' Aber nein, Jesus sprach: ‚Wahrlich, ich sage euch: Ihr, die mir nachgefolgt seid, werdet bei der Wiedergeburt der Welt, wenn der Menschensohn auf dem Throne seiner Herrlichkeit sitzen wird, auch auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten. Und jeder, der sein Haus oder Brüder oder Schwestern oder Vater oder Mutter oder Weib oder Kinder verläßt um meines Namens willen, wird Hundertfältiges empfangen und ewiges Leben besitzen. Viele aber, die zuerst kommen, werden zuletzt empfangen und die zuletzt kommen, werden zuerst empfangen.'

Wenn man sich mit Jesus einläßt, wie ich an dem einsamen Ferientage in Neusorge, wird man nicht fertig. Denn immer, wenn er eine Tür geöffnet hat, läßt er im Hintergrunde eine zweite sehen, die noch verschlossen ist; immer bringt er am Schluß ein neues Geheimnis. Was ist das mit dem Ersten und Letzten? Ist es nicht im Grunde gleich, ob man als erster oder

letzter den ewigen Lohn empfängt? Hauptsache, man kommt überhaupt nicht um den Lohn!

Der Heiland sah, wie Petrus schon in Gedanken in den Himmel stolzierte und, da er gleich von Anfang in den Dienst Jesu getreten war, einen entsprechend hohen Lohn zu bekommen hoffte. Das war wieder gar nicht kindlich von diesem Petrus. Auch dachte er sich wohl, daß die zwölf Throne die einzigen sein würden außer dem Throne Gottes. Das andere Heiligenvolk müsse vielmehr auf Stühlchen sitzen oder sonstwo herum. Da sah Jesus mit demselben Blicke, wie der himmlische Vater gerade dem letzten Vagabunden, der in allerletzter Stunde erst an den Himmel gedacht, einen so ganz schönen, großen Thron anbot — es mag wohl der arme Schächer am Kreuz gewesen sein —, während Petrus noch lange warten mußte, wohl bis zum Jahre 67, wenn mein Herr Kollege recht hat mit seiner Datierung.

Um dieses letzten Vagabunden willen erzählte Jesu noch folgende Geschichte:

Das Himmelreich ist gleich einem Hausvater, der am frühen Morgen ausging, um Arbeiter in seinen Weinberg zu mieten. Nachdem er nun mit den Arbeitern um einen Denar für den Tag handelseins geworden war, schickte er sie in seinen Weinberg. Gegen 9 Uhr vormittags ging er wieder aus und sah andere auf dem Markte müßig stehen und sprach zu ihnen: ‚Gehet auch ihr in meinen Weinberg, und was recht ist, werde ich euch auch geben.‘ — Es ist zu beachten, daß diese Arbeiter nicht erst um den Lohn zu handeln begannen. Sie hatten gar nicht mehr gehofft, an diesem Tage noch etwas zu verdienen. Sie gingen in den Weinberg, und ich glaube, daß sie von dem ‚einen Notwendigen‘ mehr wußten als die ersten Arbeiter. Auch um 12 Uhr Mittag und um 3 Uhr ging der Weinbergbesitzer aus und holte sich die Arbeitslosen, die er traf. Als er aber um 6 Uhr noch einige stehen sah, sprach er: ‚Warum stehet ihr hier den ganzen Tag müßig?‘

‚Weil uns niemand gemietet hat.‘

‚Gehet auch ihr in meinen Weinberg!‘ sprach der Besitzer, sagte aber überhaupt nichts vom Lohne.

Als es nun Abend geworden war, beauftragte der Herr seinen Verwalter, den Leuten allen den vollen Tagelohn zu zahlen. Mit den letzten solle er anfangen.

Die ersten machten große Augen, als die letzten einen ganzen Denar bekamen, und berechneten schon, wieviel mehr sie da bekommen müßten. Als sie aber auch nur einen Denar erhielten, genau nach dem Kontrakte, da murrten sie und sprachen: ‚Diese letzten haben eine einzige Stunde gearbeitet und du stellst sie uns gleich, die wir des ganzen Tages Last und Hitze getragen haben!‘

Der Herr aber entgegnete: ‚Freund, ich tue dir nicht unrecht. Sind wir nicht um einen Denar handelseins geworden? Nimm, was dein ist und gehe! Ich will aber auch dem letzten soviel geben wie dir. Ist mir nicht erlaubt zu tun, was ich will? Oder bist du böse, weil ich gut bin?‘

‚So werden', schloß Jesus, ‚die Ersten die Letzten und die Letzten die Ersten sein!'

O, Gottes Güte wird einmal so groß sein, daß die Menschen, die sich ihren Lohn schon ausgerechnet haben, staunen werden. Was wird Petrus sagen, wenn ich armseliger Schreiber einmal gerade so viel bekommen werde wie er, obwohl er doch die neronische Christenverfolgung durchgemacht hat! Ich selber will mich aber jetzt schon darauf einrichten, daß mein lieber Freund, der immer noch nicht die einladende Stimme Gottes gehört hat, dereinst ebensogut fahren wird wie ich, obwohl ich mich jetzt schon gut dreißig Jahre mit der Nachfolge Jesu recht und schlecht plage. Denn das ist das ‚eine Notwendige', daß man dahinter kommt, wie gut Gott letzten Endes sein wird.

Gegen Abend wandte sich Jesus plötzlich zu mir und sprach: ‚Du bist ein rechter Gymnasiast und betrachtest mich wie einen Gymnasialprofessor, der dir etwas beibringen will. Du hast immerfort die Vorstellung, als solltest du meine Lehre vom Vater hören. Ich will dir aber nur meine Lehre von dir sagen, nein, nicht meine Lehre. Umschaffen will ich dich. Etwas anderes will ich aus dir machen als bloß einen gelehrigen Schüler. Deine Person und dein Wesen, nicht deine Einsicht will ich gestalten. Ach, die Menschen nennen mich den Lehrer von Nazareth. Wenn sie doch erkennen möchten, daß ich der Schöpfer von Nazareth bin!'

‚Sage mir Genaueres über die Art deiner Arbeit!' bat ich.

‚Ich bin das Wort, das da sprach: Es werde! Ich liebe das Werden, und das Werden, das ich liebe, soll kein Ende haben bis hinauf zu Gott. Ich bin wie ein Töpfer. Wohin wendet der Töpfer sein Auge und sein Herz? Nicht zum fertigen, stolzen Werke, das läßt er stehen oder verkauft es. Auge, Herz und Hand wendet er dem armseligen Lehm zu oder dem unfertigen Werke. Siehe, so auch ich. Die Gerechten, die da nicht noch werden und suchen wollen, lasse ich stehen. Sie sind schon hart gebrannt und wollen nicht mehr anders werden. Und sie sollten doch werden bis hinauf zu Gott. Seid vollkommen wie euer Vater im Himmel. Aus den Gerechten kann ich nichts mehr machen, bis sie selber wieder klein und demütig werden. Aber die Kinder, siehe, und die Sünder! Wie weicher Ton sind sie in meinen Händen. Ich will euch Menschen nicht belehren. Die Lehre tut ihr in irgendeine Lade eures Herzens oder eures Hirns und bleibt dabei, was ihr waret. Leben will ich in euch erwecken, daß ihr ganz neu wachset; göttliches Leben, auf daß ihr des Vaters Kinder werdet. Siehe die Martha! Bei all ihrer Frömmigkeit und Liebe ist sie ein ganz irdisches Weib. Und doch soll sie die Tochter des ewigen Vaters werden. Sie hat schon den Keim des Lebens. Darum schalt ich sie, daß sie nicht darauf achtete. Siehe die Maria! Ihr gab der Vater, daß sie eine Stunde lang alles vergesse, sogar, daß sie dem Fremdling ein Mahl bereiten müsse. Und in dieser Stunde war sie ganz hingegeben an den Vater, von dem ich zu ihr redete. In dieser Stunde war sie die Tochter Gottes und lebte nur aus ihm und atmete nur in ihm. Siehe die Kranken und Armen und Zerbrochenen und Sünder! Da ist keine feste

Form, da kann ich bilden, da wächst das göttliche Leben empor. Ich bin wie ein Landmann, der sich um und um sieht. Sieht er ein Keimlein, da bleibt er stehen. Sieht er keines, so sucht er danach. Und ist ein Keimlein umgetreten, so richtet er es auf und hofft, daß es weiter wachse. Du mußt einmal bedenken, wie es im Sünder ist. Du hast gelernt, die Sünde sei eine unendliche Beleidigung Gottes. Das ist richtig. Aber wenn du den Vater verstehst, wirst du einsehen, daß in ihm kein Leid, sondern nur unendliche Liebe sein kann. In dieser Liebe neigt er sich über den Sünder, und da geschieht, was ihr Menschen den Zorn Gottes nennet und was doch nur seine Liebe ist. Die Sünde wird eine Dienerin Gottes; sie macht den Menschen klein, zerbricht ihn und zermürbt ihn, bis er gar nichts mehr ist. Und da kann Gottes schöpferische Hand wieder neues Leben schaffen.'

Was war dies? Mein kleines, einsames Stüblein bevölkerte sich. Aus allen Ecken und Enden kamen Menschen, Zöllner und Sünder, und horchten auf das Wort Jesu. Alles Pharisäische und Eingebildete hatte ich aus meinem Herzen vertrieben; da waren wirkliche Pharisäer und Schriftgelehrte daraus geworden, die jetzt murrten und sprachen: ‚Er nimmt sich der Sünder an und ißt mit ihnen.' Mein Vater hatte einen Brief aus Breslau bekommen, in dem es hieß: ‚Ihr Herr Sohn treibt sich bei schlechten Menschen auf der Laurentiusgasse herum und hat überhaupt keinen anständigen Verkehr. Ich erlaube mir, Sie darauf aufmerksam zu machen und würde sonst gezwungen sein, es im Kloster und auf dem Gymnasium anzuzeigen.' Mein Vater wußte schon alles von der Laurentiusgasse und sagte mir nur: ‚Du wirst etwas aufpassen müssen, daß du keinen Schaden nimmst. Solche Mädchen könnten dir doch einmal schaden! Aber — wer seine Seele retten will, wird sie verlieren, und wer sie für andere hingibt, wird sie retten.'

Ja, so ähnlich hat Jesus einmal gesprochen. Jetzt war die Absenderin des Briefes mitten unter den Pharisäern, zu denen Jesus sagte: ‚Wer von euch, der hundert Schafe hat und eines davon verliert, läßt nicht die neunundneunzig auf der Weide und geht dem verlorenen nach, bis er es findet? Und hat er es gefunden, so legt er es voll Freude auf seine Schultern. Und wenn er nach Hause kommt, so ruft er seine Freunde und Nachbarn zusammen und spricht zu ihnen: Freuet euch mit mir, denn ich habe mein Schaf gefunden, welches verloren war. Ich sage euch: Ebenso wird auch im Himmel Freude sein über einen Sünder, der Buße tut, mehr als über neunundneunzig Gerechte, die der Buße nicht bedürfen.' ‚Im Himmel,' sagte Jesus, und er meinte damit eigentlich die christliche Gemeinde oder zum Beispiel ein Kloster. Deshalb sprach ich zu ihm: ‚Ach, Jesus, so ist es doch nicht geworden. Wenn jetzt ein Sünder Buße tut, so heißt es gleich: Wer weiß, ob er aushalten wird! Und wenn man ihm auch mit einigen Wenn und Aber verzeiht, so bleibt ihm doch sein Leben lang etwas anhängen und man weist mit dem Finger auf ihn und sagt: Er ist ja jetzt ein ganz anständiger Kerl geworden, aber er hat auch genug auf seinem Konto.'

Jesus antwortet mir: ‚Die wahre christliche Gemeinde freut sich über

die Rückkehr des Sünders und weiß, daß die Buße in meinen Augen mehr gilt als die anerzogene Gerechtigkeit.'

Zu den Pharisäern aber sagte er noch folgendes Gleichnis: ,Welches Weib, das zehn Drachmen hat, zündet nicht, wenn sie eine Drachme verliert, ein Licht an und kehrt das Haus aus und sucht sorgfältig, bis sie die Drachme findet? Und wenn sie die Drachme gefunden hat, ruft sie ihre Freundinnen und Nachbarinnen zusammen und spricht: Freuet euch mit mir, denn ich habe die Drachme gefunden, die ich verloren hatte. Ebenso wird Freude bei den Engeln Gottes sein über einen einzigen Sünder, der Buße tut.'

Das ist wahr. Man kann manchmal beobachten, wie ein Geistlicher aus dem Beichtstuhl kommt mit einem ganz verklärten Gesichte. Man sieht es ihm an, wie er zu sich spricht: ,Na, heute ist mir ein richtiger Hecht ins Netz gegangen. Fünfzehn Jahre lang schon nicht zur Osterbeicht gewesen! O die Gnade Gottes!' Und diese rauhen Worte sind doch nur die Baßbegleitung zu dem ganz stillen, innigen Magnifikat in der priesterlichen Seele.

Und dann erzählte Jesus noch die Geschichte von dem verlorenen Sohne, der zu seinem Vater heimkehrt und spricht: ,Vater, ich habe mich versündigt gegen den Himmel und dich; ich bin nicht mehr wert, dein Sohn zu heißen,' und der Vater nahm ihn auf und bereitete ein Freudenmahl, und der daheimgebliebene Sohn murrte.

So war mancher einsame Tag meiner Ferien in Neusorge. Denke niemand, daß ich wie St. Hieronymus im Gehäus grübelnd saß. Nein, da ging es türein und türaus. Überall im Hause und in der Wirtschaft gab es etwas zu tun. Oder es kamen Nachbarsleute, und ich setzte mich ein Weilchen zu ihnen; oder ich ging hinüber in Schneiderbauers Busch. Das Leben Jesu kann man von jedem Orte aus miterleben. Auch wenn man steht, wandert man mit, und wenn man sägt und hobelt, daß die Späne nur so fliegen, sitzt man ganz still zu Füßen Jesu oder ruht an seiner Seite und hört und hört. Und drinnen im Innersten bildet sich etwas und wächst etwas. Die alte Schwester Scholastika drinnen im Krankenhaus sagte mir einmal: ,Dein Großvater sah manchmal wie der himmlische Vater aus.'

Jesus sprach einmal davon, daß er und der Vater beim Menschen zu Gaste kommen und Wohnung in ihm nehmen. Denkt ja nicht, daß sie da etwa bloß in einer Herzkammer logieren. So bescheiden sind die himmlischen Gäste nicht. Das ganze Wesen erfüllen sie, überall leuchtet ihr Wesen durch. Es wird eine wahre Einheit zwischen Mensch und Gott, mögen auch die Philosophen noch so viele Unterschiede finden, — das sind alles nur Termini, die praktisch nichts zu sagen haben. Es gibt einen Zustand, in dem der Menschensohn sagen kann: ,Ich und der Vater sind eins.'

O da ist manches Geheimnis, für das man kein Wort mehr finden kann!

(Fortsetzung folgt.)

# Bismarck als Briefschreiber
## Von Karl Linzen

Nur selten decken die landläufigen Vorstellungen von einer großen historischen Persönlichkeit sich mit dem ganzen Komplex ihres Wesens. So mag es eigen berühren, ja überraschen, wie in Bismarcks Äußerungen immer wieder eine Sehnsucht anklingt, eine Art von grollender Sehnsucht, deren unerfüllte Träume einsiedlerischen Behagens und der Altväteridylle recht eigentlich einen Gegensatz bilden zu der so leidenschaftlich und heftig erfaßten Lebensaufgabe.

Kein Zweifel: in diesem Sachwalter der Völkerschicksale, dem unermüdlichen, Nächte durchgrübelnden Träger des großen politischen Geschäfts war von Haus aus ein tiefer Hang nach Beschaulichkeit, nach dem sorglosen Treiben des begüterten Landedelmanns, der, aus der Pfeife rauchend, seine Weizenbreiten durchstreift und procul negotiis den Nacken nur beugt unter dem Türgebälk seines Herrensitzes. Bismarck, den ‚Länderräuber‘, hat in vielen Stunden seines Lebens nach nichts so herzlich verlangt wie nach ein wenig Ruhe, nach unverantwortlicher Privatexistenz, ja nach weltferner Abgeschiedenheit irgendwo in Saatengrün und heimlich brausendem Waldgrund. Dieser großartige Logiker, der jederzeit eine imponierende Sachlichkeit vertrat, dem aber die politischen Rechenkünste oft genug ‚Ekel und Ängste‘ weckten, war dem zarteren Wellenschlag des Geistes, den betrachtenden oder bloß spielenden Gedankengängen, der die Dinge plastisch nachformenden Anschauungsweise hold wie ein Kind. Oder wie ein Künstler. Wer zum Beispiel in Bismarcks Briefen nachliest, wie unglaublich graziös, voll Galanterie, ja wie voll Sinn für zarteste Aufmerksamkeiten diese ‚fameuse canaille‘ war, der vergißt für einen Augenblick die dröhnenden Kürassierstiefel. Zwei Seelen wohnten auch in des Kanzlers Brust. Neben der heroischen, der ‚eisernen‘, deren Fittichschlag die Welt verspürt hat, wohnte die ‚andere‘ Seele, die ein Verlangen trug nach ‚Bilderbüchern‘; der es eine Freude und ein Bedürfnis war, die Fülle der Erscheinungen zu belauschen und jeweils dafür den gefällig bindenden Ausdruck, die schlagende, das Ding erschöpfende Wortform zu prägen. Dicht neben der Seele des Tatmenschen wohnte die lässige, die beobachtende, die wägende, wählende, in allen Stimmungsfarben opalisierende Künstlerseele.

* * *

Wie Goethe hat Bismarck vom Vater das leibliche Erbteil: ‚die Statur‘. Der biedere Landjunker Ferdinand von Bismarck auf Schönhausen, der am 1. April 1815, diesem durch Napoleons Manifest gegen die Verbündeten historisch bedeutungsvollen Tage, den Bekannten und Verwandten die Geburt seines vierten Sohnes Otto anzeigt, ist ein wackerer Saatenbeschauer, Pferdezüchter, Reiter und Jägersmann. Er versteht einen Enten- oder Fasanenbraten und die unterschiedlichen Sorten von schwerem Burgunder zu beurteilen, auch kennt er sich nebenher hinlänglich in den zu Pommern

und in der Elbmarsch landläufigen humoristischen Anekdoten aus. Seine Frau, die geborene Mencken, nunmehrige Herrin auf Schönhausen, Jarchelin, Külz, Kniephof, ist von wesentlich anderm Schlage. Bürgerlich von Herkunft, oft leidend und kränklich, ein wenig herb und scharf im Urteil, von einer innern Unrast fiebernd, ehrgeizig, ‚literarisch‘, der typische Sproß eines zwischen Schreibtisch und Bücherspind schon einigermaßen verbrauchten Gelehrten- und Beamtengeschlechtes. ‚Sie hielt viel von Swedenborg, der Seherin von Prevorst und Mesmer'schen Theorien, Schubert, Justinus Kerner. Eine Schwärmerei, die in seltsamem Widerspruch zu ihrer sonstigen Verstandesklarheit stand,‘ so schreibt der zweiunddreißigjährige Otto von Bismarck an seine Braut. Nicht ‚die Frohnatur‘, aber ‚die Lust zu fabulieren‘, womit ganz allgemein die zarte, schillernde, ‚schöngeistige‘ Seite seines Wesens bezeichnet sei, hat der Staatsmann von der Mutter. Ganz bismarckisch, ganz im Geiste der Vettern und Ohme vom Brandenburgischen Kürassierregiment, vom Regiment der Göcking-Husaren und vom Schillschen Korps ist Ottos Derbheit und Junkerlaune, sein gelassener Humor, sein Tatendrang, sein breites Herrengefühl, sein stahlgeschientes Heldentum; ganz menckisch ist der Sarkasmus, die Verstandesschärfe, der zeitweilige Hang zu Stimmung und Mystik, die Fähigkeit zur Wortprägung, das Vergnügen am geschliffenen, scharf treffenden Ausdruck, das künstlerhaft reizbare, gar zu leicht erschütterte Nervensystem, das seinen Träger mit tausend Alltagsnücken und Verdüsterungen plagt und ihm in mehr als einer Schicksalsstunde den Dienst aufzukündigen droht. Dieser Riesenkörper, der gewaltig zu frühstücken versteht und die Humpen schäumenden Bieres nicht fürchtet, der die nächtlichen Schlittenfahrten im vereisten Rußland und die Strapazen einer Bärenhatz mit Lust überwindet, er erbebt unausgesetzt von innen heraus unter den elektrischen Schlägen jener unendlich feinen, reizbaren und bösartigen Schlangen des Nervengeästes, die ihm die Mutter Mencken als fatales Geschenk fürs Leben mitgegeben hat. Dann konnten sie kommen: die Magenkrämpfe, die Gesichts- und Fußschmerzen, die berühmten Weinanfälle, bei denen ihn ‚der Bock stieß‘ — ich nenne Nikolsburg —, die Qual der Schlaflosigkeit vor den Verhandlungen mit den ‚Rhetoren‘ Thiers und Favre zu Versailles, das Gefühl von ‚gallertartigem‘ Zustand des Gehirns, das der Fürst vor den Sitzungen des Berliner Kongresses, dem er präsidierte, jeweils erst durch zwei bis drei Biergläser allerstärksten Portweins beseitigte. Es war im Oktober 1862, daß Napoleon sich zu Prosper Mérimée über Bismarck äußerte: ‚Ce n'est pas un homme sérieux —‘ — ‚Kein Mensch, den man ernst nehmen kann — ein Narr —.‘

Fürwahr, ein seltsam reiches, aus kostbaren Werten, auch aus Widersprüchen zusammengesetztes Erbgut, das der Kanzler im Blute trägt.

* * *

Wer auf die Suche geht nach Bismarcks ‚Künstlerseele‘, der entdeckt sie leicht in seinen gelegentlichen Äußerungen, den Tischgesprächen, den

politischen Reden, den Geschäftsberichten, den Briefen. Bismarck war ein Briefschreiber par excellence. Voll Urwüchsigkeit und Frische, voll Farbe und Plastik, voll blitzender Einfälle. Daß er sich des Rezeptes zum Briefschreiben bewußt ist, beweisen die Zeilen, die er 1845 aus Kniephof an die Schwester richtet: „. . . Wenn man in einem wohlunterhaltenen und für beide Teile stets behaglichen Briefwechsel bleiben will, so darf man sich nicht auf den Fuß setzen, jedesmal eine Art von geistigem Sonntagsrock zum Briefschreiben anzuziehn, ich meine, daß man sich nicht geniert, einander gewöhnliche, unbedeutende Sachen, alltägliche Briefe zu schreiben. . . .' Es ist nur natürlich, daß man den eigentlichen Briefschreiber weniger in den wohldurchdachten offiziellen Episteln irgendwelcher Art als vielmehr in den schriftlichen Äußerungen des Augenblicks an Familienangehörige suchen muß, an die Schwester, an Bruder und Schwager, allenfalls noch an einen nahen Freund. Denn hier und hier allein gibt sich die Plauderkunst ganz ohne Hemmung, frei von dem Schnürleib des höfischen, zeremoniellen oder gar geschäftlichen Stils. ‚Ein Brief soll keine Abhandlung, sondern der Aus- und Abdruck einer Stimmung sein,' sagt Fontane einmal. Übrigens nicht ohne Reiz zu bemerken, daß sowohl Lessing als auch Goethe den Schwestern in ähnlicher Weise ein Privatissimum über Briefstiel gehalten haben wie der künftige Kanzler.

* * *

Im März 1836 nimmt der junge Auskultator Otto von Bismarck bei seiner vorgesetzten Behörde Urlaub, um sich in der ländlichen Stille von Schönhausen auf das Referendarexamen vorzubereiten. Er ist nicht mehr der ‚Kindskopf' aus den Göttinger Tagen, der sich in seltsam lächerlichen Kostümen gefällt und zum Ärger einer hohen Universitätspolizei leere Bouteillen aus dem Fenster wirft. Und auch der Paukname ‚Achilleus der Unverwundbare' will nicht mehr recht passen. Der Herr Auskultator hat Lord Byron gelesen und ist weltschmerzlich angehaucht. Er hat mit Keyserling und Motley, dem amerikanischen Freund, in der gemeinsamen Berliner Behausung Englisch getrieben und ‚viel über ernste Dinge, besonders über Religion', philosophiert. Ja, er ist ‚skeptisch bis zum Extrem'; dabei von zunehmender Schwermut erfüllt über die vermeintliche Zwecklosigkeit des Daseins. Die Verderbnis der Gesellschaft und das eintönig schnarrende ‚staatliche Räderwerk' hat er beim Berliner Stadtgericht zur Genüge kennen gelernt. Unwiderstehlich zieht es ihn — wie zu einem heimlich Wahlverwandten — manchmal zu Shakespeare hin. Und nun sitzt er auf Schönhausen und wühlt fast gierig in den reichgefüllten alten Bücherspinden, als müßte ihm hier kommen, was wohltut und Ruhe bringt. Ein weltumfassender faustischer Drang ist in ihm. ‚Das allgemeine Wissen', sagte er viel später einmal, ‚habe ich alles davon her, daß ich in der Zeit, da ich noch nichts zu tun hatte, auf meinem Gute eine Bibliothek alles Könnens und Wissens vorfand und sie buchstäblich verschlang.' Zuweilen aber greift er in diesen Tagen der Schönhausener Einsamkeit nach Feder und Tinte

und wirft einen Brief aufs Papier voll Burschikosität und sarkastischer Laune, deren buntes Spiel die aufgeriebenen Stellen der eigenen Seele, die innere Zerrissenheit verdecken will. So schreibt er an den Korpsbruder Scharlach: „. . . Der Teufel reitet eine alte Tante von hoher Rasse, daß sie wünscht, ich soll sie als Reisemarschall nach Böhmen (Karlsbad) begleiten und dort bei einem Verwandten abliefern. Der Umweg ist weit, aber eine alte Tante ist dasjenige Tier auf der Welt, vor welchem ich, nächst einer hübschen Cousine, die größte Ehrfurcht habe. . . . Du würdest über mich lachen, wenn Du jetzt bei mir wärest. Seit vollen 4 Wochen sitze ich hier in einem alten verwünschten Schlosse, mit Spitzbogen und 4 Fuß dicken Mauern, einigen 30 Zimmern, wovon 2 meublirt, prächtigen Damasttapeten, deren Farbe an wenigen Fetzen noch zu erkennen ist, Ratten in Masse, Camine, in denen der Wind heult, kurz, in „meiner Väter altem Schloß". . . .'

So haust er in dieser verfallenen Umgebung ganz allein und wird ‚gefüttert und gepflegt' von einer ‚vertrockneten' Mamsell, die vor grauen Zeiten schon seines Vaters Wärterin und Spielgefährtin gewesen ist. Pandekten und Preußisches Landrecht werden gewälzt, dazwischen aber ist es reizvoll, auf den Gesang der Nachtigallen zu lauschen, die irgendwo in dem Taxus des französisch zugestutzten alten Gartens kauern. Oder der junkerliche Bücherwurm läßt sich, die Scheibenpistole noch in der Hand, auf Stunden fangen von Voltaire und von Spinozas ‚Ethicum', die er ‚in der hiesigen an Schweinsledern ziemlich reichen Bibliothek gefunden'. Zuweilen steckt die alte Mamsell dann das Häubchen zur Tür herein und tuschelt dem jungen Herrn etwas zu. Von Feld- und Wirtschaftsdingen und von den Bauern draußen, wie sie die Köpfe zusammenstecken und sagen: ‚Use arme junge Hehr, wat mak em wull sin!?'

Vielleicht war es damals, daß der Jüngling zum erstenmal auf jene Stelle im dritten Gesang des Childe Harold von Byron stieß, von der er ein Jahrzehnt später eine Abschrift an seine Braut mitschickte: „. . . O Nacht und Sturm und Dunkel, ihr seid wunderbar ernst und doch liebenswert in eurem Ernste, wie das Licht im dunkeln Auge eines Weibes! Ferne springt von Gipfel zu Gipfel zwischen den rasselnden Klippen der lebendige Donner . . . glorreichste Nacht! Du bist nicht zum Schlummer gesendet! Laß mich Genosse sein deiner wilden und schönen Lust! — Ein Teil des Sturms und deiner! Wie der bestrahlte See funkelt, ein Phosphormeer, und die Regenflut zur Erde niedertanzt! Und jetzt ist's wieder schwarz, und jetzt dröhnt der laute Rundgesang der Hügel in den Jubel des Gebirges — als freuten sie sich über die Geburt eines jungen Erdbebens.' Ahnte der Einundzwanzigjährige, der also sein Herz mit diesem poetischen Überschwang sättigte, vielleicht schon damals etwas von der Größe seines Schicksalsberufes? Dem Bräutigam Bismarck schien ein Wesenszusammenhang zwischen solcher Byron-Stimmung und der ihm eingeborenen Natur ins Bewußtsein getreten zu sein, als er 1847 an Johanna von Puttkammer schrieb:

‚Mir ist der Gedanke ungemein nah, in solcher Nacht a sharer in the delight, a portion of tempest of night — ein Genosse der Lust, ein Teil des Nachtsturms — sein zu wollen, auf einem durchgehenden Pferde die Klippen hinab in das Brausen des Rheinfalls zu stürzen, oder ähnlich. Es liegt etwas Berauschendes in nächtlichen Gewittern.‘

Trotz aller Romantik besteht der junge Herr Auskultator das Referendarexamen und taut in der alten Bäderstadt Aachen, wo er unter den wohlwollenden Augen des Regierungspräsidenten Graf Arnim in der Verwaltung beschäftigt wird, wieder zu sprudelnder Lustigkeit auf. Die kleinstädtischen Aachener erscheinen ihm komisch. ‚Wenn ich heute Schokolade frühstücke,‘ schreibt er dem Bruder, ‚so weiß morgen die ganze Stadt, daß ich den Tee nicht mehr vertragen kann, und jeder erkundigt sich teilnehmend nach meinem Befinden.‘ Oder: ‚Arnim schickte neulich dem Schneider ein paar Hosen zurück; zwei Tage nachher fragte man mich, wie sich der Schneider befände, den Arnim die Treppe hinuntergeworfen.‘ Aber das muntere Aprilwetter dieser Laune schwindet; die Atmosphäre wird schwüler. Der Herr Regierungsreferendar kommt in Herzenswirren. ‚Meine jetzige Tischgesellschaft besteht aus siebzehn Engländern, zwei Franzosen und meiner Wenigkeit, oben am aristokratischen Ende sitzen wir, d. h. duke und duchesse of C., dessen Nichte Miß R.* (hinreißend liebenswürdig) . . .,‘ so schreibt er an den Bruder. Und nach einiger Zeit: ‚Eine Leidenschaft vergißt sich, wenn auch spät. Ich arbeite anhaltend, und dies gibt mir Ruhe, oft auch Heiterkeit.... Doch habe ich gesehen, daß ich mich in Acht nehmen muß; ich habe auch noch zu viel Romantik im Leibe.‘ Noch nicht ein Jahr freilich, und eine andere blonde Britin** erscheint ihm so sehr als ‚ein Urbild englischer Schönheit‘, daß er ihr nach Wiesbaden und Frankfurt nachreist und seinen Urlaub eigenmächtig verlängert. Der Regierungspräsident macht daraus kein crimen laesae majestatis. Er ist ein Mann, ‚der zwar die generelle Staatsperücke, aber doch keinen geistigen Zopf trug‘. Gleichwohl ist der junge Bismarck schon seit Sommer 1838 entschlossen, nicht wieder in den Staatsdienst zurückzukehren. Über die Beweggründe räsonniert er in einem Schreiben an seine Cousine, die Gräfin Bismarck-Bohlen, also: ‚Daß mir von Haus aus die Natur der Geschäfte und der dienstlichen Stellung unsrer Staatsdiener nicht zusagt, daß ich es nicht unbedingt für ein Glück halte, Beamter und selbst Minister zu sein, daß es mir ebenso respektabel und unter Umständen nützlicher zu sein scheint, Korn zu bauen als administrative Verfügungen zu schreiben, daß mein Ehrgeiz mehr danach strebt, nicht zu gehorchen, als zu befehlen; das sind facta, für die ich außer meinem Geschmack keine Ursache anzuführen weiß. . . . Der preußische Beamte gleicht dem Einzelnen im Orchester; mag er die erste Violine oder den Triangel spielen, ohne Übersicht und Einfluß auf das Ganze, muß er sein Bruchstück abspielen,

* Miß Russel.

** Miß Isabella Loraine.

wie es ihm gesagt ist, er mag es für gut oder für schlecht halten. Ich will aber Musik machen, wie ich sie für gut erkenne, oder gar keine. . . .'

* * *

Ein Park mit rauschenden Eichen, eine Gruppe von Wirtschaftsgebäuden mit elf Katen, ein sommersattes Farbengetüpfel von Kornbreiten, Gärten, Teichen, Wiesengrund und Holzbestand, insgesamt 22 000 Morgen groß — das ist die Welt, in welcher der junge Landedelmann, Patrimonialrichter und Kirchenpatron auf Kniephof schaltet. Der ‚tolle Bismarck'! Eine bald schon von allerhand ländlichem Sagenspuk umwitterte Junkergestalt. Wäre die vertrocknete Schönhausener Mamsell mit hier auf Kniephof, sie hätte — das weiß der liebe Himmel — jetzt alle Woche Anlaß, das Häubchen zur Tür hereinzustecken und dem gnädigen Herrn zuzuraunen, was das Bauernvolk sich draußen über ihn erzählt. Wie er seine Gäste des Morgens mit Pistolenschüssen aus dem Weinschlaf hole. Wie er unlängst scharf gezecht habe mit einem Husarenleutnant — so ein Ding, gemischt aus Champagner und englischem Bier, das er ‚Kriegsbowle' nenne — und wie er dann nach verbrauster Nacht mit seinem Gaste auf einem Wagen ohne Federn durch Regenmorgen und aufspritzende Kotlachen nach einem Nachbarschlosse gefahren sei und sich, ohne eine Miene zu verziehen, beschlammt wie ein Sumpfteufel, mitten hinein zwischen vierzig feierlich tafelnde Damen und Herren — in großer Toilette, in Frack und weißer Binde — gesetzt habe. Und dann ein anderes ganz unheimliches Vorkommnis. Da habe der Junker Bismarck mit Gesellen und Kumpanen in einer Schenke gesessen und habe etwas wider den König geredet. Da aber sei einer in der Schar plötzlich aufgestanden, habe den Mantel auseinandergeschlagen und den Stern auf seiner Brust gezeigt. Und es sei der König selber gewesen. Der Junker aber habe für seine aufrührerische Zunge Kerker gekriegt und dürfe sich den Bart nicht abschneiden; nur alle Jahre einmal, in der Silvesternacht, komme der Scharfrichter und rasiere ihn.

Bald war Bismarck auf Kniephof wieder endlos in Lektüre vertieft. Trotz der Abneigung gegen eine staatliche Laufbahn füllte der Beruf des Gutsherrn seine reiche Natur nicht aus. ‚Von der Täuschung über das arkadische Glück eines eingefleischten Landwirts mit doppelter Buchhaltung und chemischen Studien bin ich durch Erfahrung zurückgekommen,' so schreibt er 1847 an die Schwester Malwine, Oskar von Arnims Frau. Neun Tage später übersendet er ihr ‚mit besonderm Kuvert einige von den blonden Leberwürsten, welche vor länger als Jahresfrist Oskars Herz mit Dir zu teilen den Vorzug hatten, und will nur wünschen, daß Du zur Frühstückszeit bevorzugte Nebenbuhlerinnen in ihnen findest'.

Von ‚blonden Leberwürsten' schrieb er, aber sein Geist war unbefriedigt und rastlos. Durch die Breiten und Gründe des historischen Geschehens zog er suchende Furchen. Bismarck trieb Geschichte. Er war ein tiefernster Mensch, auf der Grenze zwischen Jüngling und Mann. Das ‚tolle

Junkertum' war eitel Selbstbetäubung. Auch die schöne Literatur gewann wieder große Macht über den Einsamen. In stillen Lesenächten, während draußen das Korn reifte, erfüllte er sein Zimmer mit Lenauschem Mondschein und mit E. T. A. Hoffmannschen Spukgestalten. Er zündete George Sands dünne Salonkerzen in der Schwüle an, schritt über Marmorstufen Platenscher Verskunst, sah im Gewitter der Heide die Schicksalsweiber, die drei Hexen, auf Macbeth warten oder stand neben dem blassen Dänenprinzen im scharfen nächtlichen Zugwind auf der Terrasse von Helsingör. Damals bereicherte und vertiefte Bismarck seine Bildung unendlich. Die Belesenheit, von der er später im Tatensturm so manchmal Zeugnis ablegte, die Shakespeare- und Schillerfestigkeit rührte aus jenen Kniephofer Tagen her. Freilich atmet ein Reisebrief, den er 1844 aus Norderney schreibt, auch viel von Heinrich Heinescher Zuspitzung und Spottlust. Er schildert darin die Table d'hote und die Tischgäste. ‚Eine Dame aus Dänemark', deren Anblick ihn ‚mit Wehmut und Heimweh füllt', erinnert ihn ‚an Pfeffer in Kniephof, wenn er sehr mager war'; der alte Graf Beust erscheint als ‚ein dicker Frosch'; ‚mein anderer Nachbar ist ein russischer Offizier, ein guter Junge, gebaut wie ein Stiefelknecht, langer schlanker Leib und kurze krumme Beine'.

Dieser Norderneyer Brief ist ebenfalls gerichtet an die schöne, vornehme Malwine oder, wie der Bruder sie auch zärtlich nennt, ‚Malinka, die geliebteste aller Mallen'. Bismarck fühlte sich zunächst recht unbehaglich, als Malwine heiratete und aus dem engern Familienkreis entschwand; er grollte leise, obwohl der ‚Entführer', der Landrat Oskar von Arnim-Kröchlendorff, sein Schulgenosse und bester Freund war. Im Wechsel aller Schicksale ist er dann durch 54 Jahre brieflicher Gemeinschaft der Schwester und dem Schwager treu verbunden geblieben.* Den Reiz der Intimität teilen diese Briefe mit den Bräutigams- und Ehestandsepisteln. Nur daß in ihnen vielleicht am heitersten und ungezwungensten dasjenige Element in Ottos Wesen spielt, welches Anno 57 in Paris dem Bundestagsbevollmächtigten Bismarck seitens der Kaiserin Eugenie das Kompliment eintrug: ein ‚causeur plus qu'un parisien'. Unwillkürlich wird man beim Durchblättern der Briefe an Malwine gemahnt, eines andern Plauderers und Briefschreibers deutscher Zunge zu gedenken. ‚Fontane'. Wie ungleich die Naturen und Schicksale beider Männer nach Richtung und Ausmaß waren: am Schreibtisch, wenn es galt, die kleinen Tagesdinge, die Berlocken, welche der Zufall an die Stunde hängt, mit Anmut und Laune in dem Spiegel eines Briefes aufzufangen, freundschaftlich oder kritisch zu räsonnieren, die vielfältige Reisechronik mit allerlei Schnörkelwerk und spielenden Randbemerkungen auszuzieren oder auch die dunklen Untergründe des Lebenswetters aufzuhellen durch Lichtstimmungen eines breit und behaglich malenden Humors —

* Briefe an Schwester und Schwager 1843—1897, Herausgegeben von Horst Kohl, Leipzig, Diederichsche Verlagsbuchhandlung.

vor solcher intimen Aufgabe zeigten sich der zarte und weltweise märkische Poet mit dem ererbten Tropfen Gaskognerblutes und der gewaltige, Throne stürzende Tatmensch sonderbar wesensverwandt.

Also Malwine ist fort, der neunundzwanzigjährige Bismarck sitzt beim Vater in Schönhausen am Ofen, raucht und stellt ‚Betrachtungen' darüber an, ‚wie unnatürlich und selbstsüchtig es ist, wenn Mädchen, die Brüder haben und obendrein unverehelichte, sich rücksichtslos verheiraten und tun, als wenn sie nur in der Welt wären, um ihren fabelhaften Neigungen zu folgen' . . . Nachdem er ‚das Unfruchtbare dieser Betrachtungen eingesehen', erhob er sich ‚von dem grünledernen Stuhl, auf dem Du mit Oskar zu küssen und zu flüstern pflegtest', und stürzte sich ‚köpflings in die Wahlumtriebe'. Und nun schildert der Brief dem Schwesterherzen das eintönige Winterleben im verschneiten Schönhausen, wie der verwitwete Vater und der Sohn lesend, rauchend, spazierengehend und Neunaugen essend die Tage verbringen: ‚. . . außerdem besuchen wir täglich zweimal das Orangeriehaus und einmal die Schäferei, vergleichen stündlich die vier Thermometer in der Stube, rücken den Zeiger des Wetterglases und haben, seit das Wetter klar ist, die Uhren nach der Sonne in solche Übereinstimmung gebracht, daß nur die an der Bibliothek noch einen einzigen Schlag nachtut, wenn die andern a tempo ausgeschlagen haben. Karl V. war ein dummer Kerl! . . .' Der Vater ist schon wrack und wunderlich; ihn zu ergötzen, greift der Sohn in kindlich guter Meinung nach einem Mittel, das in seiner Groteskheit fast spukhaft wirkt und an wolkenumdräute, tragikumschauerte Hexenbesen irgendwo draußen in einer Macbeth-Heide gemahnt. Vater und Sohn spielen zusammen eine Komödie, ‚Fuchsjagd' genannt. Natürlich ist es nur eine Scheinjagd, aber dem Vater in seinen alten, trüben und schon ein wenig wirren Gedanken genügt die bloße Vorstellung, daß es Füchse sein könnten, die er jage. ‚. . . wir gehen nämlich bei starkem Regen, oder jetzt sechs Grad Frost, mit Ihle, Bellin und Karl hinaus, umstellen mit aller jägermäßigen Vorsicht, lautlos unter sorgfältiger Beachtung des Windes einen Kieferbusch, von dem wir alle, und vielleicht auch der Vater, unumstößlich überzeugt sind, daß, außer einigen Holz suchenden Weibern, kein lebendes Geschöpf darin ist. Darauf gehen Ihle, Karl und zwei Hunde unter Ausstoßung der seltsamsten und schrecklichsten Töne durch den Busch, der Vater steht regungslos und aufmerksam mit schußfertigem Gewehr, genau als wenn er wirklich ein Tier erwartete, bis Ihle dicht vor ihm schreit: „hu la la he he faß häh häh!" in den sonderbarsten Kehllauten.' Kein Fuchs springt aus dem Kieferdunkel, aber der Vater fragt den Sohn ganz unbefangen, ob er nichts gesehen habe, und man geht, ‚auf das Wetter schimpfend, zu einem anderen Busch'.

In Pommern hatte die fromme Begeisterung der Freiheitskriege ihren besonderen Niederschlag gefunden in einer orthodox-pietistischen Richtung gewisser Adelskreise. Es gab hier alte Kämpen und ‚Bibelhusaren', weißlockige

Mütter mit verklärten Stirnen, stille, sanfte, reine Mädchen, die den Kerzenschein ihrer von der Landeskirche abgesonderten Gebets- und Erbauungsstunden in den Augen trugen. Mit diesem pietistischen Kreise kam der ‚tolle Bismarck' auf Kniephof in Berührung — ‚ein Verlorener', um dessen Seele man bald inbrünstig warb. Bismarck fühlte sich sonderbar angezogen und abgestoßen. Diese verschwommene Gefühlsweichheit war etwas, dem das männlich Herbe in seiner Natur widerstand; aber die dunkle Sehnsucht, die Weltflucht, der metaphysische Drang dieser ‚Kinder Gottes' umband ihn wie mit einem Zauber. Auf einer Pietisten-Hochzeit führte Bismarck Johanna von Puttkammer, des Herrn von Puttkammer auf Reinfeld und der gestrengen Frau Luitgard einzige Tochter, zu Tische. Im Juli 1846 schloß er sich einer Harzreise an, die etliche Damen und Herren aus dem bibelfesten Zirkel gemeinsam veranstalteten. ‚Der ganze Harz wird fromm'; aber ‚man merkte nicht, daß Pietisten reisten'. Auf dieser sanften Fahrt durchs Gebirge gewannen der wilde Junker und Johanna von Puttkammer, ‚das einzig fromme, reine, tiefe Mädchen', einander lieb. Ende Dezember schrieb Bismarck an den reserviert zögernden alten Herrn auf Reinfeld den berühmten Werbebrief, in welchem er ohne irgendwelche Beschönigung die bisherige ‚Summe seiner Existenz' zog. Er hatte den Skeptizismus abgetan wie ein vernutztes Kleid, er war innerlich gewandelt. Nun schließt er in Briefen an die Braut seine beglückte Seele auf. ‚... Beim Einfahren in das Dorf fühlte ich, wohl nie so deutlich, wie schön es ist, eine Heimath zu haben, und eine Heimath, mit der man durch Geburt, Erinnrung und Liebe verwachsen ist. Die Sonne schien hell auf die stattlichen Bauernhöfe, und ihre wohlhäbigen Bewohner mit den langen Röcken und die bunten Weiber mit den kurzen grüßten mich noch viel freundlicher als gewöhnlich; auf jedem Gesicht schien ein Glückwunsch zu liegen, der in mir stets zu einem Dank gegen Dich wurde ...' Ach einst — vor kurzem noch, war es anders, sah es ganz anders in dem Gemüte des Mannes aus. ‚... Du kannst glücklicher Weise nicht beurtheilen, mein Herz, in welcher trostlosen Stumpfheit ich früher nach einer Reise mein Haus betrat, welche Niedergeschlagenheit sich meiner bemächtigte, wenn mich die Thür meines Zimmers angähnte und das stumme Geräth in den lautlosen Räumen mir, gelangweilt wie ich selbst, gegenüberstand. Nie wurde mir die Oede meines Daseins deutlicher als in solchen Augenblicken, bis ich dann ein Buch ergriff, von denen mir keins trüb genug war, oder ich mechanisch an irgendein Tagewerk ging. Am liebsten kam ich des Nachts nach Haus, um gleich zu schlafen. ...'

Im November 1845 war der trinkfeste alte Herr von Bismarck auf Schönhausen gestorben. Bald danach entschloß sich der Sohn, in die Elbmarsch umzusiedeln. 1847 erhielt er seine Ernennung zum ‚Deichhauptmann für den unteren magdeburgischen Deichbezirk, von Jerichow bis unterhalb Sandau'. Am verwaisten väterlichen Schreibtisch auf Schönhausen sitzend, schildert er seine jetzige Tätigkeit in Deich- und Flußgeschäften seiner

Johanna. ‚Daß es nicht bis zum 11. April Schnee und —10 Grad bleibt, zeigt der Augenschein, und vermuthlich vom Freitag an kannst Du, wenn Du Abends warm im Sopha sitzest, oder des Nachts durch Mama erweckt wirst, daran denken, wie das zerfetzte Fähnlein Deines Ritters und Knechtes im nächtlichen Sturm und Regen am Rande der aufrührerischen Fluten flattert, auf einem braunen Pferde, das ohrspitzend und schnarchend seinen Schrecken über den donnernden Lärm der Schlacht zu erkennen giebt, die sich die riesigen Eisfelder unter einander liefern, wenn sie sich in Zwietracht gelöst haben, und ihre mächtigen Trümmer sich im Strudel aufthürmen und zersplittern. Hast Du nie den Eisgang eines großen Stromes gesehen? es ist eines der imposantesten Schauspiele in der Natur.‘ Zwischendrein kommen Mahnungen der Lebensweisheit: ‚Bemühe Dich nicht, eine steife glatte Hecke zu werden von Hause aus. Die kann kräftig und grün nur dann dastehn, wenn sie wild hinauswächst und vom Gärtner mitten durchs Leben beschnitten wird, und das werde ich ja doch nicht über mein Herz gewinnen; wachse beliebig als Waldrose; das häßliche Moos und die allzuscharfen Dornen wollen wir uns beide bemühn schmerzlos oder doch vorsichtig zu entfernen. Leb wohl, die Eisschollen spielen mir den Pappenheimer Marsch zum Ruf, und der Chor der berittenen Bauern singt: „Frisch auf, Kamerad“ . . .‘ Erinnerungen an die Kindheit schimmern auf, Reflexionen religiöser Art ranken sich dazwischen wie heimliche Passionsblumen. ‚Heut war der Geburtstag meiner verstorbnen Mutter. Wie deutlich schwebt es mir vor, als meine Eltern in Berlin am Opernplatz wohnten, dicht neben der katholischen Kirche, wenn ich des Morgens durch den Jäger aus der Pension geholt wurde, das Zimmer meiner Mutter mit Maiblumen, die sie vorzüglich liebte, mit geschenkten Kleidern, Büchern und interessanten Nips garnirt fand; dann ein großes diner mit viel jungen Offizieren, die jetzt alte Majors sind, und schlemmenden alten Herrn mit Ordenssternen, die von den Würmern verzehrt sind . . .‘ Ja, sie war ‚eine schöne Frau‘, diese Mutter, die geborene Mencken, sie liebte ‚äußere Pracht‘, hatte ‚einen hellen lebhaften Verstand, aber wenig von dem, was der Berliner Gemüth nennt‘. So wollte sie immer, daß der Knabe viel lernen sollte, und erschien darum diesem oft ‚hart und kalt‘. Aber ‚was eine Mutter dem Kind werth ist, lernt man erst, wenn es zu spät, wenn sie todt ist; die mittelmäßigste Mutterliebe, mit allen Beimischungen mütterlicher Selbstsucht, ist doch ein Riese gegen alle kindliche Liebe‘ . . . Und nun grübelt dieser viel zu ernsthafte Bräutigam dem Glauben seiner Eltern nach. ‚Ueber Glaubenssachen habe ich mit meinem Vater nie gesprochen; sein Glaube war wohl nicht der christliche; er vertraute so auf Gottes Liebe und Barmherzigkeit, daß ihm alles Andre als dieses Vertrauen überflüssig schien . . . Christlich, in dem Sinne wie wir es verstehen, war soviel ich weiß auch der Glaube der Mutter nicht. Weißt Du, was ein friesischer Häuptling bei seiner Taufe sagte? Er fragte den Geistlichen, ob seine ungläubigen Vorfahren denn wegen dieses Unglaubens in der Verdammniß seien; auf die

bejahende Antwort weigerte er sich, sich taufen zu lassen, denn wo sein Vater sei, wolle er auch bleiben. Ich führe das nur so historisch an, ohne es auf mich anzuwenden. Es knüpfen sich viele trostlose Gedanken, ich will nicht sagen, Zweifel, daran. Zwei werden an einer Mühle mahlen, der Eine wird angenommen, der Andre wird verworfen werden. Wenn Gott es will, so ist kein Murren dabei, aber, doch das Aber mündlich bei Gelegenheit.'

Der Schloßherr auf Schönhausen spürt in sich den Zwang des Blutes, er weiß, daß viel des Besten, was wir an Gedanken, Kräften, Wünschen und heimlichen Sehnsüchten in uns tragen, heiliges Ahnengut ist. So fühlt er den Altvordern sich streng verbunden und ist ‚stolz auf dieses langjährige Walten des conservativen Prinzips hier im Hause, in welchem die Väter seit Jahrhunderten in denselben Zimmern gewohnt haben, geboren und gestorben sind, wie die Bilder im Hause und in der Kirche sie zeigen, vom eisenklirrenden Ritter auf den langelockten zwickelbärtigen Cavalier des 30jährigen Krieges, dann die Träger der riesenhaften Allonge-Perücken, die mit talons rouges auf diesen Dielen einherstolzierten, und den bezopften Reiter, der in Friedrichs des Großen Schlachten blieb, bis zu dem verweichlichten Sprossen, der jetzt einem schwarzhaarigen Mädchen zu Füßen liegt'.

Das ‚schwarzhaarige Mädchen' ist eben Johanna von Puttkammer, und der ‚verweichlichte Sproß' — wer lächelt nicht? Aber freilich, die monddurchhuschten Nächte am berstenden Strom, die Sehnsucht der Trennung und die Frühlingsahnungen, die der brausende Föhnwind dahertrug, haben den Einsamen weich gemacht, und nun sind, wie er der Braut schreibt, ‚die Rieselwiesen und die Stachelbeeren hier saftig grün, auch Faulbaum und Flieder haben Blätter wie ein Dukaten groß, und der Erdboden unter den Bäumen und Büschen des Dornbergs war mit blauen, weißen und gelben Blumen dicht überzogen, in meinen vollständigen Wappenfarben wie zum Abschiedsgruß prangend. Auf der ganzen Gegend von Wiesengrün, Wasser und entlaubten Eichen lag eine weiche traurige Stimmung ... der Regen rieselte leise durch die Büsche und ich starrte lange in das matte Abendroth, bis zum Überlaufen voll Wehmuth und Reue über die träge Gleichgültigkeit und verblendete Genußsucht, in der ich alle reichen Gaben der Jugend, des Geistes, des Vermögens, der Gesundheit zweck- und erfolglos verschleuderte, bis ich Dir, mein Herz, zumuthete, das Wrack, dessen Ladung ich im Übermuth mit vollen Händen über Bord geworfen hatte, in den Hafen Deines unentweihten Herzens aufzunehmen' ...

* * *

1847 sitzt Otto von Bismarck als Vertreter der sächsischen Ritterschaft im Vereinigten Landtag und lauscht dem ‚rasselnden Räderwerk des politischen Lebens', das seinen ‚Ohren von Tag zu Tag widerwärtiger' klingt. Der Tumult der Parteien, die Glocke des Marschalls, der Antrag

auf namentliche Abstimmung in der Juden-Heiratssache sind ihm unendlich gleichgültig. Er will selber heiraten. Er muß auf den Wollmarkt gehn. ‚Die Preise sind schlechter geworden, als sie in Breslau und Stettin waren, aber wir reisen doch!‘

Ja, Bismarcks Gedanken beschäftigen sich mit der Hochzeitsreise und ihrem Aufwand an Kosten. Am 28. Juli 1847 fand die Trauung statt unter dem Holzdach der Dorfkirche von Alt-Kolziglow. Als die Revolution der Märztage 1848 den Staat Friedrichs des Großen ins Wanken brachte, da hatte der Gutsherr und Deichhauptmann sein Eheglück schon fest in Schönhausen geborgen. Im Juni 1848 ist er zum König geladen, dem er wegen der Vorkommnisse der Märztage im Herzen gram ist. Man steht nach Tische auf der Terrasse von Sanssouci, Bismarck antwortet dem König auf seine freundlichen Fragen gereizt, die Königin tritt hinter einem Gebüsch hervor und sagt: ‚Wie können Sie so zu dem Könige sprechen?‘ — ‚Laß mich nur, Elise,‘ erwiderte Friedrich Wilhelm, ‚ich werde schon mit ihm fertig werden‘; und dann zu Bismarck gewandt: ‚Was werfen Sie mir denn eigentlich vor?‘ — ‚Die Räumung Berlins.‘ — ‚Die habe ich nicht gewollt,‘ verteidigt sich der König. Und die Königin fügt hinzu: ‚Daran ist er ganz unschuldig, er hatte seit drei Tagen nicht geschlafen.‘ — ‚Ein König muß schlafen können,‘ sagt Bismarck.

Das erste politische Wetterleuchten, das um das Haupt dieses Trotzigen und Aufrechten zuckt! Es verflüchtigt sich, und die Idylle des Marschlandes um Schönhausen grünt weiter. In einem Briefe, der die abwesende Johanna sucht, schreibt der zartgestimmte Gatte: ‚. . . . es war so himmlisch, daß ich wohl zwei Stunden auf der Bank vor der Gartenstube saß, rauchte und die Fledermäuse fliegen sah . . . Die Bäume standen still und hoch neben mir, die Luft voll Lindenblüthe, im Garten schlug eine Wachtel und lockte Rebhühner, und hinten über Arneburg lag der letzte blaßrothe Saum des Sonnenuntergangs. Ich war recht von Dank gegen Gott erfüllt, und vor meine Seele trat das ruhige Glück einer von Liebe erfüllten Häuslichkeit, ein stiller Hafen, in den von den Stürmen des Weltmeers wohl ein Windstoß dringt, der die Oberfläche kräuselt, aber dessen warme Tiefen klar und ruhig bleiben, so lange das Kreuz des Herrn sich in ihnen spiegelt . . .‘

Er zahlt der Natur seinen Tribut an ehemännlichen Freuden und Ängsten: ‚. . . Johanna liegt still und matt, aber doch heiter und beruhigt hinter dem Vorhang; das kleine Wesen einstweilen unter Tüchern auf dem Sopha und quarrt ab und zu. Ich bin froh, daß das erste eine Tochter ist, aber wenn es auch eine Katze gewesen wäre, so hätte ich doch Gott auf meinen Knien gedankt, in dem Augenblick, wo Johanna davon befreit war; es ist doch eine arg verzweifelte Sache . . .‘ So lesen wir in einem Briefe an den Schwiegervater, den alten Herrn von Puttkammer auf Reinfeld. Und an Malwine gelangt zwei Jahre später der humoristische Stoßseufzer eines geplagten Familienvaters: ‚. . . . Ich sehe mich schon

mit den Kindern auf dem Genthiner Perron, dann beide im Wagen ihre kindlichen Bedürfnisse rücksichtslos befriedigend, naserümpfende Gesellschaft, Johanna geniert sich, dem Jungen die Brust zu geben, und er brüllt sich blau, dann Legitimationsgedränge, Wirtshaus, mit beiden Brüllaffen auf dem Stettiner Bahnhof . . . ich bin sehr unglücklich.'

* * *

Mehr als andere Sterbliche wird der geniale Mensch unter bestimmten Aspekten geboren. Aus einem geheimnisvollen innern Zwange, mit einer Art von nachtwandlerischer Sicherheit vollendet er die ihm vorgezeichnete Laufbahn. Bismarcks gewaltiges staatsmännisches Werk war, psychologisch betrachtet, die notwendige Auswirkung der dem Kanzler innewohnenden naturhaft elementaren, wenn man will: dämonischen Kräfte, deren Riesenausmaß kein anderes irdisches Feld als das der großen politischen Tat, des welthistorischen Geschehens entsprach.

Die Ernennung Bismarcks zum preußischen Bundestagsgesandten in Frankfurt a. M. am 18. Juli 1851 bedeutet den Anfang seines Aufstiegs zu politischer Geltung und Macht. Es ist der ‚offizielle Bismarck', der spätere Reichspaladin im Stahlhelm, der von hier seinen Ausgang nimmt. Dem Deichhauptmann zu Schönhausen, der an jenem Sommertag das gesiegelte Schreiben in Händen hielt, spannen die Nornen, die verwandten Schwestern aus Riesengeschlecht, den Schicksalsfaden. Sie spannen und woben mit grauem Nornengespinst, das unter ihren Fingern zu Blut und Feuer wurde, woben Bilder von schreckhafter Größe, von wogenden Kriegsheeren, von deutscher Not und Herrlichkeit, und von einer Kaiserkrone, die über rauchende Walstatt daherkam und schimmerte. An das Ende des Teppichs aber woben sie die Gestalt eines klobig Gewappneten, der nicht Jüngling war noch Greis, nicht irdisch noch himmlisch, sondern von Nornen- und Riesenart, ein Bruder der Schicksalsweiber: der überzeitliche Hort der deutschen Einheit, der Binder deutscher Zerrissenheit, der Mythos alles germanischen Wesens.

* * *

Die Schloßherrin auf Schönhausen war jetzt Gattin eines zünftigen Diplomaten und erhielt von ihrem Otto, der bereits in Frankfurt weilte, folgendes Schreiben: ‚. . . Lies französisch, aber wenn Du mich lieb hast, nicht bei Licht und nicht, wenn Dir die Augen schmerzen . . . Weißt Du irgendein beliebiges Möbel, welches Du Dir zum Französischplappern in der Geschwindigkeit zulegen kannst, so nimm eins an, ich bezahle es gern. Du kommst hier doch in französisches Wesen und Reden hinein, es ist nicht zu vermeiden, daß Du Dich damit vertraut machst, so gut Du kannst. Weißt Du keine Person, die Dir konveniert und zu haben ist, so laß es, nimm überhaupt, darum bitte ich sehr herzlich, diesen Rat nicht schwer auf, nicht anders, als ob ich Dich bäte, Dir ein grünes oder ein blaues Kleid zu kaufen; es hängt das Leben nicht dran, Du bist meine Frau und nicht

der Diplomaten ihre, und sie können ebensogut Deutsch lernen wie Du Französisch . . . ich habe Dich geheiratet, um Dich in Gott und nach dem Bedürfnis meines Herzens zu lieben, und um in der fremden Welt eine Stelle für mein Herz zu haben, die all ihre dürren Winde nicht erkälten, und an der ich die Wärme des heimatlichen Kaminfeuers finde, an das ich mich dränge, wenn es draußen stürmt und friert; nicht aber, um eine Gesellschaftsfrau für andere zu haben, und ich will Dein Kaminchen hegen und pflegen und Holz zulegen . . .' Und vier Tage später: ‚Mein Liebling, Frankfurt ist gräßlich langweilig . . . es sind lauter Lappalien, mit denen die Leute sich quälen, und diese Diplomaten sind mir jetzt schon mit ihrer wichtigtuenden Kleinigkeitskrämerei viel lächerlicher als der Abgeordnete der II. Kammer im Gefühl seiner Würde . . . Ich habe nie daran gezweifelt, daß sie alle mit Wasser kochen; aber eine solche nüchterne, einfältige Wassersuppe, in der auch nicht ein einziges Fettauge von Hammeltalg zu spüren ist, überrascht mich. Schickt Schulzen Filöhr, Stephan Lotke und Herrn von Dombrowsky aus dem Chaussee-Hause her, wenn sie gewaschen und gekämmt sind, so will ich in der Diplomatie Staat mit ihnen machen. In der Kunst, mit vielen Worten gar nichts zu sagen, mache ich reißende Fortschritte, schreibe Berichte von vielen Bogen, die sich rund und nett wie Leitartikel lesen, und wenn Manteuffel,* nachdem er sie gelesen hat, sagen kann, was drin steht, so kann er mehr wie ich. Jeder von uns stellt sich, als glaubte er vom andern, daß er voller Gedanken und Entwürfe stecke, wenn er's nur aussprechen wollte, und dabei wissen wir alle zusammen nicht um ein Haar besser was aus Deutschland werden wird, als Dutken Sauer.** Kein Mensch, selbst der böswilligste Zweifler von Demokrat, glaubt es, was für Charlatanerie und Wichtigthuerei in dieser Diplomatie steckt . . .'

Die mehr geschäftlichen Berichte aus jener Zeit an Manteuffel und Hermann Wagener zeugen von scharfer Lebensbeobachtung und einer stark sarkastischen Ader, diesen beiden Hauptelementen Bismarck'scher Charakterisierungskunst. ‚Der Graf Thun*** trägt in seinem Äußern etwas von burschikosem Wesen zur Schau, gemischt mit einem Anflug von Wiener roué. Die Sünden, die er in letzter Eigenschaft begehen mag, sucht er durch strenge Beobachtung der Vorschriften der katholischen Kirche in seinen oder doch in den Augen der Gräfin aufzuwiegen. Er spielt auf dem Club bis 4 Uhr morgens Hazard (macao), tanzt von 10 bis 5 Uhr ohne Pause, mit sichtlicher Leidenschaft, genießt dabei reichlich kalten Champagner und macht den hübschen Frauen der Kaufmannschaft mit einer Ostentation den Hof, die glauben läßt, daß es ihm ebensosehr um den Eindruck auf die Zuschauer, als um das eigene Vergnügen zu tun ist . . .' In der Bundes-

* Preußischer Minister.

** Der kleine Pastorsjunge aus Alt-Kolziglow.

*** Der österreichische Bundes-Präsidialgesandte.

versammlung präsidiert Graf Thun ‚in einer kurzen Jacke von hellem Sommerzeug, die zugeknöpft den Mangel einer Weste verdeckt, mit einer geringen Andeutung von Halsbinde, übrigens in Nanking, und den Vortrag im Conversationston haltend'.

Überall, wo Bismarck solche Randglossen zum politischen Leben notiert, da hat er etwas von der kalten, lächelnden Ruhe eines Naturforschers. Zugleich aber sitzt ihm der Schalk im Nacken. ‚Die Österreicher sind intrigant unter der Maske burschikoser Bonhommie . . . und suchen uns bei kleineren Formalien zu übertölpeln, worin jetzt unsre einzige Beschäftigung besteht. Die von den kleinen Staaten sind meist karikirte Zopfdiplomaten, die sofort die Berichtphysiognomie aufstecken, wenn sie nur um Feuer zur Zigarre bitten und Blick und Wort mit Regensburger Sorgfalt wählen, wenn sie den Schlüssel zum A . . . . fordern.'

Aber der vorsichtige Schrittmacher der preußischen Politik, der die Hohlheit und Gedankenarmut am grünbehangenen Tische im Taxis'schen Palais zunächst langmütig in Kauf nimmt, findet zwischendrein auch andere Töne. ‚Vorgestern war ich zu Mittag,' schreibt er an Johanna, ‚in Wiesbaden bei Dewitz, und habe mir mit einem Gemisch von Wehmuth und altkluger Weisheit die Stätten früherer Thorheit angesehen. Möchte es doch Gott gefallen, mit seinem klaren und starken Weine dies Gefäß zu füllen, in dem damals der Champagner 22jähriger Jugend nutzlos verbrauste und schale Neigen zurückließ. Wo und wie mögen Isabella Loraine und Miß Russel jetzt leben; wie viele sind begraben, mit denen ich damals liebelte, becherte und würfelte, wie hat meine Weltanschauung doch in den 14 Jahren seitdem so viele Verwandlungen durchgemacht, von denen ich immer die grade gegenwärtige für die rechte Gestaltung hielt, und wie vieles ist mir jetzt klein was damals groß erschien, wie vieles jetzt ehrwürdig was ich damals verspottete. . . . Ich begreife nicht, wie ein Mensch, der über sich nachdenkt und doch von Gott nichts weiß oder wissen will, sein Leben vor Verachtung und Langeweile tragen kann, ein Leben das dahinfährt wie ein Strom, wie ein Schlaf, gleichwie ein Gras, das bald welk wird; wir bringen unsre Jahre zu wie ein Geschwätz. Ich weiß nicht, wie ich das früher ausgehalten habe; sollte ich jetzt leben ohne Gott, ohne Dich, ohne Kinder — ich wüßte doch in der That nicht, warum ich dies Leben nicht ablegen sollte wie ein schmutziges Hemde. . . . Schließe nicht aus diesem Geschreibsel, daß ich grade besonders schwarz gestimmt bin; im Gegenteil, mir ist, als wenn man an einem schönen Septembertage das gelbwerdende Laub betrachtet; gesund und heiter, aber etwas Wehmuth, etwas Heimweh, Sehnsucht nach Wald, See, Wiese, Dir und Kindern, alles mit Sonnenuntergang und Beethoven'scher Symphonie vermischt.'

Beethoven! Der war für den leidenschaftlichen Mann kein kleines Kapitel. Als Student hatte Bismarck lange mit Graf Alexander Keyserling, einem Kurländer, zusammengehaust und durch dessen Klavierspiel Beethoven kennen gelernt, der des Jünglings Herz mächtig überflutete. Robert

von Keudell erzählt in seinen ‚Erinnerungen‘, wie er einmal die F-Moll-Sonate vorgetragen und bei dem stürmisch erregten letzten Satz eine Träne in Bismarcks Auge habe glänzen sehen. Das war Anno 1846 gewesen im Saale des damals berühmten Klavierbauers Kisting in Berlin. Viel später als Minister äußerte Bismarck sich zu Keudell über denselben Sonatensatz: er sei wie das Ringen und Schluchzen eines ganzen Menschenlebens. Aber im allgemeinen blieb Bismarcks Verhältnis zur Musik doch problematisch. Es ging ihm mit ihr wie Goethe mit den Begräbnissen. Er konnte ‚die Melodie nachher nicht aus dem Kopfe kriegen‘: allzuviel Gefühle regten die wogenden Töne in ihm auf und verdarben ihm möglicherweise das politische Konzept. So ging er einer Kunst, die er heimlich liebte und für die er nur allzu empfänglich war, vorsichtig aus dem Wege.

1852 beschatteten Todesahnungen Johannas Gemüt. Sie sah einer neuen Geburt entgegen. Bismarck tröstete von Wien aus: „... Mir ist die glückliche Ehe und die Kinder, die Gott mir geschenkt hat, wie der Regenbogen, der mir die Bürgschaft der Versöhnung nach der Sündfluth von Verwilderung und Liebesmangel giebt, die meine Seele in frühern Jahren bedeckte. ... Die Gnade Gottes wird meine Seele nicht fahren lassen, die Er einmal angerührt hat, und das Band nicht zerschneiden, an dem er mich vorzugsweise gehalten und geleitet hat auf dem glatten Boden der Welt, in die ich ohne mein Begehren gestellt bin. ...‘

In einem Reisebericht aus Amsterdam an Leopold von Gerlach, den Vertrauten des Königs, findet sich folgendes Kabinettstück landschaftlicher Schilderkunst: „... Bisher habe ich entdeckt, daß die Stelle, die auf der Karte Holland heißt, gar kein Land ist im Sinne eines Rohrbecker* Landwirts, sondern eine 10 Meilen lange Wiese, auf welcher viele Büsche stehen und zwischen zahllosen wiederkäuenden Kühen einige nach alten Bilderbüchern gebaute Städte liegen. Dieses Amsterdam mit seinen lindenbesetzten Kanälen und Grachten, der räucherigen Atmosphäre, durch welche ein phantastisches Gewirre von Straßen, sonderbaren Hausgiebeln, Schornsteinen in unbestimmten Umrissen sichtbar ist, hat trotz seiner betriebsamen Rührigkeit etwas so Gespenstiges für mich, daß ich an keine Erscheinungen glaube, solange es hier nicht spukt. Ich bin darauf gefaßt, in der Nacht mehrere fliegende Holländer in Büffelleder und spanischer Krause, mit spitzen Hüten und noch spitzeren Bärten vor meinem Bette zu sehen. ...‘

* * *

Eine Seite dieser reich und vielfach facettierten Natur tritt besonders im brieflichen Verkehr zwischen Bruder und Schwester hervor: der ‚galante‘ Bismarck! Denn mit Malwinen pflegt er gern Kriegsrat zu halten über das, was zu schenken sei, über Johannas Wünsche, über die ehefraulichen Garderobe- und Schmuckangelegenheiten. Die Fürstin war in diesen Dingen

* Rohrbeck war Gerlachs Gut.

etwas ungelenk, und so mußte der Gestalter deutschen Geschickes sich nebenher um Fischbeinunterröcke, um Perlenschnüre, um Armbänder mit und ohne Lapislazuli bekümmern. ‚Die Gattung Armband, die mir vorschwebt, ist breit, platt, panzerartig, biegsam, aus schachbrettartig zusammengefügten kleinen viereckigen Goldstücken bestehend. . . .‘ Malwine hat sich zu Weihnachtsbesorgungen in Berlin angeboten, und der in Frankfurt weilende Bruder kann nun nicht umhin, das ‚treue Schwesterherz‘ immer von neuem ‚Gersons und andrer Bösewichter Verführungen auszusetzen‘. Zum Beispiel soll Johanna ein Opalherz als Halsgehänge bekommen. Sie hat es sich selbst gewünscht — ‚und des Menschen Wille ist sein Himmelreich; ich will etwa 200 Th. dafür ausgeben‘. Ferner muß die Gattin ein Kleid haben, aber es darf nicht mehr als 100 Th. kosten. Johanna wünscht es sich ‚licht weiß, à deux jupes, moiré antique‘. Zwanzig Ellen Stoff werden daraufgehen. Weiter eine warme große Decke, im Wagen über die Knie zu legen, ‚mit Dessin von Tiger, Köpfe mit Glasaugen darauf, kann auch Fuchs oder Nilpferd imitieren, irgend ein reißendes Tier‘. Man sieht, der spätere Gewaltige spielt hier mit den Frauen und dem, woran der Frauen Herz hängt, etwa wie ein Vater, der den Kindern zuliebe sich auf die Erde kauert und den ‚Löwen‘ macht. ‚Meine geliebte Malle . . . findest Du sehr preiswürdig und hübsch einen vergoldeten Fächer, der sehr rasselt, so kaufe ihn auch, höchstens zu 10 Th., ich kann die Dinger nicht leiden.‘

* * *

Bismarck als außerordentlicher preußischer Gesandter in Petersburg! Die Mission in Frankfurt, das Schöpfen am ‚Wasserfaß der Danaiden in der Eschenheimer Gasse‘, der ironisch zugespitzte Feder- und Redekampf wider ‚das wurmstichige alte Orlogschiff Österreich‘ dauerte bis Anfang 59. Bald nach des Königs unheilbarer Erkrankung wurde Bismarck vom Prinzregenten, seinem später so geliebten ‚kaiserlichen Herrn‘, abberufen und ‚an der Newa kaltgestellt‘. ‚Ich bedauerte es, weil ich glaubte, in Frankfurt, in diesem Fuchsbau des Bundestages, dessen Ein- und Ausgänge ich bis auf die Notröhren kennen gelernt hatte, brauchbarere Dienste leisten zu können als irgendeiner meiner Nachfolger.‘ März des Jahres traf er mit abgeblätterter Haut, nach halsbrecherischer Postfahrt durch Schneegestöber und nordrussischen Winter, in der Zarenhauptstadt ein, wo die Newa noch ‚fest wie Granit‘ stand.

Noch war Bismarcks Genie nicht beglaubigt. Noch konnten Eingeweihte spöttisch auf ein erregtes Billett hinweisen, das Prinz Wilhelm ein paar Jahre zuvor, als die Krimfrage brennend war, an den Minister von Manteuffel geschrieben hatte. Dieser Bismarck, so hieß es in den prinzlichen Zeilen, betreibe die ‚Politik eines Gymnasiasten‘.

Nun ließ es sich der ‚Dilletant in Staatsgeschäften‘ weitab von den Schlichen der Bundesdiplomaten bei Jagd und Bärenschinken wohl sein und fühlte, trotz gelegentlicher Trübsal und nervöser Leiden, sich ‚meist erheitert und kontemplativ gestimmt über die sonderbaren Ansprüche, welche der

Preuße in Rußland an seinen Gesandten macht'. Und wieder strichelt die spielende Meisterhand des Briefschreibers an landschaftlichen Stimmungsbildern: „... es schneit wie Wolle und die Eisfläche liegt blendendweiß....' Er schaut im Oktober aus einem Fenster in Zarskoje-Selo: „... bergab, über Birken und Ahorn, in deren Laub roth und gelb schon das Grün beherrschen, dahinter die grasgrünen Dächer des Städtchens, links von einer Kirche mit 5 goldnen Thürmen in Zwiebelform überragt, und das Ganze am Horizont eingefaßt von der endlosen Busch-, Wiesen- und Waldebene, hinter deren braun-grau-blauen Schattierungen irgendwo mit einem Fernrohr die Isaakskirche von Petersburg zu sehn sein mag....' Wer fände hier nicht Bismarcks eigenes Rezept angewendet, das er in einem seiner Briefe einmal gab: ‚Die Kunst landschaftlicher Schilderung besteht nicht darin, eine ganze Landschaft getreulich abzumalen, sondern vielmehr darin, den einen Punkt zu entdecken, wodurch sich diese Landschaft von jeder andern unterscheidet?'

Inzwischen spukte das Blut der Mutter Mencken immer häufiger in den Reckengliedern, die Hydra der körperlichen Leiden erhob ihr vielfaches Haupt. „... Ich bin schon', so klagt er der Schwester, ‚seit dem Januar in Berlin nie wieder recht gesund gewesen, und Ärger, Klima und Erkältung trieben mein ursprünglich unscheinbares Gliederreißen vor etwa zehn Tagen auf die Höhe, daß mir der übliche Atem nicht mehr ausreichend zufloß und nur unter sehr schmerzhaften Anstrengungen einzuziehen war. Das Übel, rheumatisch-gastrisch-nervös, hatte sich in der Lebergegend eingenistet und wurde mit massenhaften Schröpfköpfen wie Untertassen und spanischen Fliegen und Senf über den ganzen Leib bekämpft....' Und an Johanna gelangt der resignierte Gruß: „... Leb wohl, mein süßes Herz, und lerne des Lebens Unverstand mit Wehmuth genießen; es ist ja nichts auf dieser Erde als Heuchelei und Gaukelspiel, und ob uns das Fieber oder die Kartätsche diese Maske von Fleisch abreißt, fallen muß sie doch über kurz oder lang, und dann wird zwischen einem Preußen und einem Östreicher, wenn sie gleich groß sind wie Schreck und Rechberg, doch eine Ähnlichkeit eintreten, die das Unterscheiden schwierig macht; auch die Dummen und die Klugen sehen, proper skelettiert, ziemlich einer wie der andre aus. Den spezifischen Patriotismus wird man allerdings mit dieser Betrachtung los, aber es wäre auch jetzt zum Verzweifeln, wenn wir auf den mit unsrer Seligkeit angewiesen wären....'

Paris und Biarritz — die letzten Stationen Bismarcks, bevor König Wilhelm seine Scheu vor dem dämonischen Manne überwand und ihn, der lange ungeduldig ‚vor Anker' gelegen, in das Amt eines preußischen Ministerpräsidenten berief. Die Wohnungsverhältnisse in der Seinestadt erhalten durch die Briefberichte des Gesandten Otto von Bismarck eine eigenartige Beleuchtung. Zwar ist das Gebäude am Quai d'Orsay sehr schön gelegen — „... durch die offne Gartentür höre ich nur Blätter, Spatzen und lauen Wind, fernes Stadtgeräusch, man ist wie auf dem Lande ...' —, aber es ist dunkel und feucht in den Räumen, der Schwamm kriecht an den

Wänden entlang, und keine Lüftung vermag den Kloakengeruch zu vertreiben. ‚So haben Hatzfelds und Pourtalès die ganze Zeit existiert, sind aber auch dabei gestorben in der Blüthe ihrer Jahre, und bleibe ich in dem Hause, so sterbe ich auch früher als ich wünsche. ...‘ Die Worte finden sich in einem Pariser Brief an Malwine. Und weiter: „... Es steckt unglaublich viel Chinesentum, viel Pariser Provinzialismus in den Leuten; der Russe, Deutsch, Engländer hat, in seinen civilisierten Spitzen, einen vornehmeren, universelleren Zuschnitt, weil er die „Form“ zu lüften und abzuwerfen versteht. Aus demselben Grunde hat er aber auch in seinen untern und mittlern Schichten viel mehr Rohheit und Geschmacklosigkeit, aufs erste Anfühlen wenigstens. Sie sagen hier: Grattez le Russe et le barbare paraîtra; wenn man aber vom Franzosen die Rinde durchzukratzen versucht, so kommt garnichts raus. ...‘

In den ‚Gedanken und Erinnerungen‘ sagt der Alte einmal: ‚Ich habe, was das Ausland anbelangt, in meinem Leben nur für England und seine Bewohner Sympathien gehabt und bin stundenweis noch nicht frei davon; aber die Leute wollen sich ja von uns nicht lieben lassen.‘ Mit französischem Wesen hat Bismarck niemals eine Neigung verbunden, weder eine glückliche noch unglückliche; höchstens daß er an gallischer Anmut und Grazie einiges Gefallen findet — „... die Kaiserin ist etwas stärker geworden, dadurch hübscher wie je, und immer sehr liebenswürdig und lustig ...‘ — oder Napoleon, seinen späteren unglücklichen Gegenspieler, gegen die Karikaturen in Schutz nimmt, die von ihm im Umlauf sind. „... er empfing mich freundlich, sieht wohl aus, ist etwas stärker geworden, aber keineswegs dick und gealtert, wie man zu karikieren pflegt. ...‘ Die Praktiken und Schliche der Diplomaten hat Bismarck am grünbehangenen Tische zu Frankfurt ausreichend studiert. ‚Ich richte mich nach dem feinsten Politiker, den ich auf den jüngsten Jagden kennen gelernt habe, und der ruhig im Bau sitzen bleibt, wenn er schlechtes Wetter voraussieht.‘ An einem Junitag 1862 stehen Napoleon und Bismarck in den Tuilerien vor der Länderkarte Europas. Über Art und Inhalt der Unterredung berichtet der preußische Gesandte in Paris an den preußischen Botschafter in London: ‚Vorgestern beim Kaiser kam ich etwas in die Lage Josephs bei der Frau von Potiphar. Er hatte die unzüchtigsten Bündnisvorschläge auf der Zunge; wenn ich etwas entgegengekommen wäre, so hätte er sich deutlicher ausgesprochen. Er ist ein eifriger Verfechter deutscher Einheitspläne, d. h. klein-deutscher, nur kein Östreich darin; wie schon einmal vor 5 Jahren mir gegenüber, wollte er, daß Preußen eine Seemacht wenigstens zweitens Ranges werden und die dazu nötigen Häfen besitzen müsse. Er ließ sich von mir den Jahdebusen auf der Karte zeigen und fand die Einschachtelung in Oldenburg und dann in Hannover eine „Absurdität“. ...‘

Friedrich Wilhelm IV. ist ein Romantiker gewesen, Napoleon III. ein unruhig zerstreuter Schachspieler, ein ehrgeiziger und abenteuerlicher Träumer. Mit ihnen verglichen erscheint der Politiker Bismarck nüchtern bis auf die Knochen; aber diese Nüchternheit war jene erdverwurzelte höchste Sachlich-

keit, die alle Ahnungen, Witterungen und Imponderabilien mit einschließt. Sie war gleichbedeutend mit Genialität und erwuchs auf dem Grunde eines unbeirrbaren leidenschaftlichen Willens.

Bismarck ist Gesandter zu Paris, in Wahrheit schon längst Ministerkandidat. Aber er fühlt sich geistig matt. Schon aus Petersburg hat er an Malwine geschrieben: „. . . Vor 3 Jahren hätte ich noch einen brauchbaren Minister abgegeben, jetzt komme ich mir in Gedanken daran vor wie ein kranker Kunstreiter. . . . Vor dem Ministerium habe ich geradezu Furcht wie vor einem kalten Bade. . . .‘ Er sehnt sich fort aus dem Schwammgeruch, fort von den Flußratten am Quai d'Orsay; er muß noch einmal die Freiheit und Sorglosigkeit privater Existenz trinken, bevor er sich dem großen Schicksal, das er ahnt, in die Arme wirft. Im August 1862 ist er ‚ganz Seesalz und Sonne‘. Seiner Johanna berichtet er aus Biarritz: „. . . Das Wasser hat immer 20 oder mehr Grad, sehr salzig und so schwer, daß ich mich mit dem halben Kopf über Wasser hinlegen kann wie im Bett ohne zu sinken. In der Zwischenzeit steige ich in der Sonne zwischen den Klippen umher, setze mich auf einen einsamen Fleck, wo ein trockner Fels in einer stillen Schlucht liegt, und sehe den weißen Schaum an, der in der dämmernden Brandung um mich her spielt. Die Gäste sind meist Spanier, hübsche Kinder der Wildnis, mit schlechten Manieren und viel Hang zu Putz und Flitter. Vom Morgen bis zum Abend mit aufgesteckten Kleidern und glockenartigen Reifröcken, baskischen Hüten, alles in den bunten Farben, welche der Regenbogen liefert, benähtes Weißzeug mit Scharlach, Violett, Schwarz und Lila, viel Fächer- und Augenspiel, tiefe Stimmen und dreistes Wesen, wie weibliche Stierfechter. . . .‘

Man sieht den blonden nordischen Riesen auf seiner Klippe sitzen und sich nachdenklich lächelnd ergötzen an dem quirlenden spanischen Wesen. Große weiße Möwen mit schwarzen Flügeln umkreischen sein Haupt, ‚die allgegenwärtige Tamarinde‘ beschattet ihn. Nicht immer sitzt er, wie er dem lieben Herzen, der Schwester, vertraut, allein. Es ist die ‚niedliche principesse‘ Orlow, in die er sich ‚etwas verliebt‘ hat. ‚Du weißt, wie mir das gelegentlich zustößt, ohne daß es Johanna Schaden tut.‘ Hunde umschmeicheln die kleine Gesellschaft, Birnen und Pfirsiche liegen umher, man frühstückt, und die gelb und blaue Robe der Fürstin leuchtet auf dem Rasen. Dann kommt der Abend und ein bißchen Heimweh. Bismarck sitzt schreibend ‚bei offenem Fenster mit flackernden Lichtern, das mondbeglänzte Meer davor; sein Rauschen wird von dem Schellengeklingel der Wagen auf der Bayonnerstraße begleitet; der Leuchtturm wechselt mit rotem und weißem Schein, und die Fürstin über ihm spielt Beethoven‘.

* * *

Im Schloßpark zu Babelsberg machte König Wilhelm seinen Pakt mit dem neuen Ministerpräsidenten. Bismarck, der Form nach nur Vasall und Lehensmann, in Wahrheit der inkorporierte Herrscherwille, brachte die Würfel deutschen Geschickes ins Rollen. Und sie rollten gewaltig. So wie Sieg-

fried, der leuchtende Welsung, den Burgunderkönig, den zaudernden Gunther, der bloß ein Mann war nach schwachem irdischen Ausmaß, im Zweikampf mit der Walküre schirmend vorwärts und zum Siege riß, also stand Bismarck dem Hohenzollern, dem er sich in Treue verschworen, ratend, tatend, wegbahnend zur Seite. Im Streit mit Camarillas und ‚Harems-Intriguen‘, mit eifersüchtigen Generalstäblern, im Streit mit dem König selbst, der immer wieder vor den gigantischen Entwürfen dieses Ministers zurückzuckt, vollbringt Bismarck das Werk des geeinigten deutschen Kaiserreiches. Nicht ohne schwere Erschütterungen der eigenen Gesundheit. „. . . Ich habe seit 36 Stunden nicht geschlafen, die ganze Nacht Galle gespien, und mein Kopf ist wie ein Glühofen, trotz Umschläge . . .‘ (Schreiben an Roon).

Ist es ein Wunder, daß die Briefe, die eigentlich intimsten Zeugnisse von Bismarcks bezauberndem ‚talent épistolaire‘, bald spärlicher fließen? Der Atlas keucht unter der Länderlast. Die Hand, die ‚Buchstaben wie Feuer‘ in den Granit der Geschichte schreibt, hat den spielenden Griff zwar nicht verloren. Aber dem überbürdeten, Tag und Nacht die Wetternadel der großen Politik belauernden Geiste kommen die Stunden der Stimmung, der ruhigen Einkehr, des humorhaften Behagens immer seltener. Noch begegnen wir — dicht vor dem Dänenkriege — der elegisch herzlichen Freundschaftsepistel an Motley — jenen Motley, mit dem der Jüngling einst in der Berliner Studentenbude Englisch getrieben und ‚viel über ernste Dinge, besonders über Religion‘, philosophiert. ‚My dear Motley‘ — so beginnt das Schreiben —, ‚Du hast mir eine große Freude gemacht durch Deinen Brief vom 9., und ich werde Dir sehr dankbar sein, wenn Du Wort hältst to write oftener and longer.* I hate politics, aber wie Du sehr richtig sagst, like the grocer hating figs,** ich bin nichts desto weniger genöthigt, meine Gedanken unablässig mit jenen Figs zu befassen. Auch in diesem Augenblicke, während ich Dir schreibe, habe ich die Ohren voll davon. Ich bin genöthigt, ungewöhnlich abgeschmackte Reden aus dem Munde ungewöhnlich kindischer und aufgeregter Politiker anzuhören, und habe dadurch einen Augenblick unfreiwilliger Muße, die ich nicht besser benützen kann, als indem ich Dir von meinem Wohlbefinden Nachricht gebe. Ich habe niemals geglaubt, daß ich in meinen reifen Jahren genöthigt sein würde, ein so unwürdiges Gewerbe wie das eines parlamentarischen Ministers zu betreiben. Als Gesandter hatte ich, ob schon Beamter, doch das Gefühl, ein Gentleman zu sein. Als Minister ist man Helot. Ich bin heruntergekommen und weiß doch selber nicht wie. . . .‘ Nachts vor dem Zubettgehen überfliegt Bismarck noch einmal das Geschriebene; dann fügt er auf englisch noch folgende Zeilen bei, die dem wehmütigen Gedenken an die entschwundene Jugendzeit Ausdruck geben: ‚Ich gehe niemals an Logiers Hause in der Friedrichstraße vorüber, ohne nach den Fenstern hinaufzusehen, die von einem Paar rother Pantoffeln geziert zu sein pflegten, die von den Füßen eines Herrn gegen

* Länger und öfter zu schreiben.

** Ich hasse die Politik, aber wie der Höker die Feigen.

die Brüstung gehalten wurden, der nach Yankee-Art saß, Kopf unten und unsichtbar. Dann erfreue ich mein Gedächtnis mit der Erinnerung an „good old colony times when we were roguish chaps".'* Noch gratuliert 1868 der Bruder Malwinen zur Verlobung ihrer Tochter Marie: „. . . Der Vorgang hat meinen vollsten oheimlichen Segen; denn der altpreußische Landjunker bleibt doch immer das beste, was man heiraten kann, und nun zumal, wenn er bei der Garde du Corps steht, Ludolph heißt und im Magdeburgischen zu Hause ist . . .,' mit Worten also, deren Ausgiebigkeit und feiner Humor an manche ähnlichen in irgendwelchem Fontane-Roman erinnern. Und dem Briefschreiber gelingen noch immer so zarte Glückwünsche wie der aus Varzin an die Schwester: „. . . ich hätte Dich so gern als Großmutter und Silberbraut gesehen, und Dir das Zeugnis gegeben, daß Du die vorzeitigen Ehren des Alters trägst wie unsre Rosen den Oktoberschnee. Sie sehen nur um so frischer unter ihm aus. . . .' Bismarcks ‚andere' Seele, die menschlich fühlende, Menschliches ausplaudernde, humorhaft über den Dingen spielende, ist nicht tot. Aber sie tritt neben der Heroenseele zurück. Die Idylle der Bismarckschen Privatexistenz verblüht leise unter dem kosmischen Wipfelgebraus. Das Tintenfaß des Briefschreibers vertrocknet. Nichts leichter als die zahllosen Schriftstücke aus der Gedankenwerkstatt des Kanzlers noch um Kostbarkeiten an Stil und anschaulicher Kraft des Ausdrucks zu plündern! Aber die Kristallblumen leuchten ohne die Stimmung und den Duft der Jugend. Die zarten Halbtöne fehlen — müssen fehlen. Alle Dinge stehen, wie es dem Geschäftlichen ziemt, klar umrissen, ein wenig hart in der Luft.

‚Nach Neune ist alles vorbei!' Da wären wir denn unversehens wieder beim alten Fontane. Das Schauspielerwort, das, halb Trost, halb Resignation, sich in einem Briefe des Dichters, den er fast unmittelbar vor seinem Tode schrieb, wie eine Ahnung findet, ist ein gelegentlich auch vom Kanzler gebrauchtes Zitat. ‚Nach Neune ist alles vorbei —'

Bismarcks Leben war mehr als der gepeitschte, jagende Finalesatz der F-Moll-Sonate, mehr auch als eine ‚Pathetische'. Es war eine Symphonia heroica großen, allergrößten Stiles, mit Jubelsturm und gespenstig verhallendem Trauermarsch.

Im Sachsenwald fallen die Blätter, Herbstnebel brauen schweigend. Da — zwischen den Bäumen ein Rabengekrächz — der Hufschlag eines Pferdes! Man sieht einen Reiter, gewaltigen Leibes und hochbetagt, der aufrecht im Sattel sitzt. Er trägt einen schwarzen Filzhut mit breitem Rande und schwarzen Überrock. Seine Brauen sind finster, die Augen nahblickend und scheinen doch zugleich in die Ferne zu wittern. Der Hufschlag verhallt, die Raben sind stumm, der milchige Nebel hat Mann und Roß verschluckt. Nur die Blätter fallen noch immer. — Wer war das Reitergespenst? War es Odin, der Sturmgott, der Wütende, Odin mit dem tiefen Wolkenhute und dem dunkeln Himmelsmantel, Odin, der Gesetzgeber und

* Die guten alten Zeiten der Kolonie, als wir noch lustige Schelme waren.

höchste Richter, der Wissende um alle Vergangenheit und alles Gewordene? Oder war es Deutschlands entlassener Kanzler?

Sidney Whitman, der englische Schriftsteller, erzählt von einem Besuche beim alten Bismarck zu Varzin im Oktober 1891: „. . . Mein Blick fiel auf den Schreibtisch des Fürsten; eine Bibel lag offen vor seinem Sitz. Es war Kapitel 29 des Buches Hiob aufgeschlagen: „O, daß ich wäre wie in den vorigen Tagen, da mich Gott behütete; da seine Leuchte über meinem Haupte schien, und ich bei seinem Licht in der Finsternis ging. Da mich die Jungen sahen, und sich versteckten, und die Alten vor mir aufstanden; da die Obersten aufhöreten zu reden, und legten ihre Hand auf den Mund, da die Stimme der Fürsten sich verkroch, und die Zunge an ihrem Gaumen klebte.'"

Das bittere Ende kommt. Wetterbeschwerden, Asthma, Neuralgie, Schlaflosigkeit und herzabnagender, stöhnender Groll sind die Genossen dieser letzten Einsamkeit. Dann ist auch Johanna, die treueste Lebensgefährtin, die Wilhelms I. Enkel fast mehr noch gram war als der Gestürzte selbst, im Tod entschlafen. In einem der seltenen Briefe, zu denen der müde Riese sich noch aufrafft, heißt es an die Schwester: „. . . Was mir blieb, war Johanna, der Verkehr mit ihr, die tägliche Frage ihres Behagens, die Bethätigung der Dankbarkeit, mit der ich auf 48 Jahre zurückblicke. Und heut alles öde und leer. . . . Verzeih, mein Schwesterherz, daß ich mich ausklage; a u s noch lange nicht. Ich bin noch müder geworden seit der Katastrophe, tic douloureux hat zugenommen. . . .'

Selten ist ein Mensch so wie Bismarck durch strahlenden Höhenglanz und durch das trostlose Schattental des Untergangs geführt worden. Freilich lag die Tragik dieses großen Lebens weniger in einem Themistokles-Geschick als in der persönlichen Wesensart des Kanzlers selbst. Dieser rastlose Tatmensch war für die Tage des Alters, der Einsamkeit, des Abseitsstehenmüssens nicht geschaffen. Ihm, der einen Ruhm trug ohnegleichen, den sein Volk umjubelte und der schon bei Lebzeiten in die Verklärung des Mythos hinaufrückte, schmeckte jeder Tag, den er aus dem Becher des Greisentums trank, wie ein Tropfen Galle. Die Bitternis der Gedanken, die Jeremias- und Hiobtrübsal ist der letzte traurige Schatz, den der Achtzigjährige hütet. So zwingt er sich wieder einmal die Feder in die Hand und malt in seiner großen steilen Greisenschrift für den Schwager und Jugendfreund Oskar Arnim folgende Zeilen aufs Papier:

‚Friedrichsruh, 18. 5. 95.

Lieber Oskar!

Wir sind beide so alt geworden, daß wir lange wohl nicht mehr leben werden. Können wir uns nicht noch einmal sehn und sprechen, ehe wir abgehn? Es ist 66 oder 67 Jahre her, daß wir auf dem Gymnasium den ersten Tropfen Bier zusammen aus der Flasche tranken; es war auf der Treppe neben der Ober-Tertia. Wollen wir nicht den letzten trinken, ehe es zu spät wird? Wir sind beide alt, matt und verdrießlich, aber ich habe doch das Verlangen, Deine Stimme noch einmal zu hören, ehe ich —'.

Hier bricht das Schreiben ab.

In einem Fontane-Brief findet sich folgende Stelle: ‚So müssen wir für unsere Größe bezahlen und für die Größe des Kanzlers, der uns zu unsrer eigenen Größe recht eigentlich erst verholfen hat.‘ Ein wahrhaft prophetisch klingender Satz, niedergeschrieben im Jahre 1881.

Heute schreiben wir das Jahr deutschen Unglücks und deutscher Not 1923. Wie einst das gefangene, geschändete Israel sitzen wir an den dunklen Flüssen der Knechtschaft und hängen unsere Harfen in die Weiden, seufzend und harrend auf Einen, der da komme! Ob er kommt — und wann? Ob vielleicht zur selben Stunde, in der wir die Briefe eines ganz Großen durchblättert haben, wieder ein deutscher Knabe irgendwo auf einer Treppe kauert — besser neben der Prima schon als neben der Tertia! — so ein junger Unbändiger, der sich nicht leicht im Einklang befindet mit jedem Schulgesetz? Unbändig, ein Verächter ungerechten Zwanges, ein kühler Rechner und doch voll Herz und Leidenschaft muß er sein, der Mann, der sein Volk aus Untergangsdunkel wieder ans Licht reißt!

# Der gute Säemann

Wie bäumt die Schlehe zartes Blau empor
und tränkt mein Herz mit feierfrohem Wahn.
Ich ruh' nicht quer mehr in der Wagenbahn,
nicht mehr als Hügel Armut vor uraltem Tor.

Ein Acker dampft im schwarzen Furchenzug,
der Bauer schreitet hoch durch meinen Traum
und bahnt mit brauner Brust noch breiter Raum
im Feld, aus dem nur Dorn und Distel schlug.

Südlichem Stern verzaubert dreht die Au
mit Lorbeer und Olive sich zum Meer;
der Tau wirft Gold herauf und Perlen körnerschwer,
daß sich damit die Ebene bebau.

O Mittagstraum bei Wind und blauem Dorn —:
im steilsten Stern verebbt der alte Fluch.
Gott schreitet mit dem Säetuch
und wirft in ödes Land das gute Korn.

Paul Zech.

# Rußlands religiöse Zukunft
## Von Graf Alexander Soltykoff

1.

Von den heutigen Zuständen in Rußland läßt sich kaum ein klares Bild gewinnen. Es ist daher auch unmöglich, über seine zukünftige Entwicklung auf den verschiedenen Gebieten bestimmte Voraussagen zu machen. Trotzdem wird hierüber von Berufenen und mehr noch von Unberufenen viel geschrieben. Wie wenig etwa Oskar Bruhns berufen ist, über ‚Rußlands kirchliche Zukunft' (‚Eiserne Blätter', 3. Jahrgang, Nr. 31, 29. Januar 1922) in einem sehr entschiedenen Ton zu urteilen, das geht schon daraus hervor, daß er nicht einmal das alte zaristische Rußland gründlich kennt. Von den vielen Unrichtigkeiten, die sein Artikel enthält, will ich nur eine einzige beispielshalber herausgreifen: Bruhns spricht von der engen Verbindung von Monarchie und Kirche im ehemaligen Rußland. ‚Der Zar', so schreibt er, ‚stand im Mittelpunkt des russischen Gottesdienstes; für ihn wurde in einem vollen Gottesdienst zwei- bis dreimal gebetet; bei jeder Abendmahlsfeier wurde beim Zubereiten und Weihen der Elemente sein Name genannt neben dem Jesu und der Heiligen.' Nun hat in Wirklichkeit die Formel, die der Geistliche beim Heraustragen der konsekrierten Abendmahlselemente spricht, keineswegs den Sinn, den der Autor ihr zu geben wünscht. Sie lautet wörtlich: ‚Der Herr gedenke in seinem Reiche des gottesfürchtigen Selbstherrschers, unseres Herrschers und Kaisers N., seiner Mutter N., seiner Gemahlin N., des Thronfolgers N., des heiligsten regierenden Synods und unseres Bischofs (d. h. des örtlichen), eurer (d. h. der im gegebenen Falle in der Kirche befindlichen Gläubigen) und aller rechtgläubigen Christen.'

Die russische Kirche war, so behauptet Bruhns, ‚zum gehorsamen Werkzeug des panslavistischen Staatsgedankens herabgedrückt; ganz im Gegensatz zu ihrer einstigen unbestreitbaren Toleranz befaßte sie sich im 19. Jahrhundert mit schamlosester Werbearbeit und Verfolgung Andersgläubiger'. Ich will hier nicht die Stellung der Andersgläubigen im kaiserlichen Rußland erörtern. Jedenfalls war bei ihrer ‚Verfolgung' niemals die russische Kirche beteiligt, ganz abgesehen davon, daß sie nie etwas mit ‚panslavistischen' Ideen gemein hatte.

In Wirklichkeit ist die Frage über die Beziehungen von Kirche und Staat in Rußland bedeutend verwickelter, als der Autor darzustellen sucht. Eine eigenartige Symbiose beider hatten die geschichtliche Entwicklung und die allgemeinen russischen Lebensbedingungen gezeitigt, mit einigen Verbesserungen, die die Zeit mit sich brachte, besonders die Epoche Peters des Großen. Daß die Kirche in Rußland stets einen gewissen Anstrich der ‚Staatlichkeit' an sich gehabt hat (ebenso wie der Staat ein Gepräge der ‚Kirchlichkeit'), ist eine unbestreitbare Tatsache. Doch erklärt sich das nicht aus dem bösen Willen eines Pobedonoscev und Konsorten, sondern durch eine ganze Reihe von tiefen historischen, völkischen und psychologischen Gründen.

Ich will hier nur einen von diesen berühren. Ungeachtet einer gewissen Polemik gegen die panslavistischen Bestrebungen, scheint mir Bruhns bei der Erörterung der russischen kirchlichen Fragen und religiösen Probleme selbst im Fahrwasser slawophiler Ideen zu schwimmen. Denn gerade von den Slawophilen ist die unwahre, in den letzten Jahrzehnten genügend ihres Ruhmes entkleidete Legende von der tiefen Religiosität des russischen Volkes* verbreitet worden, die auch bei Bruhns eine große Rolle spielt. In Wirklichkeit hat gerade der areligiöse (um nicht zu sagen antireligiöse) Charakter der russischen Volksseele, der den Bereich rein religiöser Einwirkung auf sie wesentlich einengte, stets (und nicht erst seit der Regierung Alexanders III.) die Bedeutung der staatlichen Elemente im Leben der russischen Kirche erhöht.

## 2.

Schon Wladimir Solovjev hat bemerkt, daß alle Heiligen der altrussischen Kirche entweder Fürsten oder Mönche waren. Nun gehörten aber in Altrußland die Mönche fast ausschließlich zur aristokratischen Herrenklasse. Und eine solch rein aristokratische Einrichtung mußte die russische Kirche wegen der erwähnten Eigenschaften der Volksseele folgerichtig lange bleiben; sie blieb es auch tatsächlich fast bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. Nur mühsam und äußerst langsam drang sie in die breiten Volksschichten. Viele Bestimmungen des ‚Stoglavyj sobor' beweisen untrüglich, wie rein äußerlich noch damals die Verbreitung des Christentums in Rußland war. Später dringt sie tiefer und ‚demokratisiert' sich sozusagen. Religiös veranlagte Männer beginnen aus der Mitte des einfachen Volkes zu erscheinen, besonders in der Nähe der Hauptstädte und bedeutender Plätze. Diese gottesfürchtigen Männer aus dem einfachen Volk gaben den Slawophilen den Anlaß zur Bildung ihrer Legende. Daß die im Volke sich offenbarende Religiosität aber in Wirklichkeit hauptsächlich das Produkt einer Herrenkultur war, ist am besten daraus zu sehen, daß die Religiosität im Volke augenblicklich sank, als in der Mitte des 19. Jahrhunderts die Auswirkungen dieser Kultur aufhörten.

## 3.

Man sucht gern nach Beweisen für eine ausgesprochene Religiosität und ein inniges Gottsuchen bei den ‚Altgläubigen' und Anhängern anderer russischer Sekten. Doch die Geschichte der ‚Altgläubigen' und überhaupt der russischen Sekten beweist, wie mir scheint, schlagend die Richtigkeit meiner Ansicht von der geringen religiösen Veranlagung der russischen Volksseele. Die herrschende Strömung des russischen ‚Raskol' (Kirchenspaltung), dieses dauernde und leidenschaftliche Leitmotiv, das die Herzen ihm zuführte und Hirten und Herde fest verband, war meiner Meinung nach eher politischer und sozialer als religiöser Natur, wenn die Bewegung auch der Form nach zweifellos

* Diese Frage wird in meiner Broschüre ‚Das doppelte Gesicht Rußlands' ausführlich behandelt. (Zuerst erschienen im ‚Hochland', 18. I, 15. Oktober 1920.)

religiös war. Bruhns charakterisiert sehr treffend die Religiosität der strenggläubigen Juden, wenn er sagt, daß sie nur als Mittel zur Bewahrung ihres Volkstums diene, zur Erhaltung ihres kulturell-historischen und sozialen Typus. Mit noch größerem Recht könnte man dasselbe von der Religiosität der russischen ‚Altgläubigen‘ und überhaupt von allen unseren Sekten behaupten: Sie alle arten sehr leicht in starres Festhalten äußerer Formen neben schärfstem Radikalismus aus.

Eine schlechte ‚Christin‘, hat die russische Volksseele stets gern sich mit Politik beschäftigt und stets vom sozialen Umsturz geträumt. Nur deshalb konnte das ‚Altgläubigentum‘, d. h. der Streit um einige rituelle Einzelheiten, zum Glauben für Millionen von Russen werden, weil sich dahinter auch der Protest gegen die Leibeigenschaft und das Verdammen des neuen petrinischen, europäischen Regiments verbarg. Bekanntlich hielten die Altgläubigen Peter den Großen für den Antichrist. Dieser Protest, der, wie gesagt, im Grunde nicht religiöser, sondern sozialer und politischer Art war, mußte notwendig von der kirchlichen Sphäre ausgehen. Denn seine Träger gehörten zum gemeinen Volk; die einzige ihnen überhaupt erreichbare Bildung war also die kirchliche, ebenso wie das kirchliche Leben der einzige Boden war, auf dem sie ihren Protest zum Ausdruck bringen konnten. Selbstverständlich stelle ich nicht in Abrede, daß zu diesen politischen und sozialen Strömungen im ‚Altgläubigentum‘ und den anderen russischen Sekten, besonders den neueren, auch religiöse treten konnten. Aber nicht sie sind die Hauptsache.

Bezeichnend ist es, daß gerade im Gebiete der mittleren und unteren Wolga, wo sich die beiden hauptsächlichsten sozialrevolutionären Bewegungen unserer Vergangenheit abspielten — die Aufstände von Stenka, Razin und Pugatschev —, das ‚Altgläubigentum‘ besonders blühte. Auch eine weniger bekannte, aber äußerst charakteristische Tatsache aus späterer Zeit zeigt, daß der in einer politisch-sozialen Sphäre entstandene Raskol den spezifischen Charakter eines Protestes gegen die bestehende Ordnung selbst in Zeiten besonderen nationalen Aufschwungs bewahrt hat. Solch eine Epoche war, wie bekannt, der Zug Napoleons 1812. Ich will hier nicht die Frage berühren, wie weit die damals ganz Rußland ergreifende Begeisterung der elementare Ausdruck eines gesunden Nationalgefühls oder wie weit sie das Resultat einer klugen Politik der damaligen russischen Regierung war. Einzelne Ausbrüche der auseinanderstrebenden Kräfte, einzelne Strömungen des ursprünglichen anarchischen Chaos traten auch damals bei uns zutage. Aber all diese vereinzelten Erscheinungen verloren sich in dieser Epoche der allgemeinen Standhaftigkeit im Kampf gegen den vorrückenden Feind. Die gesamte friedliche Bevölkerung Rußlands beantwortete Napoleons Herausforderung mit einem passiven Widerstande von unglaublicher Anspannung, der mit dem Brande Moskaus endete. Napoleon wartete vor den Toren Moskaus vergeblich auf eine Bojarenabordnung; die Stadt selbst war leer, das gewöhnliche Leben und Treiben erstorben. Als einzige Ausnahme,

als einzige organisierte Gruppe der Bevölkerung, welche damals das Recht des Eroberers anerkannte und sich vor ihm beugte, erwiesen sich die ‚Altgläubigen‘. Sie sandten zu Napoleon eine Begrüßungsabordnung und erfreuten sich während der ganzen Besetzungszeit des besonderen Schutzes der Franzosen. Das konnte kein bloßer Zufall sein. In der Tat wurden die Beziehungen der ‚Altgläubigen‘ und ihres Führers Ilja Alexejewitsch zu den Franzosen schon während der Vorbereitungen zum Feldzug von 1812 angeknüpft. Und wenn wir uns erinnern, daß im Stabe Napoleons der Plan bestand, eine Erhebung der Bauern herbeizuführen, die Leibeigenschaft abzuschaffen und die russische Regierungsform abzuändern, so wird es ganz klar, was die ‚Altgläubigen‘ damals von Napoleon erwarteten: die Erfüllung ihrer politischen und sozialen Wünsche.

## 4.

Auch bei den neuen russischen ‚religiösen‘ Bewegungen, von denen unser Autor spricht, bei den Baptisten, Stundisten, ‚evangelischen‘ Christen erscheint die Religion in den meisten Fällen nur als Form, unter der die rein politischen und sozialen Wünsche und Erwartungen verdeckt werden. Besonders betrifft das die Sekten, welche den Staat ‚nicht anerkennen‘. Die Kirche Christi ist nicht von dieser Welt, und daher kann das Problem des Staates überhaupt nicht in die Zahl der religiösen Grundfragen eingereiht werden, was am besten gerade die Uranfänge der christlichen Religion beweisen. Wenn aber diese Frage in den Mittelpunkt eines Bekenntnisses tritt, so hat sich hier die Lehre selbst von der religiösen Grundlage auf irgendeine andere, am häufigsten auf eine soziale und politische verschoben. Der ungeheure Erfolg der neuesten russischen Sekten erklärt sich vor allem durch das ihr ganzes Wesen durchdringende politische und soziale Element. Das Sektirertum bildete die einzige Form der Opposition gegen die Regierung und die gesellschaftliche Ordnung, die für Leute aus den niederen Volksschichten zugänglich war. Daher zog es sie auch in so großem Maße an.

Das hat sich auch im bolschewistischen Rußland keineswegs geändert. Bruhns berichtet, daß ‚ganze Bataillone und Regimenter der roten Armee die Waffen niederlegten und den weiteren Dienst bei den Roten verweigerten, weil sie von einigen „evangelischen“ Kameraden von der Richtigkeit dieses Vorgehens überzeugt worden waren, nachdem sie deren Glauben angenommen hatten‘. Ja, an diesen Pazifismus der roten Genossen glaube ich sehr gern. Aber das beweist ja gerade, wie viel ‚Soziales‘ und ‚Politisches‘ und wie wenig wirklich Religiöses in all diesen russischen ‚religiösen Bewegungen‘ steckt. Der Pazifismus und unabhängig von ihm die Opposition gegen die Regierung — in diesem Fall gegen die bolschewistische — ist der hervorstechendste echt russische Charakterzug (was bei der polaren Struktur der russischen Seele nicht ausschließt, daß auch der Militarismus ein ebenso echt russischer Charakterzug sein kann). In dieser der russischen Seele eigenen Geneigtheit zu Passivität, Unbeweglichkeit, Gleichmut und stumpfem, von dem christlichen

sehr verschiedenem Dulden, überhaupt in der Geneigtheit zum Primitiven und Einfachen (was ist einfacher als die Waffen wegzuwerfen und seine Pflicht nicht zu tun?), fanden die Sekten stets einen festen Boden. Das in der russischen Seele tief eingewurzelte Gefühl des ‚Nichtsichwidersetzens' und des ‚Nichthandelns' sichert ihnen den Erfolg. All diese Sekten sind vom radikalsten Nihilismus durchdrungen, und das gerade zieht die Herzen zu ihnen. Nun ist aber der Nihilismus nicht nur nicht religiös, sondern er widerspricht geradezu jeder Religion. Daher halte ich auch die Annahme, daß von diesen Sekten und überhaupt von der ‚evangelischen Bewegung' in unseren Tagen eine religiöse Erneuerung in Rußland kommen kann, für irrig; sie beruht auf einem Mißverstehen der russischen Verhältnisse.

5.

Bruhns führt die Erfolge der ‚evangelischen Christen' zum Teil darauf zurück, daß die Kommunisten sie ‚gegen die absterbende Staatskirche auszuspielen' versuchten. Das ist sehr wahrscheinlich, aber es straft seine Ansicht von der tiefen Religiosität des russischen Volkes Lügen. Bei der jetzigen Verschwommenheit aller Perspektiven läßt sich über Rußlands religiöse Zukunft kaum etwas Gewisses sagen. Eines nur ist sicher: Sie wird mitbestimmt werden vom Charakter der Staatsform, die sich schließlich in Rußland festsetzen wird. Der Staat wird nicht nur eine Reihe von einzelnen Fragen entscheiden, etwa das Verhältnis von Kirche und Staat, er wird nicht nur den Charakter der künftigen russischen Kirche bestimmen, sondern auch der ganzen zukünftigen religiösen Volkspsyche seinen Stempel aufprägen. Man darf nicht vergessen, daß das ‚Nichthandeln' und ‚Nichtsichwidersetzen' nur einer von den beiden Polen dieser Psyche ist. Ihr anderer Pol ist ihm vollkommen entgegengesetzt. Auch eine energische und starke Macht, die an sich glaubt und mit hervorstechenden Zügen dieses zweiten Pols ausgezeichnet ist, kann, wie schon mehrmals in unserer Geschichte, ihre Flamme im Volke entzünden.

Das russische Sektirertum hatte nur Erfolg als Opposition gegen eine schwache Regierung ohne genügendes Selbstvertrauen und gegen eine Ordnung, die auf allzu schwachen Grundlagen aufgebaut war. Es konnte den Sieg gewinnen, weil in jener Zeit, hauptsächlich unter dem Einfluß der slawophilen Ideen, die schöpferischen Kräfte unserer historischen staatlichen Entwicklung zu versiegen begannen, zugleich dem Staat die Lebenskräfte rasch schwanden und er sich in einem krankhaften Prozeß der Umwandlung befand (zweite Hälfte des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts). All das sicherte den Erfolg des russischen Sektirertums und zugleich auch der russischen Revolution, die beide bis zu einem gewissen Grade das Resultat dieses Krankheitsprozesses im Innern unseres Staatswesens waren. Gibt man dem Lande eine starke Regierung, die sich auf die lebendigen Bedürfnisse der Natur stützt, dann wird sich der ganze geräuschvolle Erfolg des Sektirertums als ephemer erweisen. Man darf nicht vergessen, daß die große Kirchenspaltung (der sog.

‚Raskol') im 17. Jahrhundert, d. h. das ‚Altgläubigentum', ebenfalls in einer Epoche krankhafter Zersetzung des damaligen Moskowitischen Staates entstand. Damals rettete Rußland die sogenannte Reform Peters, d. h. das auf den Trümmern des alten Moskowitertums sich erhebende neue Kaisertum, der an die Stelle des schwachen, seinen eigenen Kräften nicht recht trauenden Regiments der ersten Romanows tretende europäische Staat, die Herrschaft der Petersburger Selbstherrscher. Dieses Regiment war stark, weil es beseelt war von den Ideen der Nation und sich auf ihre Interessen stützte. Der ‚Raskol' aber, dieses anfangs so breite und wasserreiche Meer, verwandelte sich rasch in einen stillen See, der nur selten aus den ihm gesetzten Ufern trat. Anderthalb Jahrhunderte lang fristete er sein Dasein im Verborgenen und war für die große Welt tot. Erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts lebte er wieder auf, gleichzeitig mit dem Auftreten der neuesten Sekten, und zwar aus denselben Gründen, welche auch diese ins Leben riefen, nämlich wegen des beginnenden Zerfalls unseres petrinisch-europäischen Staates.

## 6.

Das Wesen dieses Staates wird bis heute in Europa nicht verstanden. Auch wir selbst begreifen es nur schlecht. So falsch verstehen wir es, daß wir in dem einen Schreckbild des ‚Zarismus' zwei so völlig verschiedene und ihrem Geiste wie ihrer Idee nach einander so fremde Erscheinungen miteinander verschmelzen wie das Imperium der Epoche Alexanders I. und Katharinas und den ‚Terem'stil unserer letzten düsteren Jahrzehnte. Dabei waren diese letzten Jahrzehnte nichts anderes als der Zerfall des Imperiums unter der Flagge der slawophilen Ideen.

Das Imperium, das seinem Wesen nach eine Verneinung ‚Moskowiens', ein Kampf mit dem moskowitischen Geiste war, hatte sich in ein sonderbares archäologisches Moskowitertum ausgewachsen. Selbstverständlich war das Gebilde phantastisch, wie das stets mit archäologischen Rekonstruktionen zu sein pflegt; dennoch war es stark genug, um den petrinischen Geist zu zerstören. Dieser Geist und das Imperium ist für unsere Geschichte von gewaltiger Bedeutung gewesen. Das Imperium breitete nicht nur die Grenzen Rußlands nach allen Himmelsrichtungen aus, es machte nicht nur Rußland zur Großmacht und schuf eine russische Kultur, seine Hauptbedeutung bestand darin, daß es überhaupt die nötige Vorbedingung für das Dasein des Russentums entwickelte.

Gerade diese starke und selbstbewußte Macht lenkte die Volksseele von ihrem Minuspol, dem Sichnichtwidersetzen und Nichthandeln, ab und zum entgegengesetzten Pluspol hin; sie verstand es, die Trägheit des Volkes und seine Schwerfälligkeit in eine ausgesprochene Aktivität und erstaunliche Beweglichkeit zu wandeln; sie schuf aus Pazifisten und Defaitisten sieggekrönte Legionen, sie pflanzte in die angeborene Feigheit und Gleichgültigkeit Mannesmut und Durst nach Heldentaten. Sie schuf Wunder der politischen Taktik und verwandelte die einfältigen, ‚sichnichtwidersetzenden' und trägen An-

archisten in die begabtesten Organisatoren und Pioniere einer weitsichtigen und schöpferischen Politik, die beharrlich ihren Zielen nachging. — All das kann sich in der Zukunft wiederholen. . . .

‚Terrible et profonde‘, so nennt ein Zeitgenosse, Graf de Maistre, die russische Politik des Jahres 1812. Man kann diese Charakteristik auf unsere ganze Politik in der kaiserlichen, d. h. natürlich der petrinischen Periode anwenden.

### 7.

Eine große Rolle spielte die petrinische Staatsidee auch in einer engeren, rein kirchlichen Sphäre. Die kirchliche Reform Peters war keine ‚Reformation‘. Ihre Bedeutung liegt darin, daß sie eine Reformation in Rußland unnötig machte. Die in den letzten Jahrzehnten und gerade in der Zeit kurz vor der Revolution besonders laut ertönenden Stimmen von der ‚Gefangenschaft‘ der russischen Kirche und der Notwendigkeit der Wiederherstellung der ursprünglichen ‚apostolischen‘ Kirche (dieser Richtung folgt auch Bruhns) konnten sich nur erheben, weil zu dieser Zeit die lebendigen Kräfte unseres Staates bereits zu versiegen begannen. Diese antisynodalen Strömungen haben in unseren Tagen in der Wiederherstellung des Patriarchats eine greifbare Gestalt angenommen und erklären sich aus denselben Ursachen, welche anderwärts das Sektenwesen ins Leben riefen und ihm den Erfolg verschafften.

In Wirklichkeit hat seinerzeit die synodale Reform die Bedeutung der russischen orthodoxen Kirche keineswegs gemindert, sondern im Gegenteil die Kirche vor der Auflösung bewahrt, ähnlich wie es die bürgerlichen Reformen Peters damals mit unserem Staat gemacht haben. Seit dieser Zeit haben sich die Lebensbedingungen unserer Kirche nicht geändert. Daher entspricht auch die jetzige Wiederherstellung des Patriarchats keinem realen Bedürfnis.

### 8.

Bruhns hebt in völlig gerechter Weise die jetzige schwierige und bedrängte Lage der russischen Kirche hervor, andererseits aber betont er, daß die orthodoxe Geistlichkeit augenblicklich der einzige Stand in Rußland sei, der sich behauptet hat, ohne vor dem Bolschewismus zu kapitulieren. ‚Falls die russische Kirche‘, so fährt er in nicht sehr glücklicher Formulierung fort, ‚in ihrer Gesamtheit die innere Kraft besitzen sollte, eine ernste Umorientierung im evangelischen Sinne vorzunehmen, dürfte ihr in Zukunft eine bedeutende, vielleicht die maßgebende Rolle im kirchlichen Leben der russischen Völker zufallen. Ihre alles beherrschende Stellung von früher hat sie aber für immer verloren.‘ Im Lichte unserer vorhergehenden Ausführungen stellt sich die Sachlage etwas anders dar: Wenn in Rußland eine Macht wiederersteht, die ihrem Wesen und ihrer Idee nach der Regierung des 18. und der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gleicht, d. h. eine Monarchie, die aber frei von allen slawophilen Tendenzen ist, dann, aber auch nur dann wird aller Wahrschein-

lichkeit nach auch die russische orthodoxe Kirche in ihrer alten Bedeutung wiedererstehen. Der petrinische Staat entspricht auch jetzt, und zwar mehr denn je zuvor den Lebensinteressen des Landes, und, was noch wichtiger für unser Schicksal ist, er ist die einzige Regierungsform, welche unsern ,Plus'pol entwickeln kann.

Im Grunde genommen besitzen wir nichts, was wir dem petrinischen kaiserlichen Ideal gegenüberstellen könnten. Unsere Revolution hatte keine positive Kraft, ja nicht einmal ein Programm. Das parlamentarische und demokratische Programm der Kadetten und Liberalen verzettelte seine Energie vom ersten Tage seines angeblichen Triumphes vom Jahre 1917 an. Nicht viel besser verhält es sich auch mit dem Sowjetprogramm. Die russische Revolution war kein Programm der Zukunft, sondern nur eine Form der Auflösung des Vergangenen, d. h. unserer slawophilen, neumoskowitischen Staatlichkeit der letzten Jahrzehnte. So hat sie denn auch keineswegs die Idee des petrinischen Imperiums bloßgestellt; im Gegenteil, sie hat bis zu einem gewissen Grade den Weg zu ihm wieder freigemacht.

Wenn aber dieser durchaus mögliche historische Prozeß sich verzögert oder gehemmt wird, wenn es keine Führer gibt, die auf der Höhe ihrer Aufgabe stehen, wenn die nationale Bewegung in ein ausgetrocknetes Strombett gerät, so wird auch unsere orthodoxe Kirche eine traurige Periode der Unterdrückung und des Verfalles durchleben müssen. Sie ist allzusehr ein Produkt dieser eigenartigen historischen Symbiose mit der rechtgläubigen Zarenmacht, als daß man sich ihr Bestehen als herrschende Kirche ohne diese vorstellen könnte. Trotzdem wird natürlich unsere historische Kirche und die russische Orthodoxie nicht vom Erdboden verschwinden. Die jahrhundertealte Gewohnheit wird auch fernerhin große Teile der Bevölkerung zum orthodoxen Gottesdienst hinziehen.

## 9.

Nichtsdestoweniger muß man allen Nachrichten gegenüber sehr vorsichtig sein, die von einem Aufschwung des religiösen Gefühls der russischen Bevölkerung berichten. Gewiß, unter dem Druck der Not und des Elends können in Rußland stellenweise die alten Quellen der Religiosität wieder zu sprudeln beginnen, vielleicht sogar neue Herde des Glaubensfeuers entfacht werden. Aber erhalten wir nicht gleichzeitig aus Rußland Nachrichten gerade entgegengesetzten Inhalts? Nachrichten über unerhörte Religionsspötterei und Verhöhnung der Heiligtümer, die nicht allein von eingeschworenen Bolschewisten begangen werden? Berichte über tiefen sittlichen Verfall, über völliges Sinken des Glaubens und Verfolgung jedes Gläubigen?

Bruhns sieht die Hauptursachen für den religiösen Aufschwung des Volkes im Hunger und in anderen Nöten, die Rußland heimsuchen, auch in den Glaubensverfolgungen seitens der Bolschewiki. Hier, befürchte ich, befindet er sich allzusehr unter dem Einfluß unwillkürlicher Analogien mit anderen Ländern, Ländern mit einer organischen vieltausendjährigen religiösen Struk-

tur, in denen gelegentlich tatsächlich derartige Zusammenhänge bestehen mochten. Dazu hat diese ganze religiöse Psychologie wie überhaupt jede psychologische Betrachtung ihre zwei Seiten: Gewiß, ‚Unglück' kann Menschen zu Gott führen, aber kann es sie nicht auch von ihm entfernen? Man denke an dieses unerhörte Bacchanal des triumphierenden Bösen, das sich ungestraft schon jahrelang in Rußland abspielt!

10.

Bruhns glaubt nicht an einen Erfolg der katholischen Propaganda in Rußland, wohl aber an eine Zukunft unserer ‚evangelischen' Sekten. Diese Ansicht versteht er logisch und bis zu einem gewissen Grade scharfsinnig zu begründen.

Nach dem Grundsatze der Bolschewiki befindet sich der Einzelne in absoluter Unfreiheit. ‚Gegen diese Versklavung und blinden Gehorsam', so folgert Bruhns, ‚bäumt sich die Seele des Menschen auf und sucht ihre Rettung einzig in der Religion, in der persönlichen Befreiung der Einzelseele durch Gott. Ich meine, hiermit ist schon die Richtung für das Weitere gegeben. Das sind dieselben Gründe, die einst einen Luther zum Protestanten machten, die ihn im Evangelium allein, ohne Vermittelung anderer Menschen, das Heil suchen ließen. In diesem Sinne ist die religiöse Bewegung in Rußland eine durchaus protestantisch-evangelische.' Gegen diese Erwägungen spricht ihr äußerst rationalistischer Charakter. Das Leben läuft selten in rationalen Bahnen; es ist seiner Natur nach irrational, und besonders irrational pflegt meistens seine religiöse Sphäre zu sein.

Ungeachtet der erstaunlichen Findigkeit der Bolschewistenführer, sich den Verhältnissen anzupassen, ungeachtet ihrer organisatorischen Kraft, befindet sich Rußland in einem Zustand des Chaos und der Anarchie, — der Anarchie vor allem auch im Geistigen. Gerade deshalb halte ich es für ausgeschlossen, daß die kommende Erneuerung (sei es nun auf politischem, kulturellem, sozialem oder auch auf religiösem Gebiet) unter der Flagge der ‚Freiheit' erfolgen wird.

Dazu haben die ‚evangelischen Bewegungen' aller Art bei uns ihre Rolle im Grunde genommen bereits ausgespielt. Als Produkt der Auflösung unserer slawophilen ‚Staatsidee' der letzten Jahrzehnte waren sie in der Folgezeit eines der gefügigen Werkzeuge, die zu ihrer Vernichtung dienten. Daher können diese Sekten und Glaubenslehren in der Gegenwart der russischen Seele überhaupt nichts bieten, am wenigsten der religiös gestimmten russischen Seele. Sie waren gut genug als Kampfmittel gegen die orthodoxe Kirche, und deshalb genossen sie auch, wie unser Autor zeigt, die Unterstützung der Bolschewiki. Aber mit jeder weiteren Unterdrückung und Verminderung des Einflusses der orthodoxen Kirche werden auch ihre eigenen Existenzbedingungen bedroht werden und ihre Erfolge abnehmen.

11.

Die russische ‚evangelisch-christliche' Bewegung wie auch die Mehrzahl der mit ihr verbundenen Sekten — der früheren und der neuesten — haben mit dem Christentum nur den Namen gemein. Ihrem innersten Wesen und ihrer Wirkung nach sind sie nichts anderes als Nihilismus. Obgleich dieser Nihilismus zweifellos passiver Art ist, haben dennoch die ‚evangelischen' Strömungen besonders unter dem gemeinen Volke eine Atmosphäre geschaffen, die für eine aktive Revolution äußerst günstig war. Denn die Grundelemente dieser beiden Bewegungen waren verwandt und standen einander äußerst nahe. All das geht klar genug aus dem oben Gesagten hervor. Nun stellt aber Bruhns die ‚evangelische' Bewegung in so verzerrter Form dar und zieht aus ihr solche Trugschlüsse — selbst auf dem Gebiete der internationalen Beziehungen —, daß ich mich genötigt sehe, vom Thema abzuweichen und mich mit ihm auseinanderzusetzen.

Bruhns weist auf die während des Krieges zutage getretene ‚Deutschfreundlichkeit' der russischen ‚evangelischen Christen' hin. Das ist aber nur bis zu einem gewissen Grade und nur in einem gewissen Sinne richtig. Die ‚Deutschfreundlichkeit' unserer ‚evangelischen Richtungen' erklärt sich aus zwei rein äußerlichen, sogar zufälligen Ursachen. Die Herde der russischen ‚evangelischen Bewegung' entstanden in der Nähe der protestantischen und evangelisch-lutherischen deutschen Kolonien. Aber das beweist keineswegs eine geistige Verwandtschaft der russischen ‚evangelischen Bewegung' mit dem deutschen Protestantismus, ebensowenig wie eine Sympathie mit dem Deutschtum. Da die Kolonien die sie umgebende russische Bevölkerung kulturell stark beeinflußten, wurden auch ihre Formen des religiösen Lebens notwendig zu fertigen Mustern für eine neue russische Bewegung, die aber als typisch russische dem deutschen Geist völlig fern stand. Die Armut des religiösen Lebens im Volke hinderte sie eben, eigene Formen zu schaffen, und zwang sie, fremde, deutsche, sich anzueignen, in die sie nun einen völlig undeutschen Inhalt goß. Die gleichzeitig fortdauernde kulturelle Beeinflussung durch die deutschen Kolonien erzeugte ihre ‚Deutschfreundlichkeit', die übrigens durchaus kein Monopol der ‚evangelischen' Kreise ist. Übrigens läßt sich auch umgekehrt ein Einfluß der russischen Umgebung auf die kulturelle Welt und die Psychologie der Kolonisten beobachten. So haben diese stellenweise die von ihnen aus Deutschland übernommene kulturell hochstehende Form des Ackerbaues mit dem barbarischen russischen Gemeindebesitz vertauscht. Ähnliche Angleichungen finden wir auch auf geistigem Gebiet. So wurden die Kolonien vielfach auch von der Stundistenbewegung angesteckt, obwohl diese nicht aus ihnen selbst hervorgegangen war.

All diese Sekten wurden durch den Krieg gefördert. Ihre Lehren beruhten mehr oder weniger auf der Verneinung des Staates, jedenfalls des damaligen russischen Staates. Daher sahen sie im Feinde dieses Staates — Deutschland — während des Krieges ihren Freund. Wenn wir im Jahre 1914 nicht mit Deutschland, sondern mit einer anderen Macht, etwa mit Frankreich, in Krieg

geraten wären, so hätten sich unsere ‚evangelischen' Strömungen unbedingt (man denke an die Altgläubigen im Jahre 1812) nicht deutsch-, sondern franzosenfreundlich gezeigt.

Daher möchte ich als aufrichtiger und überzeugter Anhänger freundschaftlicher und enger Beziehungen zwischen Rußland und Deutschland die deutsche öffentliche Meinung aufs dringendste davor warnen, in unseren ‚evangelischen' und verwandten Richtungen irgendwelche besondere Freunde und Verbündete Deutschlands zu sehen. Gerade diese in ihrem innersten Wesen revolutionären Strömungen sind hauptsächlich daran schuld, daß Rußland zu Beginn des 20. Jahrhunderts in einen Zustand des gestörten Gleichgewichts, in eine Sackgasse geriet, aus der ein Krieg mit Deutschland als Ausweg dienen sollte.

12.

Im Falle der Erneuerung des petrinischen Imperiums (oder eines entsprechenden) wird, wie schon erwähnt, die orthodoxe Kirche den ihr gebührenden Platz wieder erhalten. Doch auch die anderen Konfessionen werden zweifellos eine größere Freiheit erlangen als während der letzten slawophil gefärbten Jahrzehnte. Denn das Ideal des ‚Imperiums' war nicht das Ideal eines konfessionellen Staates; die religiöse Freiheit gehörte zu seiner ureigensten Natur: Im 18. und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde ein Untertan nicht nach seiner Nationalität oder der Zugehörigkeit zu dieser oder jener Konfession beurteilt, sondern ausschließlich nach dem Dienst am Reich. Viele der höchsten und einflußreichsten Stellen im Reich waren häufig von Andersgläubigen besetzt, besonders von Protestanten.*

13.

Die Zukunftsaussichten der nichtorthodoxen Konfessionen sind — besonders wenn die Wiederherstellung des Imperiums noch nicht so bald erfolgen wird (und das ist mehr als wahrscheinlich) — in den einzelnen Landschaften Rußlands verschieden. In Westrußland, d. h. in den weiten Gebieten zwischen Dnjepr und westlichem Bug und vom Vitebskschen Gouvernement im Norden

* Damit über den wahren Charakter unseres alten Imperiums kein Zweifel besteht, genügt es Namen anzuführen wie: Armfeldt, Balck, Barclay de Tolly, Benckendorf, Benningsen, Biron (Bühren), Bismarck (unter der Kaiserin Anna: ein direkter Vorfahre des Altreichskanzlers), Brevern, Bruce, Buchholz, Cancrine, Capo d'Istria, Czartoryski, Devier, Fermor, Hybinette, Kaufmann, Keith, Keyserling, Kleinmichel, Kotzebue, Korff, Lacy, Laharpe, Lefort, Lieven, Loewenwolde, Medem, Mengden, Nesselrode, Nicolai, Osten-Sacken, Ostermann, Pahlen, Pozzo di Borgo, Paulucci, Phull, Ribeaupierre, Sapieha, Sievers, Stackelberg, Stein, Suchosanet, Suchtleben, Tiesenhausen, Toll, Tettenborn, Wielhorski, Wintzingerode, Wittgenstein, Wolzogen, Wrangel und noch viele andere. Männer, die diese Namen trugen, schufen unser Imperium und waren nicht weniger als ihre orthodoxen Amtsgenossen die ersten im Reich.

fast bis zum Schwarzen Meer im Süden, wird sich zweifellos die katholische Kirche erfolgreich ausbreiten können. Bruhns glaubt allerdings nicht an die Möglichkeit ihres Erfolges. Nachdem er die von mir schon oben widerlegte Theorie entwickelt hat, die ‚evangelische‘ Bewegung fände wegen des Prinzips der persönlichen Freiheit beim Volke den größten Anklang, fährt er fort: ‚Dazu kommt noch ein anderes, was die römische Kirche erfahrungsgemäß meist unterschätzt, der nationale Gegensatz. Die katholische Kirche ist in Rußland die „polnische“, so wie die lutherische die „deutsche“ ist, und der ganze Haß der Russen gegen die Polen, die in früheren Jahrhunderten durch beispiellose Grausamkeit und Unduldsamkeit und in neuester Zeit durch ihre freche Eroberungssucht unendliches Leid über Rußland gebracht haben, steht zwischen dem russischen Volk und der katholischen Kirche.‘

In Wirklichkeit bestand aber bis zum Jahre 1914 bei uns keine Feindschaft gegen die Polen, und die Ereignisse in den Jahren 1914—1916 haben uns einander sogar näher gebracht. Die alte historische Feindschaft der beiden Völker brach erst während der Revolution von neuem wieder aus. Daran ist teils der Bolschewismus schuld, teils die wenig durchdachte, fehlerhafte und taktlose Politik der polnischen Regierung. Aber diese Politik kann sich ändern und hat sich zum Teil schon geändert.

Die Flamme der nationalen Leidenschaft läßt sich leicht entfachen, aber auch ebenso leicht wieder löschen, besonders bei uns in Rußland. Gefühlsfragen spielen hier keine entscheidende Rolle. Polen ist nun einmal, ob wir das begrüßen oder nicht, ein maßgebender Faktor bei der Wiederherstellung Rußlands. Daher müssen die beiden Völker, die schon so viele Jahrzehnte, ja mehr noch, viele Jahrhunderte ein gemeinsames Leben geführt haben, sich auch in der Zukunft so oder so miteinander abfinden.

Die katholische Kirche wirkte als realer Faktor schon jahrhundertelang in den westrussischen Gebieten. Die Bevölkerung, auch die orthodoxe, weiß sehr wohl, was für eine Macht sie darstellt, und hat sich längst an sie gewöhnt. Vom Jahre 1905 ab, d. h. seit der Zeit, als der Katholizismus in Rußland eine größere Freiheit für seine Propagandatätigkeit erhielt, war sein Erfolg in unsern Westgebieten ungeheuer. Und die bedrückte Lage, in der sich jetzt die russische orthodoxe Kirche befindet, wird diesen Erfolg in einem noch weit größeren Maße steigern.

## 14.

In unseren zentralen und östlichen Gebieten dagegen weiß man wenig vom Katholizismus. Hier stehen ihm nicht so viele Geistliche und nicht so zahlreiche Gotteshäuser zur Verfügung wie im Westen. Je fester aber die Position der römischen Kirche in den Westgebieten ist, desto stärker wird auch ihr Einfluß im Zentrum sein, und desto weiter wird auch ihre Propaganda nach Osten und Süden vordringen. Neben dem Katholizismus werden in diesen Gegenden im Gegensatz zu den westlichen Gebieten, wo die Stellung des Katholizismus vorherrschend sein wird, auch die evangelisch-luthe-

rische Kirche und die anderen protestantischen Bekenntnisse Boden gewinnen können.

Als ich im vorhergehenden über die russische ‚evangelische‘ Bewegung sprach, die ihrem innersten Wesen nach nichts anderes ist als Nihilismus, habe ich sie natürlich nicht mit der westlichen evangelischen Kirche verwechselt, deren Verzweigungen sich bei uns schon seit altersher finden (in den großen Städten, im Baltikum und in den deutschen Kolonien). Diese Kirche wird sich in Zukunft natürlich weiter behaupten. Und ihre Ausdehnungsmöglichkeit wird um so größer sein, je weiter die orthodoxe Kirche von den Reformen Peters sich entfernt und in eine religiöse Archäologie versinkt. Besondere Anziehungskraft werden die protestantischen Kirchen aller Wahrscheinlichkeit nach auf Angehörige der höheren Stände ausüben, womit nicht gesagt sein soll, daß diese Kreise für den Katholizismus unempfänglich sind; die katholische Propaganda hatte in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts unter ihnen nicht geringe Erfolge zu verzeichnen. Auch in weitere Kreise könnte sie dringen, wenn die katholische Kirche dem Volke nur seine gewohnten gottesdienstlichen Gebräuche beläßt.

Der protestantischen Propaganda besonders zugänglich (darin hat Bruhns recht) sind die Gegenden, in denen es deutsche Kolonien gibt. Aber sie sind nicht sehr zahlreich; auch ist es noch eine große Frage, ob diese Kolonien sich behaupten werden, wenn die jetzige revolutionäre Krisis noch lange Jahre andauert.

Sei es nun, daß wir bald zu unserem historischen petrinisch-alexandrinischen Imperium zurückkehren, sei es, daß wir im Banne der sich noch länger hinziehenden Krisis allmählich hinstreben müssen, in beiden Fällen wird allen christlichen Konfessionen in Rußland die Tür offen stehen. Sie alle erwartet in Rußland ein in vielen Beziehungen noch jungfräulicher Boden, eine viel Mühe und gewaltige Kraftanstrengung erfordernde, dafür aber reiche Ernte.

Das Verhältnis der orthodoxen Kirche zu den andern ist deutlich aus der Bezeichnung zu ersehen, die sie ihnen gibt; sie nennt sie die ‚Andersgläubigen‘. Von unserem orthodoxen Gesichtspunkt ist es besser, daß der Mensch zu einer andersgläubigen Kirche gehört, d. h. daß er überhaupt eine Religion hat als keine. Und wenn aus unserer Kirche diejenigen austreten, die nur dem Namen nach orthodox sind, so wird sie dadurch keinen Schaden oder Verlust erleiden. Aber wir Orthodoxen würden es begrüßen, wenn im Glaubenswettstreit der anderen Konfessionen auf russischem Boden kein Kampf mit unserer angestammten und historischen Kirche, keine unlautere Konkurrenz mit ihr entstände, sondern ein edles Wetteifern in der Sorge um die Geburt Gottes im Menschen.

# Der Columbus des Franz Johannes Weinrich / Joseph Sprengler

Als man hörte, daß Weinrich einen Columbus* dramatisiere, war man überrascht. Nun ist er bereits am Mannheimer Nationaltheater, von vielen begrüßt und lebhaft bedankt, aufgeführt worden. Eine Bühnenhistorie? Also ein von der Geschichte bereits geformtes Schicksal mit ruhigem Plan, mit umgrenzten, festen Gestalten, mit einmaligen Namen, mit Leben der Wirklichkeit? Bisher war seine Szene reine Lyrik, sein Spiel die von der Erde aufschwebende Seele, sein Ziel und Hintergrund die Unendlichkeit Gottes gewesen. Nun, es sei vorausgeschickt, daß Spiel wie Ziel gleich geblieben sind. Und selbst die Form, scheidet sie sich so sehr? Im ersten Akt zähle ich acht Monologe, im zweiten ihrer neun, im dritten wieder acht, in den achtzehn Auftritten insgesamt fünfundzwanzig Selbstgespräche. Und wenn die Szenen kaum je zu lang, die Einzelreden hingegen zuweilen so lang wie die Szenen geraten sind, so heißt das doch, daß der Wesenszug ein lyrisch monologischer ist; allerdings nicht im Sinne Byrons, der ein ganzes Drama seelisch-sprachlich von dem einen Helden getragen sein ließ. Weinrich teilt die Selbstgespräche aus. Er geht nur insofern wieder zu einem Äußersten, als er Personen einführt lediglich um des einen Monologes willen und sie dann ebenso schnell verschwinden läßt. Es liegt ihm eben an den Personen gar nicht viel. Es liegt ihm auch an der Historie wenig, an ihrer Treue nichts. Columbus soll weder Held noch Spiegel einer ruhmreichen Vergangenheit sein. Er ist einfach, sinnbildlich der Mensch. Ich setze hinzu der gejagte, der erjagte Mensch; und wenn ich als den Jäger Gott bezeichne, so ist damit bereits die Idee zusammengefaßt.

Auffallend, daß zwei Dichter, voneinander unabhängig, binnen kurzem auf dieselbe Form stoßen. Auch Otto Brües hat ja unlängst in den ‚Füchsen Gottes' ein christliches Schicksalsdrama geschrieben. Die Ohnmacht des Menschen: es ist unsere Zeit. Der allmächtige, heimsuchende und doch gütige Gott: es ist das Erlebnis der Gläubigen. Wie bei Weinrich dieses Erlebnis in die Dissonanzen des Wehs und Zweifels zerspringt und dennoch wieder zusammenklingen will, das vermag man durch jede seiner szenischen Dichtungen bisher zu verfolgen. Ein Sehnen nach, ein Ringen mit, ein Aufleuchten von Gott sind sie. Insofern sind sie reflektierend lyrisch und nur insofern sind sie dramatisch, fast tragisch in ihrem dunklen Ton. Weinrich selber nennt seinen Columbus ein Trauerspiel. Wer freilich vom Drama den Kampf von Menschen gegen Menschen, Brust an Brust, Schlag wider Schlag verlangt, dem müssen die Szenen undramatisch erscheinen. Wer aber von Hebbel weiß, daß ‚die Dialektik unmittelbar in die Idee hineingeworfen' werden kann, der wird in allen lyrischen Monologen die metaphysische Aufgerissenheit, aus allen den dramatischen Zweitakt verspüren.

* Columbus, ein Trauerspiel von Franz Johannes Weinrich, 1923 (Bühnenvolksbund, Frankfurt a. M.).

,Von Gott berufen, steh' ich vor Euch, Sire!
— — — — — — — — — — — —
Er war so gnädig, maßlos mich zu schlagen.'

Schon diese Worte, mit denen Columbus sich einführt, umschließen wie ein Epigramm die Spitzen des folgenden Dramas: Gott und Mensch, Schöpfer und Geschöpf, Jäger und Wild.

,Fühlt Ihr Euch wirklich gottberufen?' fragt Isabella die Katholische darauf.

,Besucht Er Euer Sein so, wie der Sturmwind
Drauß im Garten sucht die Wipfel?
Seid Ihr ein Eingeweihter, der ihn weiß?
— — — — — — — — — — — —
Columbus: Gott ist ein Land, o Königin, das zu entdecken
Ist der höchste Ruhm; ich sage drum nicht ja.'

Daß er es zuletzt doch sagt, daß er es eigentlich immer sagt, daß er ihn sogar im Nein bejaht, daß sein ganzes Sein in Stolz wie Demut, in Einsicht wie Blindheit, in Härte und Hader, in Hoffnung und Furcht, in Zorn und Liebe, in Höhen und Tiefen auf Gott bezogen ist, das schafft die Einheit des Dramas, eine religiöse Verdichtung, vollendet, wo sie auch die Natur umgreift. Kein Wasser, kein Himmelslicht, kein Stück der blauen Nacht, das dann nicht in das große Kreisen wie in einen Gottesdienst hineingezogen wäre.

,Wie sind die Sterne ungeduldig,
Schön funkelnd an sein Kleid zu fliegen, wie
Kommt der Mond, die Silberscheib' demütig her,
Daß jeder Mensch sein Bitten darauf lege.'

Und wenn die Sternschnuppen fallen:

,Da stehst du, Gott, und wirfst die Silberlanzen
Des Himmels in den leisen samtnen Schild der Nacht.

Wie der hundertdritte Psalm macht Weinrich die Engel wieder zu Winden und die Diener des himmlischen Thrones zu Feuerflammen. Columbus betet am umbrandeten Schiff:

,So ruf doch deinen Engel,
Der die Wasser tritt, daß sie im Aufruhr beben,
So rufe ihn zurück in deine Ruh' und wölbe
Deinen Lieblingsbogen, den des Friedens, über
Das Gelände.'

Es wird sicher einmal auch über das Naturgefühl des Expressionismus geschrieben werden; dann steht wohl auf der naturalistischen Linken einer der allerjüngsten Dramatiker, Bert Brecht, in Wurzelerde sich grabend, an Bäume sich pressend, von Wind und Regen gepeitscht, zum Urmenschen drängend, ins Nichts gedrängt, scheinbar aus dem Stamme Walt Whitmans und des frühen, nach Wild-West verschlagenen Claudel, und dabei keinem näher als Georg Büchner, lässig, müde wie er, ablehnend wie er, roh wie er, und trotzdem mit feinsten, reizbaren Nerven und Poren, über

denen die Atmosphäre gleich einem Schicksal hängt. Wie ganz anders Weinrich. Nicht Erde, nicht Luft, nicht bloße Menschlichkeit, sein Schicksal ist das Licht. Auch Barlach, Kokoschka, Weismantel haben unter den Modernen den Zauber des ganzen und halben Lichts in Traumbann, in Visionen. Aber das Licht Plotins, jenes transzendente, das seit ewig von der Schöpfersonne strahlt, ist doch wohl nur bei Weinrich. Bezeichnend, wie er manche Personen schon danach antreten läßt. Der Widersacher Don Juan etwa, der von Gottes Licht weit entfernt ist, wirft vor seinem Erscheinen bereits einen Schatten auf die Bretter. Nach eigenem Geständnis ‚muß er nur Nacht verbreiten', ‚denn die Nacht ist sein Muttermal', bis auch ihn die Gnade einfängt. Und ebenso schwebt die Erde vom Lichtlosen zum Hellen. Als Columbus das neue Land entdeckt, geschieht ja nichts anderes, als daß die Erdkugel sich dreht.

‚und sie bewegte sich
Und rollte und plötzlich schlug die dunkle Hälfte
Sich wie ein großes Auge auf und sah das Licht, sah Gott!'

Man wende nicht ein, daß es herkömmliche Moralistenart sei, schwarz — weiß zu sehen und zu färben. Weinrich moralisiert nirgends. Was dem Leo Weismantel auf seiner Volksbühne zuweilen nicht gelingt, die sittliche Lehre in eine seiner Visionen aufzulösen, das glückt dem Dichter Weinrich aus der Kraft des Wortes. Die Schatzkammerszene zum Beispiel, in der ein Goldgieriger, eingeriegelt, dem Wahnsinn verfällt, wäre im Kern ein solcher Moralitätenüberrest. Wer aber denkt noch daran, wenn das Pathos des Monologs ins Shakespearische aufsteigt.

Manchmal freilich merkt man die Muster, hört den Carlos oder den Posa reden, spürt einen Atemzug von Kleist oder sieht eine Mörder- und Torkelszene dem Genie des Briten nachgebildet. Aber das ist wohlgemerkt bloß in den Dialogen. Auf sie legt Weinrich das geringste Gewicht. Während Weismantel, der sozial denkt und fühlt, zumeist in eine Gemeinschaft hineinspricht, ringt Weinrich, darum kein Christ von minderem Ernst, in sich selber. Und da er zu Himmel und Höhen strebt, vernachlässigt er nur zu gerne, was zwischen den Menschen irdische, psychologische Beziehungen stiftet. Daher das Unverbindliche, Lockere seines Gefüges. Alle seine Handlungen haben etwas Plötzliches. Und wie sie unvermittelt, unvorbereitet entspringen, so fehlt ihnen oft auch die Fortsetzung. Sie reifen nicht, sie verschwingen nicht, sie wirken sich nicht aus, sie zielen nicht dramatisch ab. Entscheidende Augenblicke wie die Zäsur der Schuld bleiben dadurch unklar. Selbstverständlich, daß sich auch Charaktere nicht runden, denen gleichsam bestimmt ist, Relief auf dem Hintergrund Gottes zu sein. Und nicht bloß, daß sie sich nicht runden, mitunter paßt ihr Wort weder zu ihnen noch zu ihrer Situation. In der vierten Szene des zweiten Aktes steht der vielleicht schönste Dialog des Stücks. Und es verschlägt ihm nichts, es erhöht ihn eher, daß man sich dabei an das Gespräch von Strindbergs Unbekannten mit dem Bettler in ‚Damaskus' erinnert. Columbus wandelt, ehe er das Schiff be-

steigt, voll Unruhe an der Kaimauer auf und ab. Da bemerkt er im dämmernden Abend einen alten Fischer, der sich auf einem Stein dicht am Meere niedergelassen hat.

Columbus: Was tust du hier?
Fischer: Ich kann nicht fischen mehr,
Muß warten, bis der Fisch zu mir ans Ufer kommt.
Columbus: Der Fisch springt nicht, der Fisch des Meeres nicht.
Was meinst du mit dem Fisch, der zu dir kommt?
Fischer: Ich meine ihn, der Fischer ist und Fisch zugleich.
Columbus: Du meinst den oben?
Fischer: Ihn.
Columbus: Und daß er zu dir komme?
Fischer: Ja. Auch wenn ich nicht will, er wird kommen.
Columbus: Du bist ein Narr. Du mußt hinaus, ihn fassen.
So wird er nur vorübergeh'n.
Fischer: Das Warten ist
Wie eine schöne Reise hin zu ihm.
Am Ende ist er immer da.
Columbus: Er hat
Das Meer gegeben, daß wir uns sehnen, zu
Ihm auszufahren.
Fischer: Das ist das Leben, Herr,
Und hat ein Ufer aufgebaut, den Tod,
Da ist noch jede Landung.
Columbus: Macht dich der Wind vom Meer denn gar nicht mehr
Verlangen? Lockt nie dich mehr die Ferne,
An Sternenbildern raschen Schritt der Reise
Abzumessen?
Fischer: Ihr werdet, Herr, ich bin.
Ein naher Schluß bin ich.

Bis hierher haftet das innerlichst durch den Geist zusammen. Aber kaum hat Columbus den Fuß an Bord gesetzt, da lacht der Fischer, der gar kein alter Fischer ist, der nur die Maske trägt, höhnisch auf; denn schon nahen die Mordgesellen, die er als der bittere Widersacher und Neidling des Columbus gedungen hat. Man mag diese unerwartete Theaterwendung der Szene deuten wie man will, jedenfalls hebt sie sofort den Nachklang der tiefen Worte auf. Und erst wenn Columbus das Gleichnis von Fisch und Angel, von Jäger und Trophäe wiederholt aus überängstigter Seele, das heißt, aus einer innersten Not und Wahrheit schreit, geht es dramatisch in unsere Anerkenntnis ein, die dann zum lebendigen Wissen und Ergreifen wird, für das der Philosoph der Griechen die Formel von Furcht und Mitleid gefunden hat.

Es ist, wie gesagt, das Gotteserlebnis, das uns zerwühlen soll.

‚Bist du denn Gott nur zum Erschaudern da?
Bist du denn nur der große Blitzeschwinger,
Der Wolkenhäufer und Gewaltige des Schwerts?

Wie liegst du mir, du Alp der Welt, auf meiner Brust,
Daß ich ersticken muß . . .'

Kaum ein Gebet des Columbus, das nicht in diesen Tönen flackerte. Es ist, wie wenn sich dem Dichter Weinrich von Gott allein die Größe, die Gewalt, die Wucht offenbarte. ‚Die Welt ist nur der Busch vor dir, dem großen Walde.' So antik das scheint, es ist ebenso calderonisch-katholisch, dem Menschen das Knie zu beugen.

‚Ich wollte dich nicht tragen . . .
Da gabst mir deinen Bitterkelch des Schicksals —
Ich trank ihn aus, und auf dem Grunde lagst
Du Würze alles Seins und halfst mir wieder auf
Aus meiner Ohnmacht, herrlich in die Pracht der Tat.'

„Habe mich!!' ruft das letzte Wort des Dramas. Die Jagd nach der Seligkeit ist aus. Sie war doch nichts anderes als Andacht zum Kreuz.

# Die Brücke

Strom will hin und Brücke her,
Uferruh sehnt sich ins andre.
Ob ich feste Wege wandre?
Oder treibe ich ins Meer?

Woge singt und Brücke spricht:
ist ja eins, ob kreuz, ob quer;
alles Land verebbt ins Meer
und dem Strom entkommst du nicht! —

Willibald Köhler.

# Kritik

## Neue Romane* / Von Georg Schäfer

In unserer nach Erwerb hastenden Zeit, in der für Viele die Zeitung die einzige Lektüre bildet, ist die Kunst des Erzählens verlorengegangen. Die Kultur der Eile und des Egoismus führte vom Menschen fort. Sie riß ihn aus dem Zentrum seiner Geistigkeit und schleuderte ihn in die Peripherie, wo er, dem Beobachter im Zirkus gleich, von seinem Stande aus einen Blick auf die seltsamen und oft obskuren Gewohnheiten seiner Mitmenschen werfen konnte, was er dann getreulich notierte und zum besten gab. Das war die Zeit jener psychologischen, ungeheuer einschmiegsamen Bücher eines Heinrich Mann und eines Sternheim, die jede feinste Regung zergliederten und zerlegten.

Diese Zeit scheint sich ihrem Ende zu nähern. Es folgt die natürliche Reaktion auf die übertriebene Bewegtheit jener Periode. Wörter entfalten sich zu Sätzen, und Geschehenes wird wieder erzählt. Erzählen, ohne Nebenabsichten, ohne Prätention, das wollte Theodor Bohner, als er seine beiden Romane schrieb, die zusammengehören und die den gemeinsamen Titel ‚Auf allen Wegen' tragen. Er geht auf die Traditionen der Schweizer Erzähler zurück. Gottfried Keller hat er manches abgesehen, vor allem die Weite des Stils und den behaglichen Humor.

Die eigentliche Begebenheit dieser beiden Romane ist bald berichtet. Als Kind kommt der Erzähler, den die Neger Kwabla nannten, denn sein Vater ist Missionar in Afrika, nach Deutschland. In einem kleinen Städtchen wächst er auf, betreut von drei alten Tanten und seinem Großvater, der ein Weiser und ein Genießer ist. Die pietistisch-fromme Atmosphäre dieses Hauses gibt seinem Leben keine besondere Richtung. Im Gegenteil, als er in ein Erziehungshaus gebracht wird, um im gleichen Sinne weitererzogen zu werden, entfernt er sich innerlich immer mehr von seinen Verwandten. Dieser Riß erweitert sich während seines Studiums. Selbst bis zur völligen Trennung von der Mutter kommt es. Die tiefe Unzufriedenheit mit sich selbst verleitet den jungen Oberlehrer zu manchen Torheiten. Endlich weist ihm ein wackerer Mann, der ein Maler werden sollte und ein Maurermeister wurde, den richtigen Weg. ‚Ich bin in die Reihe getreten und bin wie alle', bekennt er nachher. Ein schöner Schluß, denkt mancher, da ist nun dieser Stürmer hinausgezogen, und das Ende: Stammtisch und Familiensimpelei. Gewiß, das sind Äußerlichkeiten, die aber den Kern nicht verschatten, und der ist, daß jeder seinen Platz fülle, daß er sich einreihe in die Gemeinschaft — auch wenn er hier und da Haare lassen muß —, daß er nicht verärgert abseits stehe, sondern in ruhiger Gelassenheit seine Pflicht erfülle. Dieses Leben wird zum Abbilde einer ganzen Epoche, die sich auf ihre Unabhängigkeit viel zugute hielt, die den Einzelnen in den Mittelpunkt stellte, und die an dieser Schwachheit zugrunde gehen mußte.

---

* Th. Bohner, ‚Auf allen Straßen', Geschichte einer Jugend in zwei Romanen I. Kwabla. II. Der Weg zurück (Rhein-Verlag, Basel-Leipzig); K. L. Merkl, ‚Die Geige in Gottes Hand' (Dom-Verlag, Berlin); J. M. Wehner, ‚Der blaue Berg', Geschichte einer Jugend (A. Langen-München); Paris Gütersloh, ‚Innozenz oder Sinn und Fluch der Unschuld' (J. Hegner-Hellerau); W. Knapp, ‚Michael Gudlovius,' Roman eines religiösen Menschen (Greiner & Pfeiffer-Stuttgart); Kurt Vollmoeller, ‚Schein' (J. G. Cotta-Stuttgart-Berlin).

Es ist, als ob ein erfahrener Mann abends am Herdfeuer seine Geschicke erzählt. Ohne großes Aufheben davon zu machen, mit einer vergnüglichen Sachlichkeit hebt Bohner an — nur gegen Ende scheint er zu ermüden, denn die Frische des Tones flaut ab — und rundet sein Leben zu einem wohlabgemessenen Bilde. Eines bleibt bedauerlich, und darin berührt sich Bohner wieder mit Keller: die kühle Einstellung zum Religiösen. Sie paßt aber sehr gut in jene vergangene Zeit, in welcher der Roman spielt. Der künstlerische Ehrgeiz ist bei Merkl größer. Auch er schrieb einen Entwicklungsroman ‚Die Geige in Gottes Hand'. Erzählerisch wirkt dieser Roman konzentrierter. Jede unnötige Abschweifung ist peinlich vermieden. Mit folgerichtiger Klarheit steuert Merkl seinem Ziele zu, die Verkehrtheit der Erziehung Michels darzutun. Aber gerade diese Folgerichtigkeit ist dem Buche zum Verhängnisse geworden. Man glaubt nicht mehr an diese Schicksale, weil sie konstruiert erscheinen, weil in diesen Leben alles nach dem Wunsche des Verfassers verläuft. Jeder Lebensabschnitt endet mit einer Einsicht Michels, die dann stets auch zur Änderung seines Lebens führt. Der Vater, ein ehrenwerter, aber beschränkter Handwerksmeister, schärft ihm jene hausbackene Lebensweisheit ein, wie sie im Sprichworte niedergelegt ist. Aber als sich Michel danach richtet, als er jedes Bedürfnis tötet, da geht es ihm maßlos schlecht. Er wird ausgebeutet und verhöhnt. Freilich, als er nach diesen entmutigenden Erfahrungen die väterlichen Ratschläge nicht mehr befolgt, sondern im Gegenteil seinen Bedürfnissen freien Lauf läßt, da wird er, um seine noblen Passionen zu befriedigen, zum Dieb und fliegt auf die Straße. Damit ist aber die Läuterung Michels noch nicht vollzogen. Durch Umsicht und Klugheit arbeitet er sich wieder empor, kommt zu Wohlstand und erlebt inniges Familienglück. Seine Maxime, daß man die Bedürfnisse nicht ganz unterdrücken, aber auch nicht voll ausleben soll, scheint richtig zu sein. Da zerstört ein Blitzschlag Besitztum und Familie; Michel erkennt die Nichtigkeit alles irdischen Besitzes. Leise meldet sich Gottes Stimme. Als Angestellter beginnt Michel von neuem, heiratet schließlich die Besitzerin des Geschäftes, trennt sich aber wieder von ihr, als sie ihn mit einem anderen betrügt. Nun gründet er ein neues Geschäft in einer anderen Stadt, heiratet zum dritten Male und lebt fortan glücklich und zufrieden. — All diesen Fortschritten Michels sorgfältig nachzugehen, mag für naive Gemüter anregend und — der löblichen Absicht des Verfassers entsprechend — auch förderlich sein, ich vermag mit diesem künstlich aufgebauten Leben nicht viel anzufangen. Der Kunstwille des Verfassers ist an einem untauglichen Objekte nutzlos vertan.

Wenn man sich beim Lesen eines Buches auch nur ein ungefähres Bild von dem Verfasser machen kann, so möchte ich Bohner für einen älteren Mann, Merkl als einen in den mittleren Jahren stehenden und Wehner, der die Geschichte einer Jugend schrieb, für einen Jüngeren halten. Noch steht ihm der Sinn höher als die Form. Noch ist ihm der Blick für das rechte Maß nicht aufgegangen. Er ist verliebt in Bilder und Erscheinungen. In seligem Entzücken erlebt er die Jugend seines Helden. Von ihm kann man sagen, daß er ein Dichter ist, einer, der das aufschreibt, was seine innere Stimme ihm eingibt. Nicht viele können das, weil ihnen, wenn nicht der ordnende Verstand eingreift, zuviel Spreu unter den Weizen gerät, und dann können es auch nur die Jungen, weil mit dem Alter die ruhige Überlegung kommt, die ein so unbesonnenes Fabulieren nicht mehr zuläßt.

Den blauen Berg erstürmt ein Junger, den seine Mutter zum Priester bestimmt hatte. Doch sein Blut ward geweckt durch dreifaches, wundersames Liebes-

erlebnis. Er findet einen Freund, und aus den hinterlassenen Papieren eines Kaplans schöpft er Mut zu frohem Leben. Den Armen und Entrechteten will er nun Freude, Wahrheit und Schönheit verkünden. Ob die unklare und verschwommene Weltanschauung dieses zukünftigen Volksbeglückers und Dichters für die lange Lebenszeit ausreichen wird? Sein glühendes Naturgefühl, das auf der fruchtbaren Erde seiner Heimat gewachsen, mag dem Jungen wohl fest genug erscheinen. Und daß dieser Lehrerssohn, der seine ersten Spiele auf dem Kirchhofe spielte, einmal ein gutes Leben führen wird, des bin ich sicher. So ist mir das Buch, wenn es manchmal auch zum Widerspruch reizte, ob seiner Frische und Ungekünsteltheit lieb geworden. Für die Jungen besteht heute allzuleicht die Gefahr, in den Bann jener Männer zu kommen, die ihre Manie für echt ausgaben, die ihre gekünstelte Schreibart für Kunst hielten und die in ihrem Intellekt die ganze Welt zu fassen wähnten. Dieser Beeinflussung ist Wehner entgangen.

Einen Gedanken, der bei ihm manchmal anklingt, macht Paris Gütersloh zum Eckstein seiner Dichtung. Sinn der Unschuld? fragt Gütersloh. ‚Maßlose Inzestscheu', antwortet er, ‚grauenhafte Angst vor der Blutschande; denn in unserm Blute sind wir der ganzen Welt verschwägert. Fluch der Unschuld?' Gewiß ist sie fluchwürdig. Sie ist schuld am Nicht-lieben-können. Aber, fragt man weiter, was ist denn Liebe? Auch da weiß Gütersloh Antwort. ‚Liebe ist die vorübergehende Vereinigung des Tieres und des Engels im Menschen. Wenn du liebst, jauchzt das Tier, trauert der Engel; denn dieses steigt, jener fällt. — Das gestiegene Tier empfängt vom Geiste und wird frei, der gefallene Engel, der nicht selber fiel, den du nur zwangst, zu fallen, trübt, weil er blind wird in der niederen Welt, durch seine Blindheit den empfangenen Geist und schafft die Gesetze.' Die Feststellung, daß die sexuellen Verbote aus dem verderbten Geist kommen, die so ganz und gar unser Verhältnis zu Gott verkennt, ist nicht einmal originell. Ähnliche Gedanken findet man bei Blüher. Den Widerpart Innozenz', die heiligmäßige Nonne, die in Unschuld lebt, in Wahrheit aber vom Teufel besessen ist, und die Innozenz von seiner Bestimmung, zu lieben, abhält, deutet Blüher also: ‚Und das ist eine Tat des muckerischen Menschen: weil er die Sexualität nicht vertragen kann, weil sie ihm unter der Hand in Angst und Peinlichkeit, in Ekel, Scham, nervöse Unruhe und Verwirrtheit umschlägt, soll die Menschheit nicht sexuell genießen.'

Nur notdürftig versteckt Gütersloh unter dem Schwalle einer glänzenden Beredsamkeit sein künstlerisches Unvermögen. Zu sehr Artist, um natürlich zu sein, sucht er durch Dunkelheit tief zu erscheinen. Wahre Mystik verkehrt er zu Mystizismus. Vergebens behängt er einen gut verwerteten Einfall mit katholischem Gepränge. Er sieht an der Kirche nur das Äußerliche, das er sich wie ein brokaten Gewand überstülpt, um sich interessant zu machen.

Ein ganz anderer Geist spricht aus dem ‚Michael Gudlovius' von Wilhelm Knapp, der nicht der Kunst wegen, sondern nur um der Tendenz willen geschrieben wurde. Seine erzählerischen Qualitäten würden es auch kaum rechtfertigen, das Buch hier zu erwähnen. Doch gewisse geistige Strömungen kommen solcher Tendenzmache entgegen. Als der unerhört kitschige und sensationell aufgemachte Roman von Dinter, ‚Die Sünde wider den Geist', erschien, konnte man staunend feststellen, welchen großen Absatz dieses Machwerk fand. Aufnehmer dieser Lehre von der ‚Geisteswissenschaft' waren jene geistig entwurzelten Kreise, die durch den verlorenen Krieg Ideal (Das Deutschland in der wilhelminischen Aufmachung) und Glauben verloren hatten und nun in dieser Wissenschaft Ersatz fanden.

Knapps Buch ist ja ehrlicher und ernsten Willens, aber es berührt uns doch seltsam. Es ist eine Mystik für den Hausgebrauch. Visionen erlebt Michael Gudlovius auf dem Sofa und auf der Reise. Nun haben wir Katholiken es nie bezweifelt, daß es Erscheinungen gibt, die unserer Erkenntnis entzogen sind. (Wie lange ist es eigentlich her, daß wir darob als rückständig verschrieen wurden?) Aber diese Wissenschaft erscheint uns doch reichlich mysteriös. Durch seine Tendenz entzieht sich das Buch der Literaturkritik, und da die Fabel selbst belanglos ist, so mag es bei dieser Erwähnung sein Bewenden haben.

Es gibt kaum einen größeren Gegensatz, als wenn man nach dem ‚Michael Gudlovius' zu Kurt Vollmoellers ‚Schein' greift; denn hier kristallisiert sich reine Dichtung. Freilich ist es eine Kunst anderer Art als bei Wehner. Dieser ist der jugendlich-unbekümmerte Nurdichter, Vollmoeller aber ist der formgebundene Künstler, Träger alter Kultur. Sein subtiles Werk will in Ruhe und vollkommener Ablösung vom Alltage gelesen werden, eine Kunst, die nicht mehr weit verbreitet ist. Es sind da Bilder, Gleichnisse, Gesichte und Erlebnisse nebeneinandergestellt, manchmal verzückt und klingend wie Hymnen Hölderlins, manchmal verklärt wie Gesänge Novalis', manchmal skurril wie die Gestalten E. Th. A. Hoffmanns. Vollmoeller will auch die Rückseite des Bildes sehen, den geheimen Urgrund der Dinge. Die Erlebnisse seiner Kindheit und seiner Männerjahre offenbaren ihm die Unwesenheit alles Geschehens. Seine Seele steht — um eins seiner Bilder zu gebrauchen — immer am jenseitigen Ufer und zieht seine Sehnsucht hintennach. Vollmoeller kennt das Leben der Städte. Er weiß aber auch die Natur zu deuten. Er kennt den Menschen und seine mannigfaltige Not. Diese Kenntnis verwendet er nicht in naturalistischer Weise zu intensiver Milieuschilderung — aber auch nicht in expressionistischer Art zu ekstatischer Konfession. Er ist durchaus ein Eigener, der nicht nur seine eigenen Wege geht, sondern auch Wertvolles auf dieser Reise zu finden weiß.

# Rundschau

## Literatur

**Hermann Bahrs literarisches** ‚Selbstbildnis' (S. Fischer, Berlin 1923), das er seinen Freunden und Lesern aus Anlaß seines 60. Geburtstages (19. Juli 1863) darbietet, ist wirklich, was der Titel besagt. Auf den 300 Seiten keine Erinnerungen, die bei einem Schriftsteller von der Art Bahrs, der vierzig Jahre an den geistigen Schicksalen des Abendlandes mitgewoben hat, sich drängen mögen, dagegen aus der Fülle des Erlebten nur das, was sein Wesen deutlich machen, seine Mängel und Vorzüge, sein Trachten, Irren und Finden ins rechte Licht stellen und all die mannigfachen Urteile, Vorurteile, Mißverständnisse, Verkennungen, Überschätzungen bestätigen, erklären, berichtigen kann, im einzelnen also kein geschmeicheltes Bild und dennoch im ganzen ein Versuch, ein Leben, so sehr es auch in die Irre ging und scheinbar nur dem Tag und seinen geistigen Moden und Launen diente, nicht nur vor der Welt, sondern auch vor sich selbst, ja darüber hinaus vor dem höchsten, dem göttlichen Sinn alles Geschehens, zu rechtfertigen. Epische Ruhe darf man von Bahr nicht erwarten; sie ist dort am wenigsten möglich, wo die Auseinandersetzung mit einem Leben voller scheinbarer Widersprüche und nicht zuletzt mit dem Widerspruch der Welt dagegen ein Hauptanliegen ist. Sie beginnt gleichsam schon bei den Eltern, deren grundverschiedene Naturen in dem Sohne eine seltsame Verbindung eingehen, so zwar, daß der von dem Sohn humorvoll belächelte Optimismus des Vaters ihm nicht minder vererbt wurde wie die scharf beobachtende Spottlust und Gefühlsscheu der Mutter, die denn auch zu dem ähnlich gearteten Sohn kein eigentlich warmes Verhältnis fand. Ist daher das Bild des Vaters, das die Leser des ‚Hochland' aus Bahrs Aufsatz über den Linzer Bischof Rudigier schon kennen, mit fühlbarer Verehrung und Liebe gezeichnet, so überrascht in der Zeichnung der Mutter, die ihr ganzes Leben damit verbrachte, ‚den unseligen, todestraurigen, angeschossenen Adler, der sie war, in einer amüsanten kleinen Notarin zu verstecken', die verständig kühle Erfassung ihres Wesens, das nicht ohne Reiz ist, und dem der Sohn zweifellos die entscheidenden Anlagen für sein schriftstellerisches und künstlerisches Schaffen verdankt. Aber es ist eine gefährliche Mitgift, die den Sohn nicht nur in besonderen Lebenslagen zu schweren Krisen treibt, sondern schon in dem hochbegabten Schüler sich auswirkt und den Lehrern gegenüber Verhaltungsweisen zeitigt, deren psychologische Zergliederung eine wichtige Lehre für alle Erzieher darstellt. Schon der Knabe lag gegen die Erwachsenen mit einem tiefen Mißtrauen auf der Lauer, sie könnten ein Geheimnis bewahren und den Kindern die entscheidende Lebenswahrheit vorenthalten. Um hinter dieses Geheimnis zu kommen, suchte er sie zu täuschen, indem er äußerlich zutraulich, froh und lenksam tat, innen aber voll Argwohn, verhalten und tief einsam war. ‚In jener Zeit ist es ein Grundzug meines Wesens geworden, mir bei großer Mitteilsamkeit von mir nichts merken zu lassen.' — Wie er zum ‚kleinen Spiegelfechter' und Sophisten wurde, erzählt Bahr launisch, indem er den Leser gleichsam zum Mitzeugen der Gespräche macht, die in seiner juristischen Umgebung ihn reizten, ‚immer schon im voraus mir zu sagen, was sich dafür und dagegen und was sich dann aber erst auch noch wieder gegen das Dagegen sagen ließe. Ich gewöhnte mir an, für jeden Grund automatisch gleich immer auch den Ge-

gengrund bereit zu haben, und wenn ich eben noch als beredter Anwalt irgendeiner Meinung geglänzt hatte, mir gleich darauf zu beweisen, daß ich als ihr Gegner in der Aufdeckung ihrer Schwächen und zur Widerlegung meiner eben noch triumphierenden Beweise nicht weniger beherzt war'.

Schon damals trat hervor, was Bahr selber für lange Zeit ,als sein typisches Erlebnis' erklärt. Wenn schon der Junge ,wen nachäffte, war's ihm, als wenn, während er den Schritt, die Haltung, den Ton des anderen sich aneignete', nun auch sein Sinn über ihn käme. ,Es schien mir, daß ich, indem ich ging und sprach wie er, unwillkürlich selbst auf einmal auch innerlich etwas von ihm anzunehmen begann; ich dachte nicht mehr wie ich, ich dachte ganz anders, ich bildete mir ein, zu denken wie er.' — Als der Knabe einst durchbrannte, um zum Theater zu gehen, brachte ihn ein junger Freund mit List und Gewalt wieder heim. — ,Das war nicht schön von ihm,' schreibt der Selbstporträtist, ,ich wäre sonst vielleicht ein großer Schauspieler geworden.' Sein ,angeborener Spieltrieb' verführte ihn dazu, sich zuweilen auf Dinge einzulassen, die ihm gar nicht lagen, bloß um zu zeigen, daß er auch das könne. ,Wie verruchter Abenteuer jenes angeborenen Spieltriebs ich später mich zuweilen erdreistet haben mag,' bekennt Bahr im weiteren Verlauf seiner Selbstschilderung, ,mir konnte doch seitdem eigentlich nichts mehr geschehen, so tief blieb in mir das schützende Gefühl versenkt, daß hinter allem Schein eine Wahrheit liegt.' — Diese Erkenntnis brachte ihm der Verkehr auf dem erzbischöflichen Salzburger Gymnasium mit seinem geistlichen Lehrer Joseph Steger, der ihn nicht bloß Griechisch, sondern leben gelehrt habe. — ,Ein so reiner Mann ist mir nicht mehr begegnet, kein anderer hat je so gewaltig auf mich gewirkt, ihm bin ich heute noch geisteigen. In allen großen Entscheidungen meines Lebens: 1889, als ich in Paris zur Kunst fand, wie 1904, als Todesnot mich ans Erwachen mahnte, und wieder noch, fast zehn Jahre später, als ich heim zur Kirche ging, immer war da sein Andenken bei mir.' — Der Gymnasiast trieb mit Leidenschaft Griechisch. Im Umgang mit den Griechen lernte er an das Schöne, Gute, Wahre als an überpersönliche Wirklichkeiten glauben. Dieser Glaube führte ihn wieder zur religiösen Praxis. ,Homer und Plato zogen mich hin. Wer der Antike tief genug ins Auge schaut, den blickt auf einmal daraus unser Herr Jesus an.' Das klingt fast pietistisch und ist ebensowenig ganz richtig, wie der Glaube, daß dem, der einmal das Reich des Guten, Wahren, Schönen erblickt habe, das Böse nichts mehr anhaben könne. Dieser Glaube, so sagt Bahr, habe ihn sein Leben lang kein geistiges Abenteuer meiden lassen; in seiner Wut sei er allen Gefahren dreist entgegen-, ja verlangend auf sie losgegangen, unbesorgt sich mit dem Bösen einzulassen, ,das so reizend und doch nichts als Schein war'. Bei der Abgangsprüfung in Salzburg wird der Achtzehnjährige zum ersten Male sich einer besonderen Begabung und Überlegenheit bewußt, indem er bei einer ihm aufgetragenen Ansprache an die illustre Versammlung von hohen und höchsten Würdenträgern seinen ersten Machtrausch als Redner erlebt, aber nicht nur durch die oratorische Leistung, sondern noch mehr durch eine Absage an die Aristokraten der Geburt ,berühmt' wurde, denn sie hatte die Absetzung des für die Ansprache mitverantwortlichen Leiters der Anstalt zur Folge.

Der Giftbecher der aura popularis hat ihm süß geschmeckt. Die Tagebuchbemerkung seines Vaters, daß durch dieses Vorkommnis der erste Same zu des Sohnes ,später oft zutage tretendem allzu großen Selbstgefühl und zu der im Laufe der Jahre immer mehr sich aus-

bildenden Sucht, von sich reden zu machen, gelegt wurde', erklärt er als ein Mißverständnis, indem eine richtige Wahrnehmung falsch gedeutet, die Wirkung mit der Ursache verwechselt werde. Er gesteht, daß der Reiz, reden zu können, sich reden zu hören, die Macht seiner Rede zu fühlen, ihn jahrelang betört habe. ‚Und die Sucht, von sich reden zu machen, ist wirklich noch etwas fast Harmloses, verglichen mit den Machträuschen des Redners.' Tatsächlich wurde ihm diese Begabung und Neigung zum Verhängnis. In Wien, wo dem anfänglich Philosophie, später Jus Studierenden alle Masken des Lebens abfallen, wo er nicht nur dessen ganze Nichtswürdigkeit durchschaut, sondern selbst sein Leben und Denken darnach formt, stürzt er sich in den Kampf der deutsch=nationalen Studentenschaft, wird fanatischer Antisemit und hält auf einer studentischen Trauerfeier für Richard Wagner die sozusagen inprovisierte Rede, die wegen eines hochverräterischen Appells an Deutschland, die Kundry Österreich zu erlösen, zu seiner Relegierung führte. In Graz wiederholt sich in anderer Form das gleiche Schicksal, und in Czernowitz, wo er ‚aus eigener Erfahrung zu genau mit den unbegrenzten Möglichkeiten zum Niederträchtigen in uns vertraut' wurde, geht es nicht besser. Er zieht nach Berlin, sattelt noch einmal, diesmal auf Nationalökonomie, um und schwärmt für die Bismarckſche Sozialreform, indem er sich zugleich mit dem Marxismus tief einläßt. Er lernt in Berlin vor allem arbeiten, während er in Wien fast nur der typischen Romantikerleidenschaft des ‚ewigen Gesprächs' gefrönt hatte, wobei damals, wie er gesteht, ‚Wesentliches' seiner Eigenart und ‚die Grundzüge' seiner ‚inneren Form' entschieden worden seien. Den ersten österreichischen Unterricht, der ihn, den Anhänger Schönerers, über die Mission des Donaustaates nachdenklich macht, erhält er in der Wilhelmstraße von einem Rat der Reichskanzlei Bismarcks, als er im Namen der österreichischen Burschenschaften eine verstiegene Bismarckadresse überreichen will. Hatte er schon in seiner Jugend als sein ‚ärgstes Laster' ein ‚wildes, unsinniges, wahlloses Lesen' bezeichnet, so ist sein Berliner Lesereford — ‚an guten Tagen' schon an zweitausend Seiten — ‚kaum jemals wieder' von ihm erreicht worden. In einer gelinden Gehirnüberreizung schreibt er in ‚kaum einer Woche' das Schauspiel ‚Die neuen Menschen' mit einer ‚Szene von erotischem Paroxismus', und er bemerkt dazu, daß er daran ‚ganz unschuldig', daß er selber dafür ‚gar nicht verantwortlich war'. Wie so oft noch später, sei er nur der ‚Sekretär der Eingebung' gewesen. Eingebung von wem? Das bleibt ungesagt. Aber die Stelle mußte erwähnt werden, um eine Probe der nicht unbedenklichen Mystik zu geben, die in dieser Lebensapologie — denn dies ‚Selbstbildnis' ist mehr Apologie als Bekenntnis — herumspukt. Das neue Drama hatte seinen Verfasser wieder einmal berühmt gemacht, und er quält sich nunmehr mit der Frage nach seiner Berufenheit zum Dichter, worauf er schließlich immer wieder ein Kichern in sich fragen hört: ‚Sonst hast du keine Sorgen?' ‚Denn ich hatte mir' — so fügt er bei — ‚in allen Verstiegenheiten meinen Humor bewahrt. Dadurch unterschied ich mich von den heutigen Hermann Bahren.' Als er eines Tages den Zolaschen Satz las: Une phrase bien faite est une bonne action, begann, so schreibt er, ‚ein neues Leben für mich'. Er quält sich endlos um Wortwahl und Satzbau und macht dabei die Erfahrung, ‚auf einmal etwas auszusprechen ganz gegen meinen Sinn und mir höchst unerwünscht, bloß weil mich ein Wort verlockte, bloß von seinem Klang betört'. Das sei es gewesen, was ihn nicht bloß an sich, sondern an der damals in Berlin geläufigen Auffassung

des französischen Naturalismus irre gemacht habe, der eben jener Zolasche Satz entgegenstand. Man hätte diesen Naturalismus rein materialistisch verstanden, während ihn die Franzosen als Reaktion gegen die Romantik und als Rückkehr zur klassischen Tradition empfunden hätten. Mit dieser Einsicht sei sein Gewissen erwacht, ,wenn auch zunächst nur künstlerisch'. Und dann fährt er bedeutsam also fort: ,Es regte sich das Gefühl für Qualität, für eine durchaus meiner Willkür entrückte Qualität, für Qualität an sich, nicht erst einer Beziehung auf mich bedürftig, in sich ruhend, eingeborenem Gesetz gehorsam, uns unermeßlich, selber maßgebend. Ich fühlte zum ersten Male wieder eine Macht über mir, ich fühlte, daß sich der Mensch zu ihr nur dienend verhalten könnte. Denn mit der Qualität, an der Qualität war doch zugleich auch schon eine Rangordnung da, der Begriff von Wert und Unwert ging mir auf, und auch er wieder als etwas mir Überordnetes, um mich Unbekümmertes, an sich Gültiges. Ein Stufenbau stand unbeweglich da, dem fließenden Schein entwuchs Gestalt, Werden war gestaut, Sein erschien mir, fast meinen Händen greiflich, Sein, vor dem die Zeit stillstand, Sein, das mir mitten im Schein der Zeit erst ein Pfand der Ewigkeit gab. Nun hatte mein Leben erst einen Sinn, im Morgenrot eines Ethos . . .' Noch habe er ,an die zwanzig Jahre gebraucht, bis ich alle Schlüsse daraus gezogen und die Kraft gefunden hatte, das Endurteil zu fällen'. Aber im Grunde habe seine Heimkehr zur Kirche schon an dem Tag begonnen, als er zum ersten Male jenen Satz gelesen: Une phrase bien faite est une bonne action. — In dieser Ideenfolge steckt viel Richtiges, aber auch zweifellos viel phantasievoller Pragmatismus, denn wie wären sonst zwei so ungleiche Erlebnisse, wie das des Zolaschen Satzes und das der Heimkehr zur Kirche, in einen inneren Zusammenhang zu bringen? Das Beispiel ist für vieles andere in dem sprühend und leicht geschriebenen Buch bezeichnend. So vorbereitet, begann die das Formerlebnis Bahrs reifende Pariser Zeit, die in einem Aufenthalt in Spanien ausmündet, worauf ein zweiter Aufenthalt in dem inzwischen wilhelminisch gewordenen Berlin folgt. Den Marxismus war Bahr in Paris los geworden, aber in dem literarischen Sumpf steckte er noch bis über die Ohren. Wenn ihm sein Trieb, ,in allem bis zum Äußersten zu gehen', nach seiner Meinung schließlich zum Heil wurde, so ist die Weihe post eventum, die ein solcher Radikalismus dadurch erhält, doch recht fragwürdig. Er gesteht: ,Es gibt keinen Teufel, dem ich mich nicht ergab, so sehr, daß mich zuletzt dann doch immer der Ekel ihm wieder entriß, es gibt kein Geistesgift, das ich nicht in solchen Dosen nahm, daß ich es wieder spie. Noch als ich schon vor Gott nicht mehr entfliehen konnte, war's auch wieder nur dieser eingeborene Radikalismus meiner Natur, der mich davor bewahrt hat, in der Duselei irgendeines vielgöttisch schwärmenden Waldundwiesenmonismus heuverschnupft stecken zu bleiben, es war wieder mein Radikalismus, der sich mit keinem Ungefähr einer angeträumten Gottesnähe betäuben, der mir keine Ruhe ließ, bis ich, unfähig, mich, wie viele jetzt, mit halben Ahnungen trügerisch abzufinden, ruhelos im Ungewissen durchgedrungen war, aus dem blauen Dunst in selige Klarheit, Klarheit, Klarheit!' —

Die Selbstschilderung führt nicht in die letzten Vorgänge der religiösen Wiedergeburt selbst hinein; sie will nur dartun, wie die Gnade, sich der Natur bedienend, schließlich siegreich blieb gegenüber den feindlichen Mächten. Und das ist zweifellos geschehen. Wenn es jedoch am Schluß des Buches einmal heißt: ,Was man meine Konversion nennt, war einfach ein Bekenntnis zu mir selbst', so klingt das zwar sehr auto-

nom und modern, will aber doch nichts anderes heißen, als daß dieses Selbst eben das ursprünglich in der Seele angelegte Katholische war, auf das die Hin- oder Zurückwendung stattfand.

Durch eine Bekehrung wird zwar der Gnadenstand des Menschen wiederhergestellt, aber seine Naturanlage, sein tieferer Charakter, erfährt damit noch nicht ohne weiteres eine Veränderung. Es darf daher nicht befremden, daß der Verfasser, weit entfernt, zwischen seiner Vergangenheit und der Gegenwart einen radikalen Strich zu ziehen, noch immer so manche Eigentümlichkeit, die ihm ehedem gefährlich wurde, bewußt pflegt. Auch heute ist der ‚angeborene Spieltrieb‘ und die Lust an geistigen Abenteuern noch so mächtig in ihm, daß die Freude an der complexio oppositorum und ‚die Lust am Paradoxen‘ ihn leicht in Tätigkeit setzen, auch heute noch ist die gefährliche ‚Begabung zum Umschalten‘ nicht ganz verleugnet und, was kaum eine geringere Gefahr ist, auch heute noch fehlt ihm die *διάκρισις πνευμάτων*, die Gabe der Unterscheidung von Menschengeistern, ein Mangel, der in Verbindung mit der vom Vater ererbten Neigung, zu allem ja zu sagen, nicht nur dazu führt, ‚jeden Wegerich am Rande der Kunst freundlich‘ zu hegen, sondern auch dort noch Freundschaften zu kultivieren, wo, wie man annehmen sollte, Abgründe der inneren Welt klaffen müssen, und wo Gemeinsamkeit, ohne die doch Freundschaft nicht leben kann, kaum noch vorstellbar ist. Gerade die letzten Abschnitte des Buches könnten einen irre machen, wären nicht doch wieder so köstliche und von echter Wahrheit eingegebene Seiten darin, wie die wider den ‚Aberglauben an den Fortschritt‘ und über die Notwendigkeit der Autorität, Einsichten, von denen man wünschen muß, daß sie eines Tages so beherrschend und überwältigend werden, um ganz von selbst die letzte große Entscheidung zu erzwingen. Man kann nicht Gott und seinen Widersachern zugleich Freund sein, man kann nicht dem Schönen, Guten, Wahren dienen und mit den Spöttern im Bunde bleiben. Um diese Scheidung der Geister kommt keiner herum, der es mit dem Geiste ernst nimmt. Denn ein anderes ist es, mit den ‚Sündern‘ verkehren, ein anderes, die heuchlerischen und verlogenen Pharisäer und Sadduzäer sich zum Umgang wählen. Bis auch diese letzte große Entscheidung im Leben Hermann Bahrs eintritt, bleibt sein ‚Selbstbildnis‘ für uns nur das Bruchstück einer Konfession, so ehrlich und tief auch vieles darin zu uns spricht. -th.

## Geschichte

**Die Religion im Aufbau der politischen Macht.** Durch den Abwehrkampf gegen einen materiell ungeheuer überlegenen Feind, den wir mit rein geistigen Mitteln zu führen genötigt sind, rückt die Frage nach der Wirksamkeit ideeller Kräfte in der Geschichte in den Vordergrund. Daß auch der machtpolitisch eingestellte Historiker, wenn er die Tatsachen unbefangen prüft, die Ideen, besonders die religiösen, gerade als reale Machtfaktoren sehr hoch einschätzen muß — womit freilich ein Mißverstehen ihres eigentlichen Wesens Hand in Hand gehen kann —, bezeugt die Antrittsrede über ‚Die Religion im Aufbau der politischen Macht‘, die Max Lenz im Mai 1914 in Hamburg gehalten und nun in den Essayband ‚Wille, Macht und Schicksal‘ (Kleine Historische Schriften, III. Band; München, R. Oldenbourg; Grundpreis geh. M. 6.—, gebd. M. 8.—) aufgenommen hat.

Lenz will die Frage nicht erörtern, ‚ob den Idealen, an denen die Menschheit hängt (wandelbar wie sie sind), objektive Werte zugrunde liegen‘. ‚Aber‘, so fährt er fort, nachdem er ein eindringliches Gemälde der Folgen entworfen hat, die das Schwinden aller ideellen Bindungen,

Recht und Moral, Glaube und Sitte, zeitigen müßte, ,wäre selbst die Welt der Ideen, wie erhaben sie gedacht werden möchten, nur ein Kreis von Vorstellungsformen, Traumbildern, die mit den Geschlechtern der Menschen kommen und gehen — auch dann noch würden sie niemals aus der Geschichte hinweggenommen werden können. Wo eine Lebensordnung besteht, sind sie da. Ohne sie ist alles zerfließendes Wasser. Sie allein zeigen die Richtung an, geben die Gesetze, bilden und entwickeln die Organe; sie sind das Treibende, Wirkende, Lebenschaffende. — Unter ihnen als stärkste Kraft die Religion. Diese hat, gleich groß im Zerstören wie im Schaffen, das Antlitz der Nationen umgewandelt und neue Völker aus dem ewig kreißenden Schoße der Geschichte hervorgehen lassen; Verfassung und Wirtschaft, Recht, Kunst und Literatur und alle Gebiete des geistigen Lebens hat sie in Formen gegossen, die ihrem Wesen entsprachen. Was bedeuteten die Araber, bevor Muhammed unter ihnen erschien? Rings um ihre Grenzen war der Strom der Kultur geflutet — sie aber waren draußen geblieben, in ihre Stämme geteilt, um ihre Brunnen gelagert, geschichtslos dahinlebend, gleichsam ein Stück ihrer Wüste, Ismaels Söhne, des Verstoßenen. Bis der Prophet sie den kurzen, großen Sätzen seines Glaubens, den wenigen Zeremonien seines Kultus unterwarf. So schmiedete er Arabiens Stämme zusammen und wies ihnen den Weg zur Macht.... Jedoch wird man die Kraft des Islams, der nur Barbaren sich zu verschmelzen vermag, nicht vergleichen wollen mit der Kraft der christlichen Kirche. Auch sie ein Kind des Ostens, auf den Grenzgebieten der römisch-griechischen und der asiatischen Kultur entstanden, todfeindlich auch sie dem Reiche, das jene zusammenschloß, und voll Begier, sie zu vernichten. Wie ein Schlinggewächs, dem rasch treibenden Senfkorn vergleichbar — es ist ihr eigenes Bild —, legte sie sich um den Stamm des Imperiums, gerade zu der Zeit, wo dieses in seiner Vollkraft, auf der Höhe seiner Entwicklung stand und alle Mittelmeerkulturen unter seinem mächtigen Schatten vereinigt hatte. Niemals hat es einen toleranteren Staat gegeben als das römische Kaiserreich, das allen Religionen Schutz bot und nichts forderte als die Anerkennung seiner Majestät in der Form des dem Genius des Kaisers dargebrachten Opfers — und keine intolerantere Lebensgemeinschaft als die Gemeinde der Christen, der „Heiligen", der „Kinder Gottes". Ein Fremdkörper, abgeschlossen in ihrem Glauben, ihrer Sitte und, soweit es anging, auch in ihrem Recht, richteten sie dennoch ihre Gedanken ganz auf die Unterwerfung des Weltreiches, dessen Schutz sie genossen, und auf die Vernichtung alles dessen, was ihrem Wesen darin feindlich war. Aus der Tiefe strebten sie auf. Aber sogleich suchten sie an die Hohen, die Einflußreichen heranzukommen; an alle Organe des Staates klammerten sie sich an; in allen seinen Provinzen nisteten sie sich ein; stets darauf bedacht, ihre Einheit zu behaupten, bildeten sie dennoch ihre Amtsbezirke nach denen des Staates: seine Hauptstädte machten sie zu ihren eigenen Metropolen; und während das Reich zerfiel, bauten sie die alte Hauptstadt zum Mittelpunkt ihrer Kirche aus. Vergebens suchte der Staat, ein schon ermattender Kämpfer, die Übermächtigen von sich abzuschütteln; die Verfolgungen, die Grausamkeiten, zu denen er sich fortreißen ließ, selbst waren nur Zeichen seiner Schwäche.... Schon war alle Lebenskraft aus dem Körper des Reiches gewichen. Als die leere Hülse dahinsank, stand die Kirche, kaum erschüttert, aufrecht — mitten in der barbarischen Flut. Nun aber entfaltete sie erst recht ihre Kraft. Sie war es, die hier das Römertum, dort die Griechen in ihrer harten Schale zusammenschloß; so rettete sie das Erbe der antiken Kultur, freilich in dem Gepräge ihres Geistes: wie in einer

Arche trug sie es durch die Fluten der Völkerwanderung hindurch. Sie unterwarf sich die Barbaren, die das Reich zerstörten, und breitete ihre Herrschaft bis in Lande aus, welche nie das Auge eines römischen Soldaten erblickt hatte. Sie erst hat die romanisch-germanischen Völker zur Existenz erhoben, sie in die Geschichte eingeführt, zu ihrer Größe emporgebracht, unendliche Saaten neuer Bildung ausgestreut und den weltgeschichtlichen Horizont über beide Hemisphären verbreitet. Und diese Gemeinschaft, so herrschgewaltig und herrschbegierig — auf Verneinung alles dessen, was Erdenglück und Erdenschönheit ist, war sie gegründet: Entsagung ist ihr höchstes Ideal geblieben, und der sicherste Weg, zum Heil zu gelangen, die Askese.'

Wie begeistert ist hier die Machtentfaltung des Glaubens in die irdische Sphäre hinein geschildert! Welche Ahnungslosigkeit spricht aber auch zugleich aus diesen Zeilen gegenüber seinem innersten Wesen, gegenüber den eigentlichen religiösen Werten, um deren Durchsetzung es sich dem Römerreich gegenüber handelte! Die letzte törichte Wendung von der ‚Verneinung' kehrt später noch einmal verschärft wieder in dem Satz, die katholische Kirche erblicke in der ‚Abschwörung' der ‚Grundlagen der menschlichen Gesellschaft', Ehe, Erwerb und Besitz, ‚ihr höchstes sittliches Ideal'. Als Historiker, dessen Aufgabe es wäre, die Tatsachen selbst zu erforschen, dürfte sich Lenz nicht einfach die auf Unkenntnis beruhenden Vorurteile Außenstehender über die katholische Kirche zu eigen machen. Hätte er die katholische Geisteshaltung, so wie sie wirklich ist, ihrem Wesen nach erfaßt, so wäre eine Auseinandersetzung mit ihr von seinem protestantischen Standpunkt aus vielleicht nicht unfruchtbar gewesen. So aber kämpft er mit Hirngespinsten.

Dieser mit Entschiedenheit vertretene protestantische Standpunkt macht ihn übrigens nicht blind für die Vorzüge der katholischen Kirche, soweit sie nur in den Rahmen seines machtpolitischen Denkens fallen. So schreibt er z. B.: ‚Die Kraft der katholischen Kirche, vor der heute jede Regierung sich beugt, ruht auf dieser Teilnahme ihrer Gläubigen, auf dem noch immer und allseitig aus der Tiefe emporquellenden Bedürfnis, das Ideal, nach dem jede Seele dürstet, und das uns allein die Lebensbürde tragen hilft, in den Formen und Gebräuchen des überlieferten Glaubens zu suchen. So ist die katholische Kirche auch bei uns wieder Volkskirche geworden, und ihre in straffster Gliederung aufgebaute, von einem Geist beseelte und vorwärtsgetriebene Priesterschaft kann die Menge der Bekenner um so leichter hinter sich herziehen, als der Aufstieg in ihren Reihen durch alle ihre Ränge bis zum päpstlichen Thron auch dem Niedrigstgeborenen offensteht.'

Für die eigentlichen religiösen Triebkräfte dagegen hat Lenz, wie gesagt, kein rechtes Verständnis. Das trübt auch seine oben angeführte Darstellung der Überwindung des Römerreiches durch das Christentum. In Wirklichkeit war der Triumph des Geistes über materielle Macht noch erhabener, als es in ihr zum Ausdruck kommt. Denn es ist nicht richtig, daß die Christen ‚ihre Gedanken ganz auf die Unterwerfung des Weltreiches' richteten. Sie wollten mit dem Weltreich gar nichts zu tun haben, sie trachteten lediglich nach dem Reiche Gottes; sie wollten nichts, als ungestört ihrem Glauben und seiner Ausbreitung in der Welt leben; hätte sie dieser ‚toleranteste Staat' nicht mit Gewalt zum Götzendienst zwingen wollen — der Staatsvergötterer Lenz scheint nicht recht zu begreifen, was diese Zumutung für einen Christen bedeutet! —, sie wären die besten Staatsbürger gewesen. So aber unterwarf ihr Bekennermut bis zum Tode, der lediglich religiösen Beweggründen entstammte, frei von jeder politischen Nebenabsicht, nicht nur die ganze Welt ihrem Glauben, er brachte ihnen

auch ungesucht die Herrschaft über das Römerreich, gemäß der Verheißung Christi, daß ihnen, wenn sie nur nach dem Reiche Gottes trachteten, alles übrige würde dreingegeben werden.

Ein Sieg des Geistes also auf einem Gebiet, wo er gar nicht siegen wollte, und im Grunde auch, weil er im Weltlichen gar nicht siegen wollte! Ein mit Bekenntnis und Märtyrerblut errungener Sieg des Glaubens, dauerhafter und weiterreichend als der des Islam, der mit politischen Machtmitteln erkämpft wurde! Das stimmt freilich nicht recht zu dem machtpolitischen Bekenntnis, das Max Lenz zu Beginn und Ende seines Vortrages ausspricht; dieses widerspricht aber auch seinen eigenen prinzipiellen Ausführungen, die er in die Worte zusammenfaßt: ‚Sind also die Ideen in Wahrheit die machtbildenden Faktoren, so muß der Ursprung aller Macht auf die Männer zurückgehen, in denen sie erwachten; und stellen die Religionen das stärkste Element dar im Aufbau der Geschichte, so sind im letzten Grunde ihre Stifter die Bildner der politischen Welt. Nicht die Staatsmänner, die Gesetzgeber, die Gründer und Inhaber der jeweiligen Gewalt sind die Herren der Erde geworden, sondern die Träumer, die Propheten, die von ihrer Zeit Verkannten, Verachteten und Verfolgten. Jene waren Geschöpfe der Umstände, Sklaven der Politik, diese dagegen, und mögen sie ihren Glauben in Kerker und Banden bekannt, Marter und Tod für ihn erlitten haben, sind die wahrhaft Starken, die Mächtigen, die Freien gewesen.‘

-r.

# Religion

**Der Katholizismus in England.** Wenn ein für das moderne England so repräsentativer Kopf wie Hilaire Belloc, der, Historiker, Dichter, Satiriker, Politiker und Sozialreformer in einer Person, alle Mittel meistert, Vers wie Prosa, Essai wie Roman, sich über die Fortschritte des Katholizismus in England ausspricht,* verlohnt es sich, seine Meinung zu hören, zumal man sich über diesen Gegenstand in Deutschland nicht leicht ein richtiges Urteil bildet, wo die einen die Aussichten Roms mit einiger Übertreibung so günstig einschätzen, als wäre die Oxfordbewegung heute noch ungeschwächt im Fluß, während andere, wie erst kürzlich wieder Wilhelm Dibelius in seiner Monographie über England,** beobachten wollen, daß gerade der Erfolg der Oxfordbewegung innerhalb der anglikanischen Kirche die Anglikaner, soweit sie nach katholischen Formen verlangen, der Notwendigkeit nach Rom zu gehen, überhoben habe, als ob sie den Katholizismus jetzt bequemer in der eigenen Kirche hätten. Belloc betont selber die Schwierigkeit, die sich dem ausländischen Beobachter englischer religiöser Verhältnisse entgegenstellt, nämlich die tiefgehende Verschiedenheit britischen Wesens vom festländischen, die auf den äußeren Verlauf von Konversionen, so sehr sie als innerer Vorgang von Ort und Zeit unabhängig sind und sich gleichen, nicht ohne Einfluß bleiben kann. Maßgebend für das Verhalten des Engländers zum Katholizismus sind nach unserem Gewährsmann zwei Tatsachen, die sich außerhalb Englands nicht wiederholen, und die, obwohl sie zusammen ein Paradox ergeben, den Schlüssel zu unserer Frage bilden. I. In keinem Lande der modernen Christenheit ist die katholische Kirche so schlecht gekannt wie in England. II. England ist die einzige nichtkatholische Nation, welche die Kirche ‚im Blut‘ hat und eine starke katholische Überlieferung, ohne auf sie zu achten, bewahrt. Zum Erweis des ersten Satzes führt Belloc aus der englischen Gesellschaft einige bezeichnende Fälle krasser Ignoranz an, die er in Paris, Löwen,

* Revue des Jeunes vom 10. Febr. 1923.
** Deutsche Verlagsanstalt Stuttgart, 2 Bände.

Leipzig, Mailand oder Harward nicht für möglich hält. Was nun Leipzig betrifft, so sind wir versucht, nicht ganz so optimistisch zu urteilen, wenn wir den sonst so ausgezeichnet unterrichteten Wilhelm Dibelius in seinem schon erwähnten Werke über die tatsächlich nicht leicht zu nehmenden Hindernisse, die einer Wiedervereinigung der anglikanischen Kirche mit Rom entgegenstehen, in einer Weise urteilen hören, die eine profunde Unwissenheit über das Wesen und die Geschichte der katholischen Kirche verrät: ‚Rom', heißt es da (II, S. 32), ‚kann seiner Tradition getreu zwar alle dogmatischen (!) und organisatorischen Zugeständnisse machen, muß aber Anerkennung der päpstlichen Oberhoheit verlangen.' Der Engländer dagegen könne ‚gerade auf dem für Rom weniger (!) wichtigen dogmatischen Gebiet' Zugeständnisse machen, aber nie werde er sich einer fremden Macht unterwerfen. Über diese letztere Beobachtung wird Belloc sich noch äußern. Das in seinem zweiten Satz formulierte Fortleben katholischer Tradition in der englischen Kultur leitet er einmal von der Tatsache her, daß Britannien im Gegensatz zu anderen nichtkatholischen Ländern wie Preußen, Skandinavien oder Schottland zum römischen Reich gehört und so seinen Glauben nicht anders als die Mittelmeerländer in der Frühzeit von Rom empfangen hat, sodann von der stark wirtschaftlich bedingten Eigenart der englischen Reformation, deren eigentlicher Träger die Adelsoligarchie der gentry war. Von dem durchaus katholisch empfindenden Heinrich VIII. nach seinem persönlichen Zerwürfnis mit dem Papste mit den geraubten Klostergütern beschenkt, hatte sie ein dauerndes Interesse an der Unterdrückung jeder katholischen Regung im Lande. Das Volk selbst vollzog nie die Apostasie. Man ließ nur seinen Glauben fasten, und so büßte es ihn ganz sachte ein. Die Feindschaft gegen die katholische Kirche ist vorzüglich eine politische; sie beschränkte sich zunächst auf die reiche Klasse, die das Kirchengut an sich gerissen und dann unter Führung der Cecils Elisabeth auf den Thron gebracht hatte. Mit der Zeit gewöhnte sich das Volk daran, in Rom den Nationalfeind zu erblicken. Dabei mag auch Rom, so will uns bedünken, dem Staats- und Nationalgefühl des englischen Volkes, so sehr man sich freilich des Unterschiedes zwischen den staatsrechtlichen Verhältnissen von damals und von heute bewußt bleiben muß, nicht immer Rechnung getragen haben. So hat es in der elisabethanischen Zeit die päpstliche Politik, die sich in der Person Gallis, des Staatssekretärs Gregors XIII., wie Pastor im letzten Band seiner Papstgeschichte nachweist, in ein von Parry, dem Spitzel Elisabeths, fingiertes Mordkomplott gegen die Königin einließ, den loyalen katholischen Untertanen der englischen Königin nicht immer leicht gemacht. Belloc zieht die Summe einer jahrhundertelangen Entwicklung: ‚Der Engländer von heute lebt wie seine Ahnen während sechs Generationen in der Vorstellung, daß die Macht der katholischen Kirche in unmittelbarem Widerstreit mit der Macht seines Vaterlandes stehe. Er betrachtet den katholischen Glauben als unvereinbar mit der nationalen Existenz Englands.'

Unter solchen Voraussetzungen zieht die katholische Kirche in England in weit größerem Umfang den Mittelstand und die Armen als die Intellektuellen und den Adel an. Da aber bis vor kurzem England ein aristokratisches Land war, so geben erst die Konversionen in den oberen Gesellschaftsschichten, wenn ihre Zahl auch freilich bescheiden ist, der katholischen Bewegung Charakter und Ansehen. Ihre Zahl ist besonders klein im Verhältnis zu der Zahl derer, die dem katholischen Glauben innerlich sehr nahe kommen, den letzten öffentlichen Schritt aber nicht vollziehen, sei es aus Patriotismus, aus Familienrücksichten,

gesellschaftlichen Rücksichten oder aus der sehr begründeten Furcht, sich ihre Karriere zu verderben. Auf einen, der in die katholische Kirche eintritt, kommen 20, die sich ihr schließlich doch entziehen. Bei den Konversionen findet sich der Zug zum Abenteuerlichen, der für den Engländer bei seiner Unruhe, seiner starken Einbildungskraft und seinem sich immer erneuernden Erfahrungsdrang bezeichnend ist, und der sich sonst in großen Weltreisen und Weltunternehmungen ausgewirkt hat, ins Geistige übersetzt wieder. Der Abenteuerer aber besteht seine Abenteuer auf eigene Faust, er neigt dazu, sich zu isolieren. Hier sieht Belloc eine empfindliche Schwäche des englischen Katholizismus. Die Zahl der Katholiken in England ist klein genug: $^1/_{10}$ der Bevölkerung Londons, nur $^1/_{20}$ der Gesamtbevölkerung der britischen Inseln, knapp $^1/_{40}$ der gebildeten Klassen. In Cambridge und in Oxford treffen auf hundert Studenten zwei oder drei Katholiken, darunter nur ganz wenige Konvertiten. Im Parlament — Hilaire Belloc saß von 1906 bis 1910 als Mitglied der liberalen Partei im Unterhaus — zählte er unter rund 600 Abgeordneten Großbritanniens sechs Katholiken, und diese sechs taten nichts, um sich untereinander zu verbinden.

Den Zuwachs überschauend, den die katholische Kirche von außen her erfährt, unterscheidet Belloc drei Gruppen: die einen werden durch die katholisierenden Tendenzen der High Church zur katholischen Kirche gelenkt; viele freilich, die hier unterwegs sind, biegen zum Anglo-Katholizismus ab, der vom katholischen Glauben so verschieden sei wie ein Buch über den Krieg vom Kriege selber. Die andern, meist vom Skeptizismus herkommend, sind durch die Aktivität ihres Denkens zur Konversion gebracht worden, eine Gruppe, wenig zahlreich, aber an Intelligenz und sittlichem Wert der ersteren überlegen. Bei der dritten und stärksten Gruppe sind persönliche Einflüsse — vor allem in Mischehen — maßgebend gewesen. Belloc hält diese Einflüsse, die so gut von der Kirche weg- als zu ihr hinführen können, für problematischer Natur.

Wie wirkt nun seinerseits der englische Konvertit auf die englische Gesellschaft? Ehe Belloc diese Frage beantwortet, weist er auf die völlige Umwälzung hin, welche in England die gesellschaftlichen Zustände in den letzten Jahren erfahren haben. Ehedem wuchs der Engländer zumeist auf dem Lande auf, heute empfängt er seine Erziehung in der Großstadt. Ehedem wendeten sich Presse, Literatur, Philosophie lediglich an die gentry und den wohlhabenden Teil des Mittelstandes, heute an Millionen von Städtern. England, bislang noch unangreifbar im Schutz seiner Flotte und ohne Kenntnis der Wirklichkeit eines Krieges, liegt heute aller Welt offen da, ausgesetzt fremden Luftgeschwadern. Seine Bevölkerung ist zutiefst aufgewühlt durch die Leiden und Ängste des Kriegs. Sein Reichtum, durch den es vor dem Krieg alle Länder übertraf, zerfällt zusehends, seine Landwirtschaft ist bereits tot. Und nun der Hauptpunkt: das Volk hat keine Religion mehr. Was man noch an christlicher Lehre sich bewahrt hatte (das Dogma von der Menschwerdung, Unsterblichkeit der Seele und vor allem die Möglichkeit der Verwerfung), ist heute völlig vergessen. In Frankreich, in Italien seufzt man über die religiöse Gleichgültigkeit des Volkes, aber das ist nichts, fährt Belloc fort, im Vergleich zur Gleichgültigkeit des englischen Volkes. Das englische Proletariat hat nicht mehr die geringste religiöse Vorstellung. Der englischen Bibel, dieser Art von Koran, die solange die Massen in Gehorsam gehalten hatte, wird wohl noch in den gedrückten Schichten des Mittelstandes von Leuten, die schon ein gewisses Alter haben, eine Art Treue bewahrt, aber die aktive junge Generation öffnet sie nicht mehr. Solche

Veränderung konnte natürlich nicht spurlos am Volke vorübergehen. Und doch kann Belloc nicht sagen, daß es schlechter geworden sei. ‚Der Verlust, den es erlitten, indem es vergaß, was ihm von der wahren Lehre noch geblieben war, wird wettgemacht durch das, was es gewonnen hat, indem es sich von der puritanischen Häresie frei machte, diesem verabscheuenswerten Gifte, von dem es infiziert war.‘ So kann es nicht mehr lange dauern, und eine weiße Seite wird neu zu beschreiben, ein jungfräuliches Stück Land wird neu zu bestellen sein. Noch haben die Konversionen zum Katholizismus auf die religiöse Lage Englands nicht eingewirkt. Wird es in der nächsten Zukunft der Fall sein? Gründe sprechen dafür und dagegen. Die den Staat leitenden Kräfte sind antikatholisch; die Presse steht unter der Kontrolle einiger Großkapitalisten niederer Herkunft, die weder die katholische Kirche noch die europäische Kultur kennen. Andererseits entspricht der Katholizismus, dieses Schwert mit scharfer Schneide, in einer Zeit, da die öffentliche Meinung haltlos geworden ist und sich keine positive Weltanschauung mehr behauptet, den tiefsten Bedürfnissen der Stunde. So haben denn auch die Katholiken, sowohl die in der Kirche geborenen als auch die Konvertiten, in geistiger Hinsicht mehr Bedeutung als ihre geringe Zahl vermuten läßt. Offensichtlich triumphieren sie als Denker über die offizielle Philosophie (der kein Mensch innerlich anhängt), wie auch über den alten puritanischen Moralismus (den in Wirklichkeit jedermann verwirft). Alles in allem genommen, läßt sich die intellektuelle Überlegenheit der Katholiken wie auch ihre Überlegenheit in künstlerischen Dingen nicht bestreiten. Sie haben etwas zu sagen. Nur fehlt ihnen der Zugang zur öffentlichen Meinung. Sie verfügen nicht über die Presse. Wenn z. B. unser Gewährsmann selber eine historische Frage als Katholik würdigen will, so muß er darüber ein Buch veröffentlichen oder sich an eine katholische Zeitschrift wenden, wo er nur von Katholiken gelesen wird. Die großen englischen Revuen und Wochenblätter würden selbst eine Anspielung auf die geschichtliche Wahrheit zurückweisen.

Hilaire Belloc schließt seine Betrachtungen, die uns als eine Ergänzung, in manchem auch eine Bestätigung des von Werner Picht in diesen Blättern (Februar, März, April) gezeichneten Bildes von ‚England nach dem Kriege‘ wertvoll dünkten, mit einem Ausblick in die Zukunft, der jedoch nur eine Vermutung, keine Prophetie sein soll. Die Konversionen, die sich heute in England vollziehen, werden einen Sauerteig bilden, der seine Kraft nicht verlieren wird. In der Masse, wie sie heute gegeben ist, wird dieser Sauerteig nicht zur Wirkung kommen. Im Gegenteil, das Werk des Todes wird seinen Fortgang nehmen. Aber nach zwei oder drei Generationen wird der Sauerteig, vielleicht unter Mitwirkung irgendeiner nationalen Prüfung, irgendeiner gewaltsamen Katastrophe, die Masse zum Gehen bringen. -s.

## ‚Katholischer Indifferentismus‘.

Im Maiheft der ‚Österreichischen Rundschau‘ ist von **Herman Hefele** ein Aufsatz: ‚Absoluter [d. h. von staatlichen, kulturellen Bindungen unabhängiger] Katholizismus‘ erschienen. Da die allgemeinen Grundsätze dieses Aufsatzes in der Richtung dessen gehen, was ich als katholischen Indifferentismus darstellen wollte,* und da — wie ich nun erfahre, zur rechten Zeit aber bedauerlicherweise nicht wußte — Hefele dieselben Ideen seit Jahren schon wiederholt vertreten hat, ist es meine Pflicht, und ich erfülle sie gern, meine Stellung zu ihm zu ändern. Was gegenüber dem ‚Gesetz der Form, Briefe an Tote‘ gelten

* Vergl. Hochland, Juniheft S. 268—282.

konnte, (so wertvoll mir das Buch sonst ist), daß er nämlich zu denen gehöre, die aus ästhetischen Gründen, d. h. wegen ihrer klassischen Form, wegen ihrer kulturellen Bedeutung, die Kirche hochschätzen, gilt nicht mehr für Aufsätze, in denen er, wie in dem genannten, das ‚Wertesystem der Romantik' deshalb für heidnisch erklärt, weil für dieses ‚immer die kulturellen Dinge zu innerst liegen', oder darauf hingewiesen wird, daß die Kirche, wie der einzelne Katholik prinzipiell nur ‚ratione peccati', nur im Hinblick auf die ‚Heilsaufgabe' in das staatliche und kulturelle Leben eingreifen können, daß ‚im Lichte der Ewigkeit Staat und Kultur nur relative Werte, arme Mittel zum ewigen Zweck der Gemeinschaft der Heiligen' seien, und daß der Katholik, im Bewußtsein seines religiösen Zentrums, sich damit abfinden müsse, um seines ‚nationalen und staatlichen Relativismus' willen ‚für staatsfeindlich und für völkisch minderwertig erklärt zu werden'.

Ludwig Hänsel.

# Philosophie

## Plotins mystische Weltanschauung.

Weltanschauung psychologisch zu erklären, ist in ihren Grenzen eine ebenso ernste wie schwere Aufgabe. Dazu bedarf es einer ungewöhnlichen Gabe der Analyse, zudem vielen Taktes und ehrfürchtiger Einfühlung. Nachdem wir längst der unleidlichen und seichten Erklärungen und Aufklärungen gewohnt waren, reinigte der Jaspersche Versuch einer Psychologie der Weltanschauung die Luft. Gewisse gängige Albernheiten waren seitdem unmöglich. Rudolf Otto, Heiler und Scheler versuchen sich an tieferen und stets beachtenswerten Erklärungen — mit wechselndem Glück, wie bei der gewaltigen Schwierigkeit des Themas nicht verwunderlich ist. Hier geduldsam mitwirken, muß jeden aufrichtigen Wahrheitssucher reizen. Zweifellos bedürfen diese gesamten Bemühungen nach einer Spanne nochmals der sorgsamsten Durchprüfung. Wie ich glaube, sind zu einem endgültigen Urteil die Dinge noch nicht ganz reif. Auch an der kleinen, aber gewichtigen Schrift von Söhngen, ‚Das mystische Erlebnis in Plotins Weltanschauung' (A. Kröner, Leipzig 1923), welche dieser Atmosphäre angehört, dürfte sich der Endkampf noch nicht entzünden. Ein abschließendes Urteil über ihr Ergebnis ist im Rahmen einer Rezension heute noch kaum zu wagen. Doch darf wohl einstweilen soviel gesagt sein, daß sie eine der lautersten und sympathischsten Schriften aus dem genannten Kreise ist. Vielen Klippen, mit denen das undurchforschte Meer einer wahren Psychologie der Weltanschauung noch droht, entgeht Söhngen durch vorbildliche Besonnenheit. Um die Untergründe von Plotins Metaphysik der geistigen Schöne verständnisvoll klarzulegen, schenkt uns Söhngen seine eindringende und geschmackvolle Darstellung. Wo er dem Herzschlag des Reinsten unter den gerechten Heiden lauscht, bleibt auch ihm die Brust nicht unbewegt. Züchtige Selbstbeherrschung bewahrt ihn durchaus vor aufdringlicher Fühlseligkeit. Um zu sagen, was jenseits schon erstarrter Begriffe unausgesprochen noch pulst und zittert, verfügt er über feingewählte Spielarten treffenden Wortes. Wo er einmal den Vergleich mit Krankheitsbildern anklingen läßt, da bereichert er die Erklärung ohne allen billigen Lombrosianismus. So wird er dem Eigenwesen der feinempfindlichen und unbeugsamen Persönlichkeit Plotins oft ergreifend gerecht. Seine reife Kritik des bewunderungswürdigen Mystikers kommt aufrichtig und ungeschminkt zu Worte, sie wird allerorten mit der geziemenden Ehrerbietung vorgetragen und wirkt so sympathisch und fruchtbar. Vergleiche mit gewaltigeren Denkern wie Paulus und Augustinus klären oft mit wenigen Worten ungemein.

Der Aufbau der kleinen Schrift ist durchsichtig und wirkungsvoll. Eine bescheidene Einleitung entwickelt den Begriff der irrationalen Mitschwingungen, welche ein philosophisches System persönlich färben, ja die überwissenschaftlichen Überzeugungen in die Symphonie des Lebenswerkes einklingen lassen. Jedem Menschen gibt es Denkvoraussetzungen, die unangefochten den Bau seiner Forschung tragen, die auch noch seiner Selbstkritik unentrinnbare Grundworte sind. Aus ihnen sprechen überall Plotins dichterische, seherische, ekstatische Erlebnisse. Ihr Ort im System wird alsdann gewiesen. Die genauere Analyse jener Erlebnisse wird aufschlußreich durch fein abgestimmte Vergleiche mit anderen Mystikern aller Zonen. Sehr nachdenkenswert ist die Abgrenzung des ‚affektiven‘ mystischen Typus gegen den ‚nihilistischen‘. Hier freilich würde die Nachprüfung beginnen müssen. Schon nach buddhistischer Wesensmystik hat das ‚Nichts‘ ein diesseitiges und ein jenseitiges Ufer. Der negative und oft krankmatte Quietismus dringt nicht vor bis zu der Tugend des anderen Ufers, bis zu dem ‚Übernichts der zarten Gottheit‘ (um mit dem Angelus Silesius zu reden). Die positive Innewerdung jenes echt mystischen Mehrdennichts—Mehrdennall übersteigt aber (dünkt mich) die seherische Begeisterung des platonischen Eros. Es würde also vielleicht nicht bei der Nebenordnung der beiden Schauensarten sein Bewenden haben. Söhngens abschließende Würdigung Plotins fußt auf der Erfühlung von Lebenswerten und Geistwerten in aller Innewerdung nach Max Scheler. Eben jene tiefsinnige und oft überraschend reichhaltige Lehre bedarf einer Nachprüfung in Zukunft. Hier und nun kann das nicht sein. Wie solch vollendetes Werterlebnis sich erbaut in einem Kinde schwermütigübergeistigter und überzartlebendurstiger Endzeit möge man einstweilen bei Söhngen lesen. Man wird es mit Gewinn tun und ohne Vergessen.

Siegfried Behn.

---

In dem Aufsatz ‚Paul Ludwig Landsberg und das Mittelalter‘ von Anton L. Mayer-Pfannholz, Juniheft S. 320, Zeile 11 von unten, lies ‚romanischen‘ statt ‚romantischen‘.

---

**Herausgeber und Hauptredakteur: Professor Karl Muth, München-Solln.**
**Mitglieder der Redaktion: Dr. Friedrich Fuchs und Dr. Otto Gründler, beide München.**
**Für Anzeigen und Prospektbeilagen verantwortlich: Paul Schreiter, München.**
**Für Österreich-Ungarn Herausgeber und verantwortlicher Redakteur: Paul Siebertz in Wien VI, Capistrangasse 4.**
**Verlag und Druck der Jos. Kösel'schen Buchhandlung, Kempten, Bayern.**
**Alle Einsendungen an Redaktion des Hochland, München, Bayerstraße 57/59**
**Für Manuskripte, die nicht im Einvernehmen mit der Redaktion eingesandt werden, wird keine rechtliche Haftung übernommen. Porto für Rücksendung ist beizufügen.**
**Nachdruck sämtlicher Beiträge im Hauptteil untersagt.**



**Schutzmantelmadonna aus Herlazhofen**

Holz, um 1430

Aachen, Suermondtmuseum



# Der Papst und die neue Generation

## Von Friedrich Fuchs

Selbst die Stürme des Krieges haben ihren Glanz nicht verdunkelt, sondern wunderbar erhöht,' sagt von der Kirche — und damit vorzüglich auch von der cathedra Petri — mit stolzer christlicher Offenheit, die nicht vor dem Neide der Götter bangt, noch in der diplomatischen Furcht, den Gegner zu reizen, befangen ist, die zu Weihnachten 1922 erschienene erste Enzyklika Papst Pius' XI. ‚Ubi arcano Dei consilio', ‚Über den Frieden Christi, wie er im Reiche Christi zu suchen ist'. Als Warnung hallt das Papstwort wider von protestantischer Seite: ‚Der Weltkrieg bedeutet den Sieg des Papsttums' (‚Christliche Welt' vom 8. März 1923, Sp. 146).

Welche Anzeichen sprechen für einen Aufstieg Roms in der Welt? Wir denken hier kaum an die Erweiterung der diplomatischen Beziehungen des Hl. Stuhles, ‚eine bemerkenswerte Tatsache, die allen so ganz unerwartet kam und bei einigen wohl großen Ärger, bei Uns und Euch aber helle Freude verursachte', wie es mit einem an gewisse Psalmen erinnernden Ethos in dem päpstlichen Rundschreiben heißt, das hierin sogar ein glückliches Vorzeichen für die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit begrüßt. Wir denken vielmehr an einen Umschwung der öffentlichen Meinung gegenüber dem Papsttum oder besser, da auch mit diesem die Stärkung der diplomatischen Position Roms zusammenhängt, an eine Änderung im religiösen Verhalten Rom gegenüber.

Haben überhaupt die religiösen Kräfte in der europäischen Gesellschaft durch den Krieg eine Änderung erfahren? Es ist die Rede von einer religiösen Welle, die durch die Welt gehe. Dieser Strom pulsiert aber nur durch die obere Schicht der europäischen Gesellschaft, die untere erstarrt — so klagt man, zumal in den Siegerstaaten — mehr und mehr in religiöser Gleichgültigkeit. Für apostolisch denkende Christen ist es heutzutage das drückendste Problem, wie zwischen diesen beiden Strömungen, der zur Kirche hin in den oberen Schichten, und der von der Kirche weg in den unteren, ein Ausgleich sich schaffen ließe. Offenkundig ist die Hinwendung zur Religion in der Intelligenz. Daß diese Rückkehr zur Religion in vielen Fällen zugleich eine Rückkehr zum Papste ist, daß die Geister heute in einer zentripetalen Bewegung schwingen, das ist eine Tatsache, die als ein Sieg Roms im Weltkrieg gedeutet werden kann.

Vor einem halben Jahrhundert neigte noch die katholische Intelligenz dazu, im besten Falle Rom dem omnipotenten Staate als harmlos zu erweisen, oder aber es bei jeder Regung seines Eigenlebens dem Staate zu denunzieren. Im Gegensatze zu unseren Großvätern sehen wir heute in Döllinger, aber auch in Hefele, ganz zu schweigen von Männern wie Schulte, die sich Bismarckscher Politik verschrieben hatten, Staatschristen, dagegen in den Infallibilisten — die Byzantinisten, päpstliche, die auch unter ihnen nicht fehlten, sind für unseren Blick im Abstand eines halben Jahrhunderts zu einem

Nichts zusammengeschrumpft — ragende Säulen der kirchlichen Freiheit. Wohl ist auch, nachdem das Vatikanum die Zentralisierung der Kirche vollendet und dem Gallikanismus den Todesstreich versetzt hat (in der Theorie), in der Kirche noch Raum für zentrifugale Kräfte. Es hat auch nach dem Konzil gläubige Katholiken gegeben, die, gestützt auf gewisse historische Erkenntnisse, im römischen Stuhle keine schöpferische, sondern in erster Linie eine korrektive, gottgewollte Macht sahen, der sie sich je nach der Art der römischen Entscheidung innerlich oder äußerlich aus Gewissenspflicht fügten, nicht ohne daß es ihnen wehe tat — wer hat nicht manchmal unter dem Pontifikate Pius' X. so empfunden! —, die aber den Quellpunkt neuen religiösen Lebens nicht im kirchlichen Zentrum suchten. Autorität, wie diese Männer sie sahen, schafft nicht Leben, sie faßt es und leitet es wie der Stein den Quell; sie fühlten nur, daß der Felsen Petri wie jeder Fels, jede Autorität hart sei; er war ihnen nicht der Fels des Moses, aus dem ein Führerstab Wasser schlägt. Gehörte ihr Herz dem Johannes, so entflammten sie ihr Denken an Paulus; dem Petrus, an dem sie jene Mediokrität wahrnahmen, die ihnen Voraussetzung allumfassender Autorität schien, gehorchten sie, nicht wie Kinder, sondern wie Männer, die sich erst bändigen müssen, um dem heiligen Petrus das sacrificium intellectus zu bringen, ein sacrificium, um das sie markteten. Gerade das neuverkündete Unfehlbarkeitsdogma benützten sie als Grenzsicherung für ihre eigene innere Freiheit; den fehlbaren vom unfehlbaren Papst zu scheiden, war ihnen Herzenssache.

Nach dem Vatikanum, in dem die Zentralisierung der Kirche ihren Höhepunkt erreichte, mußte ja der Wunsch nach einer Dezentralisierung des kirchlichen Lebens aufkommen, die jetzt, wo die Organisation der Kirche ausgebaut und ihr Leib zur Mannesreife herangewachsen war, nicht mehr die gleichen Gefahren wie früher in sich schließen konnte. Die Zentralgewalt hatte die Zügel sicher in Händen, sie konnte sie also, so sollte man annehmen, ruhig lockern. Aber war es vor fünfzig Jahren der pantheistische omnipotente Staat, vor dem Rom die Kirche schützen mußte, so gilt es heute, die ganze Kraft der Kirche in der Hand Roms zusammenzufassen, um sie nicht der vergötterten Nation auszuliefern. Wenn Herman Schell in seiner Schrift ‚Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts' von uns Deutschen germanische Ausprägung des Katholizismus forderte, so sind wir, abgesehen davon, daß nationale Ausprägung, soll sie echt sein, etwas Gewachsenes, nie etwas Gefordertes und bewußt Gezüchtetes sein darf, heute, nachdem wir, wenn auch nicht in unserer eigenen Mitte, den ‚deutschen Gott' erlebt haben und wo wir noch den ‚deutschen Heiland', der die Vaterschaft Jahwes leugnet, erleben, zurückhaltender geworden mit solcher Forderung. Die Reinerhaltung des Gottesbegriffes findet an der cathedra Petri die sicherste Gewähr. Und der Wunsch nach Dezentralisierung — welcher Einsichtige wollte ihn heute erheben, wo statt des alten dogmatischen und kanonistischen Gallikanismus ein latenter und doch allzu spürbarer moralischer Gallikanismus, der keineswegs auf sein gallisches Ursprungsland beschränkt ist, die Christenheit durchfiebert?

Die publizistische Vertretung des zentripetalen, des römischen Gedankens war in der Vorkriegszeit dürftigen Organen, mitunter den Winkelblättchen abenteuerlicher Leute überlassen. Dem Integralismus gebrach es, damit er seiner Aufgabe hätte gerecht werden können, an Geist gleichermaßen wie an Liebe. Heute ruft in diesen Blättern* Otfried Eberz Papst Bonifaz VIII. Bulle ‚Unam sanctam' als ewig gültiges Manifest der christlichen Theokratie aus, heute fordert in diesen Blättern** Alois Dempf die katholische Publizistik auf, geschlossen für eine autoritative Entscheidung des Papstes in internationalen Fragen der Völkergerechtigkeit einzutreten.*** In Frankreich steht Joseph de Maistres Buch vom Papste zur Debatte. Dem Maistrebuch Georges Goyaus folgt ein Band Emile Dermenghems ‚Joseph de Maistre mystique', in dem als Bekrönung des politisch-religiösen Systems de Maistres die päpstliche Theokratie erscheint. Das Buch ‚Du pape' wird in Deutschland zum Verlagsobjekt. In Italien stellt sich der ‚Omo salvatico', ‚der Wilde', ‚der Barbar', das von dem Fechterpaar Papini und Giuliotti verfaßte satirische Wörterbuch der modernen Zivilisationsbegriffe, als den letzten Infanteristen einer unermeßlichen Armee vor, die ihr Oberkommando in Rom hat, und bekennt: ‚Wir Wilden, wir aus dem finsteren Mittelalter, halten uns noch an die Worte der Bulle „Unam sanctam“: ‚Porro subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, diffinimus et pronunciamus omnino esse de necessitate salutis.' Papini, der heute, nachdem er sich durch alle Formen der Moderne hindurchgewandelt hat, sich Louis Veuillot, dem getreuesten Journalisten Seiner Heiligkeit, geistesverwandt fühlt, fordert mit Giuliotti die Welt auf, mit ihnen zusammen ‚die in den letzten sechzig Jahren von den vatikanischen Palästen aus datierten Urkunden zu unterschreiben: vom Syllabus Pius' IX. glorreichen Angedenkens bis einschließlich zur Enzyklika „Ubi arcano Dei“ Pius' XI., des glücklich regierenden'. Und ist nicht die prächtige lateinisch-deutsche Ausgabe dieses päpstlichen Rundschreibens, die neben der üblichen Herderschen Ausgabe† der Münchner Theatinerverlag†† in Folioformat und mustergültiger Typenanordnung mit liebevoller Sorgfalt veranstaltet hat, eine beredte Huldigung deutscher Intelligenz an den Hl. Stuhl und als solche ein deutsches Zeitdokument?

---

* Oktober 1922: ‚Katholischer Imperialismus.'

** Juni 1923: ‚Der größere Gallikanismus.'

*** Das 5. Heft der von Prof. Dr. Georg Schreiber im Herderschen Verlag herausgegebenen ‚Schriften zur deutschen Politik': ‚Päpstliche Enzykliken und ihre Stellung zur Politik' von D. Dr. Ludwig Baur und D. Dr. Karl Rieder macht einen Anfang damit, den Geist der päpstlichen Lehren in die Innen- und Außenpolitik einzuführen. Die Bedeutung der Friedensenzyklika Pius' XI. konnte freilich in einem Nachwort nicht mehr zum Ausdruck gebracht werden.

† Gz. brosch. 1,50. Die Übersetzung schließt sich eng dem lateinischen Original an.

†† Gz. brosch. 2, geb. 3. Die Übersetzung folgt mehr dem Geist als dem Buchstaben des Originals.

Im Modernismus und in den Erscheinungen, die diese Bewegung wie ihre Bekämpfung begleiteten, hatten sich die zentrifugalen Kräfte in der Kirche noch einmal in ihrer ganzen Stärke gezeigt. Die Probleme, die den Modernismus zeitigten, sind infolge der Kriegskatastrophe zwar nicht gelöst, wohl aber aus dem Blickfeld der neuen Generation geschwunden. Wohl hat auch der Wechsel auf dem päpstlichen Stuhle von Pius X. zu Benedikt XV. entlastend gewirkt. Das einladende Wort Leos XIII. an Döllinger ‚E un altro papa' wiederholte sich diesmal an die katholische Intelligenz und mit Erfolg. In Benedikt sah sie Geistigkeit von ihrer Geistigkeit, Nerv von ihrem Nerv. Aber eigentlich brauchten nur die Übergangsmenschen diese Erleichterung für ihre Hinwendung nach Rom. Die eigentliche neue Generation ist wie der Omo salvatico des Papini ‚antimoderno', vor allem ‚antiscientifico'. Ihr zu Liebe hätte der gelehrte Pater Schlögl (nicht als ob ich ihm das imputierte) Bileams Esel aus der Bibel nicht hinauszueskamotieren brauchen. Der Historizismus war in dem Augenblick zu Ende, als wieder Welthistorie gemacht wurde. Im Syllabus hatte sich der Papst zur Entrüstung oder zum Hohne der öffentlichen Meinung von damals geweigert, mit dem ‚Fortschritt' sich auszusöhnen. Heute ist hierin mit dem Papste die junge Intelligenz einig, und kein Theologe braucht sich mehr zu bemühen, den ‚Katholizismus als Prinzip des Fortschritts' zu erweisen. Man glaubt heute nicht mehr an den Fortschritt; er erscheint diesem Geschlechte als das progressive Absterben einer Kultur, und nicht ohne eine gewisse Schadenfreude sieht mancher Christ vom sicheren übernatürlichen Standpunkt aus — und der läßt sich am sichersten auf dem Felsengrund des Petrus gewinnen — dem ‚Untergang des Abendlandes' zu.

Herman Schell rief noch nach dem germanischen Geiste, ‚weil er dazu berufen scheint, ein Gegengewicht gegen die juristisch-formale Richtung des romanischen Nationalgeistes zu bilden'. Eine Generation nach Schell ist es gerade die römische Form, von der Herman Hefele für den gestaltlosen germanischen Geist das Heil erwartet, die feste Form des Dogmas, ordnungschaffend im Bezirk des Denkens, die feste Form des Rechtes, ordnungschaffend im Bereich des Handelns. Nicht der Inhalt des Dogmas, sondern daß ein Dogma ist, eine geistige Ordnung, interessiert einen Denker wie Hefele. Für solch formale Auffassung rückt Rom, insofern es Recht und Dogma setzt und garantiert, in eine zentrale Stellung. Nur aus der Quelle der straffsten kirchlichen Zentralisation sieht Hefele für den Katholizismus der einzelnen nationalen Gruppen Kraft und Gewähr der Dauer fließen. In einer seiner Novellen ‚Die Entsagenden' behält der intransigente Kardinal, der Römer, der ausschließlich in den Kategorien Ordnung, Wille, Zwang und Opfer denkt und für die ‚theoretischen' Dinge nur ein Achselzucken hat, gegenüber seinem priesterlichen Neffen, dem Modernisten, recht. Der junge Priester ist der Entsagende. Auch der Verzicht auf die Wahrheitsfrage ist eine Entsagung. Aus der religiösen Frage, wie sie zweifelnd der Modernismus gestellt hat, wird von Hefele eine ästhetische und eine soziologische ge-

macht und auf sie dann ein starkes, ja überstarkes Ja erteilt. In dem katholischen Wertepaar Dogma und Disziplin aber ist das Dogma in der Disziplin aufgegangen.

Kommt man schon bei Hefele, dem Verehrer des humanistischen Katholizismus, zu keiner vollen Klarheit, wieweit er Rom als Erbe Christi oder als Rechtsnachfolger des recht- und ordnungschaffenden antiken Imperiums bejaht, so wird im Kreise der Action française, dieses Bastards des Maistreschen Gedankens, Rom nur in Hinblick auf sein lateinisches Erbgut gewertet. Für diese Wertung ist es bezeichnend, daß Alfred Baudrillart, als er an die französische Intelligenz eine Apologie Benedikts XV. richtete (Benoît XV., Paris 1920), sich mit Vorliebe auf Charles Maurras bezog, der sich in seinem Bande gesammelter Artikel aus der ‚Action française', ‚Le pape, la guerre et la paix' (1917), nach seinen eigenen Worten einen einigermaßen vernünftigen Begriff vom Papste, vom Hl. Stuhl, von seiner Funktion zwischen und über den Völkern wiederherzustellen bemühte. Die soziologische Wertung des Papsttums, wie sie in den Kreisen der Action française vertreten wird, hat offensichtlich nach Deutschland herübergewirkt auf Otfried Eberz, so gewißlich sie hier eine andere metaphysische Fundierung erfahren hat. Wenn sich also in der Intelligenz die Stellung zum Papsttum geändert hat, so haben dazu keineswegs immer religiöse Motive den Anstoß gegeben, am allerwenigsten natürlich bei jenen rasch zu Kurialisten bekehrten Liberalen, die dem Papste jedwede potestas, directiva, indirecta, directa in dem Augenblick zuzusprechen bereit sind, wo sie sich einen politischen Vorteil davon erhoffen.

Aus religiösem Impuls wendet sich nach Rom ein Teil der katholischen Jugend Deutschlands; gegen einzelne Stimmführer der alten Generation, die, als hätten sie in der tragischen Verstrickung des Verzweiflungskampfes vom Gegner geistige Ansteckung und so zur äußeren noch innere Niederlage davongetragen, vom Briten, nein, nicht von dem Briten, — von einer Spielart und nicht der edelsten des Briten das ‚Right or wrong, my country' als Kriterium deutscher Art herübernehmen, gegen solche Christen, die, zwischen Gott und die Not ihres gequälten Volkes gestellt, sich keinen anderen Ausweg mehr wissen als den alttestamentlichen, der sie jenem Gotte als Mitvollstrecker seiner Rache sich antragen läßt, sucht diese Jugend ihr Recht auf den Glauben an eine bessere, eine christliche Welt und die Verwirklichung der Pax Romana beim Vater der Christenheit.

‚Alles Offizielle ist Schmach,' stellte Theodor Häcker während des Krieges fest. Die einzige europäische Macht, von der dies Wort nicht galt, war für ihn, der damals noch außerhalb der Kirche stand, der Papst, dem er die Definition dieses Krieges, ‚eine ehrlose Menschenschlächterei', dankte. Und doch war es nicht so fast die persönliche Haltung Benedikts, welche die Welt aufmerken ließ, vielmehr wurde nur die dem Papsttum von seinem Wesen her diktierte Stellung offenbar.

Der liberale Staat stand kompromittiert da. Soweit sich eine falsche

Mystik in ihn eingenistet hatte, verflog sie. Der deifizierte Staat Hegels zerbarst wie ein Götzenbild. Das Gottesgnadentum der Könige hörte auf, sich fremden Glanz zu borgen. Das religiöse Gefühl löste sich aus seiner Verbindung mit rein diesseitigen Werten und kehrte so in seine religiöse Sphäre zurück. Die Ideenverbindung Thron und Altar ging auseinander. Man wurde sich wieder bewußt, daß die beiden nicht auf gleicher Ebene stehen. Der Papst hat eine Verheißung Gottes. Welche Verheißung aber hätte der König aufzuweisen? Es tat not, daß der Staat säkularisiert wurde. Mit Recht will ihn Hefele auf die Sphäre des Wirtschaftlichen, Rechtlichen und Sozialen zurückgedrängt wissen. Während so die Zeit dem Staat seinen Nimbus nahm, konnte sie dem Papste nichts anhaben.

Es ist auffallend, daß die zentrifugalen Katholiken von gestern heute vielfach versucht sind, den nationalen Gedanken zu überspannen und besonders zähe am Staate von gestern festhalten. Es ist eben ihre Tragik, daß sie beim Staate oder Hofe Rückhalt gegen die zentralisierende Macht Roms suchten. Die Demokratie wird diesen Rückhalt nie bieten, das heißt, sie wird sehr wohl katholikenfeindlich sein können, wenn sie nicht romfreundlich ist; für ein drittes jedoch, für jede Art von Josephinismus und Staatschristentum, ist in ihr kein Raum. Dafür fehlt der Demokratie schon die historische Tradition. Das französische Staatschristentum bietet, weil der Demokratie feind, keinen Beweis dagegen. So ist dem Papsttum die demokratische Entwicklung in Europa förderlich. Der Staat weicht in die Nützlichkeitssphäre zurück. Die irrationalen Gefühlswerte, bisher an den vergötterten Staat oder an Dynastien gebunden, werden für die religiöse Welt frei. Der Omo salvatico Papinis bekundet zwar einen gebührenden Respekt ,gegenüber allen königlichen wie ministeriellen Erlassen, gegenüber allen Verordnungen, seien sie städtisch oder militärisch, er unterwirft sich allen Ordonnanzen und Ukasen in Schweigen — und was für ein Schweigen!' Aber dann gesteht er, daß er als seine wirklichen Vorgesetzten in der menschlichen Sphäre nur die geistlichen, vielmehr religiösen Vorgesetzten anerkennt, nämlich die von der Kirche und in der Kirche geweiht sind, um die Geschlechter der Vergänglichen zum unvergänglichen Heile zu führen.

Indem der Staat in seine Grenzen verwiesen wird — der Hyperboliker Papini treibt ihn schon wieder fast zu weit zurück —, wird die erste große Scheidung für eine Hierarchie der soziologischen Werte getroffen. Die Demokratie aber, sobald sie formalistisch wird und egalisierend ihre Zuständigkeit überschreiten will, weckt ein starkes Verlangen nach hierarchischer Gliederung. Es ist ein Irrtum, zu meinen, die Frage nach dem allgemeinen Priestertum sei heute akut. Gerade heute wird eine Abstufung und Gliederung als notwendig empfunden. Wieder spricht der Omo salvatico für seine Generation; sein erster superiore ist sein Beichtvater, nach ihm (in aufsteigender Linie oder ,in via gerarchica') kommt der Bischof seiner Diözese und schließlich derjenige, der superiore di tutti i superiori

ist: der Papst. Das Verlangen nach einer Hierarchie der soziologischen Werte endet notwendig mit der Postulierung einer Spitze des hierarchischen Aufbaus, endet beim Papst.

Das christliche Ethos Papinis ist radikal. Es ist der Katholizismus eines Konvertiten. Aber sind wir nicht alle durch den Krieg konvertiert worden? Männer wie Papini sind betont römisch-katholisch, ‚ultramontan‘, weil sie hierin die konsequenteste Form des Katholischseins erblicken. Heute geht es nicht um Theologie, nicht um Grenzstreitigkeiten zwischen Autorität und Forschung, heute, wo der Nationalismus den Leib Christi zu zerreißen und seine Grundlehre zu verfälschen droht, geht es um das Christentum selber, das nur von einer über den Nationen stehenden Macht, von Rom, rein erhalten werden kann. Aus Radikalismus, der ganz und ungebrochen sein will, was er ist, aus Aktivismus, der kämpferisch das Evangelium in der Welt durchsetzen will, ist man römisch gesinnt.

Ist ‚Ultramontanismus‘ heute noch ein politischer Vorwurf? Von links her nicht. Von links her werden die Katholiken der am Kriege beteiligten Nationen wohl nach wie vor bekämpft, und gerade der Krieg muß dazu dienen, sie mit Vorwürfen zu überhäufen. Aber was sie da an Vorwürfen erfahren, ist gerade ein Mangel an ‚Ultramontanismus‘. Die Polemik der Volksversammlungen richtet sich gegen Kriegstheologen, gegen einzelne Bischöfe: vor dem Papst muß sie verstummen. Und als eine Antwort auf die Anklage, die sich wider die Kirche der Kriegszeit erhebt, wird das alte ‚Ubi Petrus, ibi Ecclesia‘ mit neuer, fester Überzeugung wiederholt. Von der cathedra Petri aber war keine Kriegstheologie gelehrt worden. Rom ist Kriegsgegnerin so gut wie die Linke, ist antimilitaristisch so gut wie die Linke, so verschieden auch die Motivierung hier und dort sein mag. Leo XIII. warnte in seinem Sendschreiben ‚Praeclara‘ (1894) vor ‚den Gefahren der Kaserne, in die die unerfahrene Jugend hineingestoßen wird‘. Und Benedikt XV. ließ seine Note an die Oberhäupter der kriegführenden Staaten vom 1. August 1917 durch seinen Kardinalstaatssekretär Gasparri in einem Schreiben an den Erzbischof Chesnelong von Sens vom 7. Oktober 1917 folgendermaßen kommentieren: ‚Der obligatorische Militärdienst wird unter allgemeiner Zustimmung der zivilisierten Nationen abgeschafft ... Seit mehr als einem halben Jahrhundert war die allgemeine Aushebung die wahre Ursache einer Menge von Übeln, welche die Gesellschaft heimgesucht haben.‘ Die letzten Päpste haben nicht nur bei jeder Gelegenheit theoretisch den Schiedsgerichtsgedanken vertreten, sondern auch kriegerischen Verwicklungen nach Kräften entgegengearbeitet. Zum ersten Male konnte auf Grund des jüngst bekanntgewordenen Rittertelegrammes, das von einer Ermunterung Österreichs zum serbischen Kriege durch die den Panslavismus fürchtende Kurie berichtet, Friedrich Wilhelm Foerster in der ‚Menschheit‘ (vom 9. Juni) Rom vorwerfen, es habe in diesem weltgeschichtlichen Augenblick mehr an die Realpolitik der raschen Hand und des kurzen Blicks als an Gott geglaubt und habe, verweltlicht wie in der

Renaissancezeit, in der modernen Weltkrisis den Weltmächten Konzessionen gemacht. Aber schon in der nächsten Nummer nimmt er die Anklage von Rom zurück, um sie gegen die bayerische Diplomatie zu richten, der Herr von Ritter als Gesandter beim Hl. Stuhle angehört. Der Vatikan hatte inzwischen den Inhalt des Telegrammes seinem ganzen Umfange nach als irrig erklärt. Gegen das Papsttum kann in der Kriegsfrage kein Vorwurf erhoben werden und gegen die Katholiken der kriegführenden Nationen nur der Vorwurf, daß sie nicht päpstlich genug dachten und handelten.

Die ‚Hamburger Monatshefte für auswärtige Politik: Europäische Gespräche' leiten ihr Erscheinen mit einer ‚Mahnung an Europa' ein: Urteile von Männern des In- und Auslandes über das, was Europa nottut. Da findet der lutherische Erzbischof von Upsala, Nathan Söderblom, den Grund für das Elend unserer Zeit im Mangel an Autorität: ‚Wirkliche Macht ist die Autorität, welche nicht darauf beruht, daß man in der Lage ist, jemand ins Gefängnis werfen oder zu Boden schlagen zu können. Solche Autorität ist es, welche der Mensch und der Staat und die Menschheit vor allem brauchen; keine äußere Macht kann feststehen, der im Inneren der Menschen der Widerklang fehlt.' Wo hat heute einer in dieser Welt von Relativismen noch den Mut zu solcher Autorität? Wer ihn hat, dem wird auch der Widerklang im Innern der Menschen nicht fehlen.

In der gleichfalls im ersten Hefte der ‚Europäischen Gespräche' mitgeteilten Enzyklika ‚De Pace Christi in regno Christi quaerenda' richtet einer diese Autorität auf.

Der Papst entwirft in seinem Rundschreiben ein Bild von der Friedlosigkeit der Welt, er forscht ihren Ursachen nach, um dann für sie die Heilmittel zu nennen. Noch ist der wahrhafte Friede ‚Pax veri nominis' nicht gefunden. Der Friede, der vereinbart worden, ist nur ein Scheinfriede, unterschrieben in den Urkunden, nicht eingeschrieben in die Herzen. Der Papst spricht sich nicht darüber aus, ob der Vertrag von Versailles der Gerechtigkeit entspricht; er stellt lediglich die tatsächliche Friedlosigkeit der Welt fest. Der Haß dauert an und vergiftet nicht nur die Beziehungen zwischen Siegern und Besiegten, sondern auch die unter den Siegern selbst. Haß waltet versteckt in der Politik und im Wirtschaftsleben und unverhüllt in Zeitungen und Zeitschriften; ja in Kunst und Wissenschaft dringt er ein. Zu dem Unfrieden unter den Nationen gesellt sich der noch schlimmere Bürgerzwist in den einzelnen Staaten. Der Papst brandmarkt den Klassenkampf: auf der einen Seite wachsende Gier nach äußeren Gütern, auf der andern das zähe Festhalten am Besitz. Er geißelt den Ehrgeiz und Eigennutz der Parteien. ‚Man sieht häufig Verschwörungen sich bilden, heimlich Putsche sich vorbereiten, Mordanfälle auf Bürger, ja selbst auf die Obrigkeit geschehen, Einschüchterungen und Drohungen, offenen Aufruhr und andere solche Störungen vor sich gehen.' Und der Papst fährt fort: ‚Sie sind um so verhängnisvoller, je tiefer das Volk, wie bei den gegenwärtigen Staatsformen (in his reipublicae formis), am Staatsleben Anteil hat.

Die Lehre der Kirche verwirft zwar diese Formen, wie auch die anderen nach Recht und Vernunft getroffenen Einrichtungen, nicht, dennoch aber ist es allen klar, daß sie dem Verhängnis der Parteiungen leicht Zutritt gewähren.' Man hat aus diesen Worten der Enzyklika schließen wollen, ‚daß die Kirche die demokratische Republik zwar nicht verbiete, aber sie für die gefährlichere Staatsform halte' (Historisch-politische Blätter 171, 10, S. 601). Nun stellt nicht die Republik — man denke nur an Italien und England — ‚die gegenwärtige Staatsform' dar, sondern, wie die authentische italienische Übersetzung in den Acta Apostolicae Sedis (15. Jan. 1923) ‚nei moderni ordini rappresentativi' beweist, das Repräsentativsystem, dessen gefahrvolle Seite hier freilich aufgezeigt wird, ohne daß damit die Gefahren, die andere Regierungsformen bergen, in Abrede gestellt werden. Vom Standpunkt der Kirche aus sind, theoretisch betrachtet, alle Staatsformen gleich gut, wie Leo XIII. in seinem Rundschreiben an die Erzbischöfe, Bischöfe, den Klerus und alle Katholiken Frankreichs vom 15. Februar 1892 ausführt.

Ein Beitrag zur Beurteilung von Demokratie und Repräsentativsystem durch den Hl. Stuhl ist auch jener schon zitierte Kommentar Gasparris zur Friedensnote Benedikts XV. ‚Wenn dem Volke', heißt es da, ‚auf dem Wege des Referendums oder doch wenigstens dem Parlamente das Recht der Kriegserklärung und des Friedensschlusses zugesprochen würde, so käme man zu einem gesicherten Frieden, soweit wenigstens als ein Friede auf dieser Welt möglich ist.' In diesem Falle wird also von Rom Volk und Parlament mehr Vertrauen entgegengebracht als Monarchen und Staatsoberhäuptern.

Nachdem der Papst die Schäden im Völkerleben und im Staate aufgedeckt hat, zeigt er, wie der Krieg schließlich auch die Zelle der menschlichen Gesellschaft, die Familie, hat anfaulen lassen. So muß die ganze Gesellschaft in eine Zersetzung übergehen, von der ein Bild entworfen wird, dessen Züge uns nur zu vertraut sind: eine geistige Unruhe, die die Menschen gereizt und anspruchsvoll macht, Arbeitsunlust, Genuß- und Putzsucht, die den Haß der Enterbten aufstachelt. Die Masse der Bedrückten wächst und vermehrt die Reihen des Aufruhrs. Künste und Wissenschaften erlahmen. Der Papst sieht die menschliche Gesellschaft auf dem Wege zur Barbarei. Zu den Schäden natürlicher Ordnung kommen hinzu die Verheerungen auf übernatürlichem Gebiete, Priestermangel infolge der militärischen Einziehung der Kleriker, Schwächung der Missionen.

Den Quellen dieser Zerrüttung nachgehend, forscht der Papst bis auf den Grund. Christi Wort: ‚All dieses Böse kommt von innen heraus' ist ihm ein Fingerzeig. Er beklagt die Versachlichung des ganzen Lebens: Der Würde der menschlichen Persönlichkeit wird fast keine Rechnung getragen. Geltung hat nur Gewalt und Zahl. Der Mitmensch ist nicht mehr nach Christi Gesetz der Bruder, sondern der Fremde und Feind. Entfesselt sieht er im wirtschaftlichen Leben die Habgier und die Gier nach Macht im

parteipolitischen. Aus ungeordneter Begierde, die sich so gerne in den Deckmantel der Vaterlandsliebe hüllt, schießt auch der Völkerhaß auf. Die Vaterlandsliebe, obgleich sie eine reiche Quelle von Tugenden und Heldentaten sein kann, wenn sie sich Christi Gesetz zur Norm nimmt, wird doch zum Anlaß schreienden Unrechts, wenn sie die Grenzen von Billigkeit und Recht überschreitet und in maßlosen Nationalismus ausartet. Den tiefsten Grund aller Zeitübel aber erblickt die Enzyklika darin, daß man Gott und Jesus Christus aus der Gesetzgebung und der Politik hinausgewiesen hat, die Autorität nicht mehr von Gott herleitet, von dem allein die Gesetze ihre wahre und wirksame Sanktion empfangen, daß man Gott und Jesus Christus von der Bildung der Familie ausgeschlossen, aus der Jugenderziehung verbannt hat.

Wie die Übel aus dem Innern stammen, so muß auch deren Heilung von innen her ihren Ausgang nehmen. Die Welt braucht den Frieden Christi, der von der Richtschnur der Gerechtigkeit nicht abweichen kann, der aber ebensowenig ausschließlich in einer eisernen, unbeugsamen Gerechtigkeit besteht. Er muß den milden Einschlag der Liebe tragen, wie Thomas sagt: der wahre, echte Friede sei eher Sache der Liebe als der Gerechtigkeit. Der Friede Gottes zieht seine Nahrung nicht aus dem Stoff, sondern aus dem Geiste. Indem der Papst der Welt das Herrenwort ins Gedächtnis ruft: ‚Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, an seiner Seele aber Schaden leidet', stellt er die Ordnung der Werte wieder her. Nicht Verzicht auf die zeitlichen Güter predigt er, er weiß, daß sie dem dreingegeben werden, der zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit sucht.

Die Kirche, in der Christus fortlebt, hat es allein in der Hand, für die Gegenwart den wahren Frieden zu bewirken, ihn zu befestigen für die Zukunft und die Gefahr neuer Kriege zu beseitigen. Wie dem einzelnen, so legt sie dem Staate und der Gesellschaft das göttliche Gesetz auf. Hier nun scheinen wir auf das Kernstück der Enzyklika zu stoßen. Schon zu Eingang seines Rundschreibens sieht der Papst wie in einer Vision bei der theophorischen Prozession des eucharistischen Kongresses zu Rom Christus als Rex hominum et civitatum wieder eingesetzt in den Besitz der ihm geschuldeten Ehre. Wie aber kann die Kirche diese Vision wahr machen und Christus zu seinem Königsrecht in der Staatenwelt und der Welt damit zum Königsfrieden Christi verhelfen? Lediglich durch ihre Lehrgewalt? Oder aber hat sie auch eine richterliche Gewalt über die Staaten?

Wenn Regierungen und Völker es sich zur heiligen Pflicht machen, in ihrem politischen Leben nach innen und außen der Lehre Christi zu folgen, dann ist der Friede da, und ‚wenn wirklich Konflikte entstehen, so werden sie a u f  f r i e d l i c h e m  W e g e  s i e  s c h l i c h t e n (pacifice dirimere). Gewiß, mancher V e r s u c h ist bis zur Stunde nach dieser Richtung hin gemacht worden, aber leider mit wenig oder gar k e i n e m  E r f o l g, namentlich in den heikelsten internationalen Fragen. Es gibt eben k e i n e  m e n s c h l i c h e  I n s t a n z, die alle Völker auf ein internationales zeitgemäßes Gesetzbuch verpflichten könnte, wie es im Mittelalter bei der christlichen Völkerfamilie, dem

wahren Völkerbund, der Fall war. Mochte auch da des öfteren eine Rechtsverletzung vorkommen, trotzdem blieb die Heiligkeit des Rechts unberührt und gab den Maßstab, nach dem auch die Nationen gerichtet wurden. Es existiert aber jetzt noch ein göttliches Institut, das die Heiligkeit des Völkerrechtes schützen kann, ein Institut, das allen Nationen angehört und doch alle Nationen überragt, das ausgestattet ist mit der höchsten Autorität und ehrwürdig ist durch die Fülle seiner Lehrgewalt: die Kirche Christi. Sie allein zeigt sich auf der Höhe dieser bedeutsamen Aufgabe dank ihrer göttlichen Sendung, dank ihrer Natur und Verfassung, dank ihrer jahrhundertelangen glänzenden Geschichte.' Der Papst nimmt weiterhin für die Kirche als gottgestellte Aufgabe in Anspruch, alle Rechte, die Gott über die einzelnen wie über die menschliche Gesellschaft hat, durchzuführen (tueri); er nennt die Kirche eine vollkommene Gesellschaft, bestimmt Lehrerin und Führerin (dux) der anderen Gesellschaften zu sein. Nun gehört es zweifellos zur religiösen Sendung des Papstes, die Grundsätze des Völkerrechtes zu verkünden. Gehört es aber auch zu ihr, in Anwendung dieser Grundsätze ein Schiedsrichteramt auszuüben? Gibt hierauf die Enzyklika Ubi arcano Dei consilio eine Antwort? Schließt der Begriff ‚iuris gentium sanctitatem custodire' oder ‚Dei ipsius quotquot sunt iura in hominum societatem tueri', welche Mission sich der Papst, wohlverstanden, ‚ex divino mandato' zuschreibt, nicht nur ein Lehren, sondern auch ein politisches Entscheiden und Handeln, vor allem das friedliche Schlichten (pacifice dirimere), von dem oben ausgegangen ist, mit ein?

Der Papst lehnt eine grundlose (sine ratione — senza giusta causa) Einmischung der Kirche in die rein politischen Angelegenheiten ab; ‚jedoch, so fährt er fort, das schließt nicht aus, daß sie mit Fug und Recht einschreitet, wenn der Staat die Politik als Deckmantel zur Erreichung unerlaubter Ziele gebraucht, wenn er z. B. höhere Güter, von denen das Seelenheil der Menschen abhängt, gefährdet . . . oder die heiligen Rechte Gottes in der Gesellschaft mit Füßen tritt.'

Für eine Koordination der geistlichen und der staatlichen Gewalt im eigentlichen Sinne ist in der Enzyklika Ubi arcano Dei consilio kein Platz. Kirche und Staat werden mit Gnade und Natur verglichen; wie die Gnade nicht die Natur, so schwächt auch nicht die Kirche den Staat, sondern vervollkommnet ihn. Bleibt nur die Frage: Ist die Kirche dem Staate in dem Sinne übergeordnet, daß sie ihm lediglich die moralische Ordnung vorschreibt, oder hat sie auch die Durchführung dieser Ordnung zu überwachen? Zweifellos gehört es zur Kompetenz der Kirche, zu protestieren, wenn diese Ordnung verletzt wird. Die letzten Päpste haben ihre Stimme gegen Bruch des Völkerrechts erhoben, ohne Zaudern, wenn es die unmittelbaren Rechte der Kirche selbst betraf, so als 1860 Umbrien und die Marken vom Kirchenstaat getrennt wurden oder als das französische Trennungsgesetz ‚Natur- und Völkerrecht und die öffentliche Vertragspflicht verletzte'. Außerhalb der rein kirchlichen Sphäre waren diese Päpste sehr zurückhaltend in der Verurteilung

völkerrechtlicher Vergehen. Benedikt XV. hat in seiner Allokution vom 22. Januar 1915 es ‚als eine der wichtigsten Aufgaben des Papstes, der ja von Gott als höchster Ausleger und Richter (vindex) des ewigen Gesetzes bestellt ist,' bezeichnet, ‚zu erklären, daß von niemand und niemals aus irgendwelchem Grunde die Gerechtigkeit verletzt werden darf', und er verurteilte ‚alle Rechtsverletzungen, wo immer sie begangen worden sind'. Einen bestimmten namhaft gemachten Fall von Rechtsverletzung verurteilte er nicht. Nachträglich erklärte freilich der Kardinalstaatssekretär Gasparri auf eine belgische Anfrage hin, der deutsche Einfall in Belgien finde sich direkt in den Worten der Konsistorialallokution mit einbegriffen. Habe doch der Deutsche Reichskanzler selber öffentlich erklärt, daß Deutschland, indem es in Belgien einfalle, die Neutralität verletze im Gegensatz zu den internationalen Gesetzen. Tatsächlich besteht ein gewisser Parallelismus zwischen der Formulierung des Papstes und derjenigen, welche Reichskanzler von Bethmann Hollweg vor dem Reichstag für den Bruch der belgischen Neutralität fand, für den sich der deutsche Generalstab seit Schlieffen, nur von strategischen Rücksichten geleitet, mit Verwerfung des alten Moltkeschen ostwärtsgerichteten Aufmarschplanes entschieden hatte. In einem Schreiben an den Kardinalerzbischof von Paris machte sich Benedikt XV. die Erklärungen Gasparris dadurch zu eigen, daß er sie seinem Briefe beifügte als ‚amtliche Akten des Hl. Stuhles, aus denen des Papstes Ansicht zu ersehen sei'.

Gasparri bezeichnete den Bruch der belgischen Neutralität insofern als einen Ausnahmefall, als ein Eingeständnis des schuldigen Teiles vorliege; im übrigen aber befände sich der Hl. Stuhl in der Unmöglichkeit, im gegenwärtigen Konflikt sich zu äußern, da gewöhnlich ein Teil anklage und der andere leugne, der Hl. Stuhl aber nicht Licht bringen könne durch eine Untersuchung.

Der Papst selber hatte in der Allokution seine Zurückhaltung anders begründet. Er bezeichnet es als ‚weder passend noch zweckmäßig, daß sich die päpstliche Autorität in die Streitigkeiten der Kriegführenden selbst einmische'. Der Hl. Stuhl dürfe in diesem Streite zu keiner Partei halten. Als Vater der katholischen Gemeinschaft habe er überall Söhne in großer Zahl, deren Wohl ihm in gleicher Weise am Herzen liegen müsse. Andernfalls würde er nicht nur der Sache des Friedens nichts nützen, sondern es würde vielmehr künstlich Groll gegen die Religion wachgerufen und so die innere Ruhe und Eintracht in der Kirche schweren Erschütterungen ausgesetzt werden. Hier ist das Prinzip einer Neutralität ausgesprochen, die sich über die Parteien stellt, nicht so fast um objektiv zu entscheiden, als vielmehr um sich des Entscheids zu enthalten. Auf die Ausübung eines Schiedsrichteramtes wird verzichtet. Und auch zwei Jahre später, als Benedikt XV. den kriegführenden Parteien in seiner Note vom 1. August 1917 Friedensvorschläge machte, zeigte er sich weit davon entfernt, als Schiedsrichter aufzutreten, die Schuldfrage zu untersuchen. Damals vermißte der Berliner Rechtslehrer Joseph Kohler an Benedikt ‚die Weisheit des Weltrichtertums'; auch heute solle der Papst eine

Art von Weltrichter sein, freilich ein solcher, der nicht wie im Mittelalter durch rechtlich zwingende Gewalt, sondern durch überzeugende Gründe den Streit zu schlichten und Frieden zu bringen berufen sei. Recht und Unrecht zu scheiden, wäre Sache des Papstes gewesen, entweder indem er den Krieg als Gottesurteil, den Sieg im Kampf als Triumph des Rechtes auffaßte, nach der Meinung Kohlers — die Mittelmächte waren damals siegreich — die völkerrechtlich allein zutreffende Ansicht, oder indem er nach der Gerechtigkeit der Kriegsursache der einen Partei recht gebe. Von seiten der Entente war schon gleich zu Beginn des Krieges gegen den Papst der Vorwurf erhoben worden, er weigert sich Recht zu sprechen, er will zwischen Gut und Böse neutral bleiben.

Vorausgesetzt, daß das Schiedsrichteramt über die Völker zur religiösen Kompetenz der Päpste gehört, so muß es sich unterordnen unter das einzige Ziel, das dem Papsttum gesetzt ist, die Seelsorge. Aus dem Motiv der Seelsorge erklärt sich der ganze Aufwand an Diplomatie eines Benedikt XV.; dasselbe Motiv bestimmt auch heute die diplomatische Aktion der Kurie. Der Papst will keine Richtersprüche fällen ohne Rücksicht darauf, ob sie den Frieden bringen oder vielmehr ihn erst recht zerrütten. Er will den Frieden, weil der Friede der natürliche Zustand der Gesellschaft ist, in dem die von der Kirche vermittelte Gnade wirksam sein kann. So muß notwendig die päpstliche Politik in gewissem Sinne Erfolgspolitik sein. Die Handlungen der Großen dieser Erde überläßt sie dem Weltgericht; ihre Sorge ist es, dem einzelnen Christen es zu ermöglichen, Christ zu sein. Sentenzen, die ganze Nationen von der Kirche loszureißen drohen, dienen ihr nicht. Dabei ist gewiß der modernen Auffassung entsprechend der Seelsorgegedanke in der Kirche den Zeiten des Interdiktes gegenüber, da Kirchenhäupter, um Recht zu schaffen, die Verantwortung, ganze Länder der Seelsorge zu berauben, auf sich nahmen, individualistischer geworden.

Die Frage nach dem Richteramt der Kirche bleibt freilich auch heute bestehen. Wie sehr ihre Beantwortung unter dem Einfluß der jeweiligen politischen Lage schwankt, haben wir schon gesehen und erfahren es als Zeitgenossen selber von einem auf den andern Tag. Aber auch die dem politischen Getriebe entrückte Wissenschaft hat noch keine einhellige Antwort auf unsere Frage gefunden. Als auf dem 5. internationalen Kongreß katholischer Gelehrter zu München 1910 Prof. L. Olivi-Modena den Gedanken eines europäischen oder Weltstaatenbundes vortrug, an dessen Spitze der Papst stehen solle in der Weise, daß für den Augenblick die Staaten sich auf eine friedliche Intervention des Papstes (bons offices) in ihren Streitigkeiten berufen sollten, bis eine höhere Stufe der Organisation es ermöglichen würde, den Papst als wahren Richter (iudex) anzuerkennen, schloß sich eine lebhafte Debatte an das Referat an. Auf der einen Seite standen neben Olivi der große italienische Soziologe Toniolo und der deutsche Kanonist Hollweck. Sie hielten dafür, der Papst, weil oberster Hüter der Moral und Vertreter des Friedensfürsten Christus sei der iudex a Deo

datus über die Völker. Demgegenüber erklärten namhafte Kanonisten wie Knecht und Freisen, daß ein etwaiges internationales Schiedsrichteramt des Papstes keinen Ausfluß seiner religiösen Kompetenz bilde. Dies ist wohl bislang die übliche Anschauung unter den deutschen Kanonisten gewesen. Ihren rückhaltlosesten Ausdruck fand sie zuletzt in dem von Karl Gottfried Hugelmann aus dem Nachlaß des Wiener Kanonisten Rudolf von Scherer († 1918) herausgegebenen ‚Kirchlichen Verordnungsrecht'*. Scherer, der offensichtlich noch unter dem nachwirkenden Eindruck eines gewissen päpstlichen — nicht ‚Imperialismus' oder wie Görres sagte ‚Napoleonismus', wohl aber ‚Caporalismus' geschrieben hat, spricht der kirchlichen Leitungsgewalt in bezug auf soziale, volkswirtschaftliche völker- und kriegsrechtliche Verhältnisse die Befugnis ab, ‚wirksame, d. i. von den betreffenden Kreisen als bindend betrachtete Weisungen, sei es Verbote oder positive Vorschriften zu erlassen'. ‚Die Staaten', heißt es da in einer Recht und Tatsache merkwürdig vermengenden Darstellung, ‚wahren überall ihre Souveränität und würden die betreffenden Staatsmänner sogar eine auch nur moralistische Würdigung militärischer und diplomatischer Aktionen ablehnen.' Der Kirche wird lediglich das Recht belassen, falls der Staat etwas gegen das göttliche oder natürliche Sittengesetz (also nicht auch Kirchengesetz) befiehlt, ihre Glieder zu belehren, daß hier die Pflicht, dem Staate zu gehorchen, nicht besteht' (doch wohl: die Pflicht, dem Staate nicht zu gehorchen, entsteht!).

Schon die Väter des vatikanischen Konzils beschäftigte die Stellung der Kirche und des Papstes gegenüber der politischen Anarchie der Zeit. Ein Postulatum, von vierzig Vätern unterzeichnet und angeregt durch des Schotten David Urquharts ‚Appel d'un Protestant au pape pour le rétablissement du droit des nations' verlangt nach beweglicher Klage über die stehenden Heere und die Verachtung des Völkerrechts, die zu ungerechten Kriegen führen müsse, vom Konzil eine Erklärung, die jene Teile des kanonischen Rechtes, welche das Völkerrecht und die Bedingungen des gerechten Krieges betreffen, in authentischer Weise promulgiere. Vor allem war es aber auf dem Konzil der Orient, der das Abendland vor ‚den zahllosen Übeln, die den Menschen unserer Tage „Fortschritt" heißen,' warnte. Gegen sie möge der Papst — so fordert ihn auf das Postulatum einiger Bischöfe des maronitischen und des chaldäischen Ritus, die über Verachtung des Völkerrechts Beschwerde führen — die Stimme des großen Hirten erheben, damit die Welt nicht noch tiefer in den Abgrund der Verbrechen stürze. Der Orient stand auf in der verehrungswürdigen Person des Patriarchen von Cilicien Antonius Petrus IX. Hassun und klagte, der Sinn des fünften Gebotes sei im Volksbewußtsein verfälscht, das Volk vermöge nicht mehr zu unterscheiden zwischen dem gerechten und dem ungerechten

* Zeitschrift für öffentliches Recht. III. Band, 3. und 4. Heft. Wien und Leipzig 1922.

Kriege, der nichts anderes als Mord bedeute. Der Patriarch, der sich auf das einmütige Votum einer 1869 zu Konstantinopel abgehaltenen armenischen Synode stützt, kennzeichnet zuerst die humanitären Pazifisten, die von einer Zeit träumten, da es, auch wenn die Menschen Gott nicht folgten, keine Kriege mehr gebe, sodann die Bellizisten, die jeden Krieg für erlaubt hielten, so daß die Grausamkeit der Revanche, den Geist der Unversöhnlichkeit, die wilde Auflehnung des Unterlegenen und zügellose Herrschsucht kein Vorwurf mehr treffe; er legt Verwahrung ein gegen die Rüstungen, gegen die stehenden Heere als Anreiz zum Kriege, als Quelle sittlicher Verderbnis und unerträgliche wirtschaftliche Last; dem Heeresstande schärft er ein, daß das Taufgelübde über dem Fahneneid stehe. In den Mittelpunkt aber rückt er die Frage nach dem Kriterium des gerechten Krieges. Niemals dürfe als solches die Wahrung des nationalen Prestiges gelten. Hassun stellt sodann an das Konzil den Antrag, die Grundsätze eines christlichen Völkerrechts feierlich zu verkünden, das ‚Recht des Stärkeren' bedingungslos zu verdammen, den wahren Sinn des fünften Gebots aller Welt zu predigen und die Kriterien des gerechten Krieges nach dem kanonischen Recht mit der unfehlbaren Lehrgewalt der Kirche festzusetzen. Der Patriarch will aber das Völkerrecht von der Kirche nicht nur verkündet, sondern auch gehandhabt wissen, und so schlägt er die Errichtung eines ständigen internationalen Tribunals bei der Kurie vor, das, sobald das Wort Krieg falle, zu prüfen habe, ob die gegenseitigen Beziehungen der Staaten mit dem christlichen Sittengesetz übereinstimmen, sowie die Einsetzung eines im Namen des Päpstlichen Stuhles fungierenden defensor iuris gentium, dessen richterlicher Entscheid, von der unfehlbaren Autorität des Stellvertreters Christi bestätigt, als Richtschnur und Regel des öffentlichen Gewissens zu gelten habe. Die päpstliche Unfehlbarkeit könnte hier freilich nur insoweit angerufen werden, als es sich um die Festlegung der Grundsätze völkerrechtlicher Moral, nicht aber um die schiedsgerichtliche Anwendung dieser Grundsätze handelt.

Die drei genannten Postulate kamen auf dem Konzil nicht mehr zur Verhandlung, weil es infolge des Kriegsausbruchs vertagt werden mußte. Wenn nun Papst Pius XI. in seiner Enzyklika die Wiedereröffnung des Konzils erwägt — zunächst wird er den ökumenischen Episkopat für das ‚heilige Jahr' 1925 nach Rom berufen —, so zeigt ihn schon heute sein Rundschreiben auf der Bahn jener Ideen, welche die Postulate der Konzilsväter inspiriert hatten. Ihm ist die Kirche das Institut, das die Heiligkeit des Völkerrechts schützen und die Streitigkeiten der Völker friedlich schlichten kann. Die Ausführungen der Enzyklika über die Stellung des Papsttums im Völkerleben haben in dem päpstlichen Schreiben vom 28. Juni 1923 an den Staatssekretär Gasparri einen praktischen Kommentar erhalten, der die politisch-moralische Aufgabe des Papstes gegenüber den Staaten nicht nur als Lehre, sondern auch als Anwendung auffassen heißt.

Als die Weihnachtsenzyklika Pius' XI. erschienen war, hatte sie der

'Correspondant' (vom 10. Januar 1923), die katholische Revue Frankreichs mit ihrer großen 95jährigen Tradition, folgendermaßen aufgenommen: 'Die ernste Lehre, aus der alle Nationen ihren Gewinn zu ziehen haben, findet Frankreich zur Aufnahme bereitwilliger als irgendeine andere Nation. Sind es doch tatsächlich nicht seine Meister, die jemals „das Recht der Gewalt" gefeiert haben; nicht Frankreich ist es, das jemals „ungeregelte Begierden" befriedigen wollte, „Racheträume" genährt oder das „Recht der Völker auf Existenz und Gedeihen" bestritten hat. So kann es für Frankreich nur süß zu hören sein, wenn Pius XI. schließlich verkündet: „Der wahre Friede Christi kann von der Richtschnur der Gerechtigkeit nicht abweichen." Und nachdem es Deutschland so geschont, Österreich unterstützt hat, wird es ebenso, ohne versucht zu sein, Widerspruch zu erheben, den folgenden Abschnitt vernehmen: „Aber diese selbe Gerechtigkeit kann nicht bestehen in ihrer Härte und eisernen Starrheit, sondern sie muß gemäßigt werden durch ein gleiches Maß von Liebe, jener Tugend, die dazu geschaffen ist die Herzen zu versöhnen."'

So wiederholte sich das alte unendlich traurige Schauspiel, daß der Angeredete — nicht als ob nicht auch wir in vielen Stücken uns durch die Enzyklika angeredet fühlen mußten —, ähnlich wie Deutschland zu Benedikts Zeiten in der belgischen Frage, eine Taubheit zeigt, die in der Sprache des Evangeliums 'Unbeschnittenheit an Herz und Ohren' heißt.

Aber Pius XI., der mit seinem starken Willen zur Verantwortung nicht scheut, jeweils nach bedächtiger Überlegung seine Autorität einzusetzen, schrieb, nachdem er Testa zur Information ins Ruhrgebiet entsandt hatte, seinen Brief an Gasparri. Nun nennt er die Frage beim Namen, die gelöst werden kann nur in jenem Geiste, 'der die Gefühle der Gerechtigkeit mit denen der sozialen Menschenliebe vereinigt': die Frage der Wiedergutmachungen. Der Papst erteilt präzise moralische Vorschriften über das Verhalten des Gläubigers zum Schuldner. Er darf vom Schuldner nichts verlangen, was dieser nicht geben kann, ohne dadurch seine eigenen Hilfskräfte und seine Leistungsfähigkeit mit nicht wieder gutzumachenden Schäden für ihn und seine Gläubiger zu beeinträchtigen. Maßgebend ist dafür auch die Rücksicht auf die Gesamtheit, auf die mögliche 'Gefahr sozialer Störungen, die ganz Europa in das größte Unglück stürzen und Haß hervorrufen würden, der eine ständige Drohung mit neuen Konflikten werden müßte'. Die Erklärungen des Papstes enthalten auch eine Anerkennung der vom Schuldner erhobenen Forderung eines unparteiischen Schiedsgerichts.

Nun machte freilich der Angeredete auch jetzt noch Miene, sich taub zu zeigen. Die Erklärung, die der Kardinalerzbischof von Paris abgab, läßt sich nicht anders deuten. Dagegen erklärte der Ministerpräsident in der Kammer offen, die These, die der Papst unterstütze, sei nicht die These Frankreichs, ebenso der katholische Abgeordnete Magallon, die Ansicht des Papstes sei weder die des Ministerpräsidenten noch die der französischen Katholiken. Hier wird nicht wie von Kardinal Dubois der Versuch gemacht,

eine Konkordanz zwischen der These des Papstes und der Frankreichs künstlich herzustellen. Dafür aber lehnt man die These des Papstes rundweg ab. Der Ministerpräsident erklärte, wenn der Papst es für gut befunden habe, Frankreich politische Ratschläge zu erteilen, so seien diese doch wirkungslos und ließen die Freiheit der Gläubigen wie des Episkopats unangetastet. Der Papst habe keine Autorität in weltlichen Dingen. Das päpstliche Schreiben an Gasparri belaste das Gewissen aller französischen Katholiken, so gläubig sie auch seien, in keiner Weise. Keine Macht, weder weltliche noch geistliche, vermöchte die Franzosen davon abzubringen, die Anwendung des Vertrags von Versailles durchzuführen.

Nun kehrt der Papst auch diesmal nicht den Richter heraus, sondern spricht als Vater, ‚der mit allen Kräften und Mitteln das Zutrauen seiner Kinder zu erlangen sucht', aber gleichwohl wendet er das christliche Sittengesetz auf einen konkreten Fall an und gibt Weisungen sittlicher Natur, denen sich der Katholik nicht entziehen kann, wie es der französische Ministerpräsident glauben machen will. Hier geht es nicht wie in der Septennatsfrage, in der die deutschen Katholiken einem ‚Wunsche' Leos XIII. nicht folgten, um eine sittlich indifferente Angelegenheit, die seinerzeit nur indirekt mit einer sittlichen Angelegenheit, dem Abbau der kirchenfeindlichen Gesetzgebung Bismarcks, zusammenhing, es liegt vielmehr ein sittlicher Sachverhalt und eine sittliche Weisung vor. Nicht minder handelt der Papst kraft seiner religiösen Sendung, wenn er in der Depesche an seinen Nuntius in Deutschland ‚Sabotageakte im besetzten Gebiet und andere unter dem Vorwand des passiven Widerstandes begangene Verbrechen' verurteilt, also Handlungen, die keinen passiven, sondern bereits aktiven Widerstand darstellen. Man hat zwischen dem Brief an Gasparri und der Depesche an Pacelli einen diplomatischen, taktischen Zusammenhang vermutet; ein solcher mag bestehen. Es gehören dann in ihn auch die päpstlichen Mahnungen in Paris und Brüssel. Wiederum ist es dem Papste nicht darum zu tun, als Richter Urteilsprüche zu fällen ohne Rücksicht auf ihre Wirkung, vielmehr darum, ein bestimmtes Ziel zu erreichen, den Frieden, ein Ziel, das allein seinen seelsorglichen Absichten entspricht, und das er mit den Mitteln unserer Zeit, auf dem Wege diplomatischer Aktion, zu erreichen trachtet. Aber eine Sentenz bergen die vom Heiligen Stuhl ausgehenden diplomatischen Noten gleichwohl. Die Depesche an Nuntius Pacelli ist gerade dadurch bemerkenswert, daß sie nicht nur eine Erklärung, sondern geradezu eine Forderung enthält.

Der französische Ministerpräsident hat anläßlich des Papstbriefes im Senat erklärt: ‚Ich kenne nur Frankreich und die Republik,' und in der Kammer, seit Ludwig XIV. habe man in Frankreich eine Einmischung des Vatikans in die staatlichen Geschäfte Frankreichs nicht zugelassen. Hier ist das Prinzip des Gallikanismus und der Autonomie des Staates offen verkündet und die potestas indirecta des Papstes über den Staat verneint vom Staate aus. Sie kann freilich auch von der Kirche aus, wohl nicht

in ihrem Wesen verneint, aber doch als unfruchtbar und von den ewigen Zielen der Kirche ablenkend betrachtet werden. Diese Auffassung beruft sich gerne auf das Wort des Herrn: ‚Mensch, wer hat mich zum Richter oder Erbteiler über euch aufgestellt?‘ Aber wie die unmittelbar anschließende Warnung des Herrn vor der Habsucht beweist, sträubte er sich nur davor, seine Autorität von dem Erbschaftslüsternen ausnützen zu lassen. Benedikt XV., der geradezu ängstlich auf der Hut war, ‚sich von den Einflüsterungen und Interessen keiner der kriegführenden Parteien beeinflussen zu lassen‘, hat es daher für ‚unpassend und unzweckmäßig‘ erklärt, daß sich die päpstliche Autorität in die Streitigkeiten der Kriegführenden selbst menge‘. Offenbar leitete ihn die Besorgnis, seine Autorität möchte zu fremden Zwecken ausgenutzt werden. Ein grundsätzlicher Verzicht auf Intervention wird von der Kirche nicht geleistet werden. Sie hat im 62. Satz des Syllabus das Prinzip der Nicht-Intervention für die Gesellschaft der Staaten verurteilt. Wenn sie das Prinzip der Intervention für die Staaten, in deren Händen, wenn sie nicht von einem christlichen Gewissen geleitet sind, es zu einem Instrument des Bösen werden kann, statuiert, so wird sie, die erste Gewissensmacht und Hüterin des Solidaritätsgedankens, es für sich selber nicht preisgeben. Die Gefahr ist freilich immer gegeben, daß bei einer Einmischung der geistlichen Autorität in die weltlichen Dinge das Geistliche sich mit dem Weltlichen mengt und trübt. Auch sind die Weisungen und Entscheidungen des Papstes in diesen politischen Einzelfällen, schon deshalb, weil stets mit der Fehlerquelle falscher Information zu rechnen ist, dem Irrtum unterworfen. Aber wir sind ein aktivistisches Geschlecht, und so begrüßen wir den verantwortungsfreudigen Aktivismus Pius' XI., begrüßen ihn aus einer Reaktion auf jene von Max Scheler agnostizierte deutsche Krankheit der ‚Innerlichkeit‘, die aus Scheu vor dem Schmutz der Wirklichkeit auf den Einbau des Innerlichen in die äußere reale Welt verzichtet und in deren Tiefen der Geist — selbst Christus in der Tat schlechthin harmlos, verantwortungslos, bedeutungslos wird; wir begrüßen es, daß der Papst seine Autorität einsetzt, nicht in der Berechnung, sie unseren Interessen dienstbar machen zu können, sondern in dem Vertrauen, daß unser Wohl mit dem Wohle der gesamten Christenheit, die allein umfassend genug ist, um der Gegenstand der Sorge Roms zu sein, unzertrennlich verknüpft ist. In diesem Vertrauen, das größer ist als das in irgendwelche ‚öffentliche Meinung‘, sagen wir Ja zum Brief des Papstes an Gasparri und Ja zur Depesche an Pacelli. Nachdem Rom gesprochen hat, kann es Aufgabe der Katholiken nur sein, sich seine Weisungen zur Richtschnur zu nehmen, ‚der politischen Weisheit der kirchlichen Gewalt zu folgen‘, wie es die Enzyklika Sapientiae Christianae Leos XIII. den Katholiken zur Pflicht macht. Dies bedeutet aber für die deutschen Katholiken die Verpflichtung, sich für die Zahlung und Sicherstellung der Reparationen in den vom Papst gezogenen Grenzen ehrlich und energisch einzusetzen, sowie gegen die Ausführung der in der vatikanischen Depesche

verurteilten Sabotageakten und deren Verherrlichung in irgendwelcher Form zu wirken. Für die französischen Katholiken aber ergibt sich die Verpflichtung, eine Revision der Wiedergutmachungen auf Grund eines ‚unparteiischen Urteils', wie Deutschland es ‚anruft', und den Abbau der Besetzung zu betreiben.

Unerträglich wäre uns eine päpstliche Theokratie, die, gleich den imperialistischen Machtstaaten dieser Welt, nur um des Prestiges willen aus jener superbia vitae, welche die Enzyklika übersetzt mit ‚Streben über alle anderen zu herrschen', in die Politik eingriffe. Mehr denn je sehen wir das Papsttum im religiösen Lichte. Wohl sind wir weit davon entfernt, eine ‚dévotion au pape' zu pflegen (Gott behüte uns vor solchem Paganismus!), aber die heutige Generation, wie sie überhaupt kindlicher und spontaner ist, empfindet kindlicher auch gegenüber dem „Heiligen Vater'; sie gibt der Vateranrede, wenn sie zur Etikette erkaltet war, jenen alten Gemütswert wieder, den das Urchristentum mit dem πάππας-Namen des Bischofs verband. Sie fürchtet keine päpstliche Theokratie. Rom zielt ins Übernatürliche, auch wenn es diplomatische Aktionen einleitet. Seine Sendung ist, die Menschheit zu Gott zu führen. Dazu braucht es zur Stunde den europäischen Frieden. Sein ‚Unum necessarium' ist aber auch das der französischen wie der deutschen Katholiken. Sie müssen beide wissen, daß alles übrige ihnen wird dreingegeben werden.

# Ferdinand Lassalle, der Mensch, der Politiker, der Philosoph / Von Theodor Steinbüchel

## I.

Es ist geschichtlich begründet, daß an der Spitze der sozialistischen Arbeiterbewegung in Deutschland zwei Männer jüdischer Abstammung stehen: Lassalle und Marx.

Wäre dies nur ein antisemitisches Werturteil, dann wäre es ohne sachlichen Gehalt. Denn es wäre ein parteiisches Urteil, das die Wirklichkeit durch die Brille rassenmäßiger Abneigung betrachtet, sie verzerrt und gegen das jüdische Element ungerecht macht. Es liegt in dem jüdischen Charakter, wie er sich unter jahrhundertelanger gesellschaftlicher Unterdrückung soziologisch notwendig auswirkte, ein politisch und sozial wirksames Moment, das als historischer Faktor die gesellschaftliche Entwicklung des 19. Jahrhunderts mitbedingt hat. Die unter dem Einfluß der humanistisch-kosmopolitischen Ideen der Aufklärung erfolgende Emanzipation der Juden machte diese endlich politisch frei und gab ihnen die Menschenrechte, die dem Menschen als solchem nach den Ideen von 1789 zustanden. Aber der kosmopolitische Menschentyp der Aufklärung war unhistorisch und daher noch keineswegs nationalvölkisch eingestellt. Es war daher nur zu natürlich, daß die bisher Unterdrückten und aus dem völkischen Kulturzusammenhang Ausgeschlossenen nun auch wenig Neigung zeigten zu dem Gesellschaftgebilde, das sie als Volk, Staat und Nation umgab. Ein Verständnis für die geschichtlich gewordene Staatsautorität konnte man von denen nicht erwarten, die diese Autorität immer nur nach der Seite ihrer Macht kennen gelernt und schmerzlich genug erfahren hatten. Ihr Ressentiment gegen den Staat, so wie er war, mußte zersetzend wirken, und da alles Ressentiment — wie Oncken *mit* Nietzsche und Scheler vermutet — auch eine positive Tendenz birgt: die Ausbildung eines aus der Negation geborenen Ideals, so mußte der nun befreite jüdische Geist sich revolutionär äußern. Dazu kam der geschichtliche Umstand, daß die Reaktion in Preußen noch lange Zeit die Juden von aller politischen Macht und Verantwortlichkeit fern hielt und ihren Blick sich sehnsüchtig auf das Land der ‚Freiheit', nach Frankreich hin, richten ließ. An der Judenfrage ist Karl Marx zuerst das Problem der materialistischen Geschichtsauffassung wie des Sozialismus aufgegangen. Er zeigte, wie der ‚Schacherjude' aus der bürgerlichen Gesellschaft notwendig geboren wurde. Er versuchte schon hier auch die religiösen Ideen in Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Struktur zu bringen. In der Idee der menschlichen Emanzipation, die erst die politische vollendet, entwirft er seinen Gattungssozialismus, den er als ideenhafte Grundlage seines eigentümlichen Sozialismus allzeit beibehalten sollte. Der befreite Mensch ist ganz Gattungswesen, nicht bloß mehr Staatsglied, er hat seine ‚forces propres als gesellschaftliche Kräfte erkannt und organisiert'. Das Individuelle geht unter, aber auch der Staat ist der Menschheit, der Gattung, gewichen.

Im Judentum aber wurzelt neben der bloßen Verneinung des Überkommenen noch ein anderes, uraltes seelisches Ferment: der Messiasglaube. Aus ihm wird die ewige Sehnsucht des Juden nach einem neuen Reiche der Zukunft auf Erden verständlich, wie sie jüdische Dichter, Philosophen, Politiker beseelte und auch Marx trotz all seines Glaubens an die Notwendigkeit der sozialistischen Entwicklung etwas Prophetisches verleiht. Gerade im Sozialismus steckt solch messianische Zukunftshoffnung, und diese Erwartung hat ihm die Herzen erobert, die aus der Not der Gegenwart sich hinaussehnen in ein kommendes Reich der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Glückes.

Auch Lassalle* hat sich als Jude gefühlt, nicht als altgläubiger Israelite — seine Familie war religiös liberal gerichtet —, aber als Glied seiner Rasse. Schon als Leipziger Handelsschüler ist die Befreiung seines Volkes seine ‚Lieblingsidee', die er, selbst wenn es ihm das Schafott kosten sollte, mit den Waffen in der Hand durchsetzen will. Heine und Börne stärkten in ihm die Rasseninstinkte. Hegel gab ihnen die ideologische Einkleidung, denn von ihm konnte Lassalle sein Volk als ‚die Welt der erbärmlichen Persönlichkeit' kennen lernen, als das meist verfolgte Volk der Geschichte, das in seinem Geist und Bewußtsein wie in seiner äußeren Geschichte als ‚die Welt des Unglücks' erscheint.

Schon der Siebenzehnjährige hält seinen Mitschülern ‚die herrlichsten Reden von Robespierre', aber er lernte bald von Hegel, daß Revolutionen nicht willkürlich gemacht werden. So kann er den Vater wegen der befürchteten ‚subversiven Tendenzen' beruhigen. Vor dem individualistischen Anarchismus behütete den Studenten wie den späteren Agitator der Hegelsche Geist staatlicher Zucht und Ordnung. Schon in Lassalles Studentenjahren nimmt der Revolutionsbegriff ein evolutionistisches Moment aus der Hegelschen Entwicklungs- und Rechtsphilosophie auf, das in seinem politischen Tun später weiterkeimen sollte. Hier liegen die Antriebe, die den Revolutionär zum staatsbejahenden Sozialreformer werden lassen sollten. Hier auch die Kriterien, die für seine Auffassung der großen französischen Revolution maßgebend wurden und ihn die individualistische Theorie vom Staatsvertrage ablehnen ließen. Hier zuletzt die Wurzeln seines von Hegel-

* Neues Licht in sein Leben und Wirken bringen neben Hermann Onckens gründlicher Darstellung ‚Lassalle, Eine politische Biographie' (3. Aufl., Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart und Berlin 1920), vor allem die von Gustav Mayer herausgegebenen ‚Nachgelassenen Briefe und Schriften' Lassalles (Band 1 und 3, ebenda 1921/22). Der dritte Band gibt nun endlich die lang verloren geglaubten, von der gelehrten Forschung schmerzlich vermißten Briefe von Marx an Lassalle. — Eine vollständige zwölfbändige Ausgabe von Lassalles ‚Gesammelten Schriften' gab Eduard Bernstein bei Paul Cassierer in Berlin (1919 f.) heraus. — Bernsteins Auswahl ‚Lassalle und der Sozialismus' (in der Paul Cassiererschen Sammlung ‚Wege zum Sozialismus', Berlin 1920) eignet sich zur ersten Einführung. — Unser Bild des Menschen, des Politikers und des Denkers Lassalle folgt der Onckenschen Biographie und der Mayerschen Briefausgabe.

schem Geiste getränkten Sozialismus, dem der Einzelne nur wertvoll ist, wenn er erfüllt ist mit der ‚Substanz‘ des Allgemeinen, der Gemeinschaft. Der junge Marx und der junge Lassalle treffen sich auf dem Boden Hegelscher Staatslehre. Marx ist bald ihrem Bannkreis entronnen, Lassalle schlug tiefere Wurzeln in diesen Boden hinein. Wenn heute Plenge als Gegensatz zu den Ideen von 1789 im Staate das organische Ganze sieht, das eine Grundvoraussetzung eines organisatorischen Sozialismus bildet, dann kann es nicht wundernehmen, daß auch ihn der Entwicklungsgang von Marx zu Hegel zurückführt.

Wenn auch Lassalle nicht Revolutionär im Alltagssinne dieses Wortes ist, praktisch gerichteter, auf die Umgestaltung der gesellschaftlichen und staatlichen Verhältnisse bedachter Politiker ist er immer gewesen. Und all sein wissenschaftliches Arbeiten war kein reines, uninteressiertes θεωρεῖν. Darüber kann gerade sein Briefwechsel gut unterrichten: ‚Geisteswissenschaft und Politik sind durchaus weder Gegensätze noch — im tiefsten Sinne — unabhängig voneinander.‘ Hegels Grundanschauung von der Identität von Denken und Sein spricht aus diesem Satze, den man als Motto über das gesamte Schrifttum Lassalles setzen könnte. Einer der Hauptgründe für die Zündkraft der sozialistischen Idee war der, daß die Bewegung eine Idee und durch sie ein — man möchte sagen — dogmatisches Programm hatte, das tief im Geistesgut des deutschen Idealismus wurzelte. Denn auch der spätere Marx kann seinen geistigen Vater Hegel nicht verleugnen. Verfolgt man die Entstehung der Lassalleschen wissenschaftlichen Arbeiten, so entdeckt man immer den politischen Zweck, dem alles Denken zuletzt dient. Das ist die Stärke, aber nicht minder auch die objektiv-wissenschaftliche Schwäche seiner Wissenschaft geworden. Sogar der ‚Heraklit‘ hatte wenigstens einen mittelbar politischen Zweck: Der Politiker Lassalle wollte durch ihn zur Geltung kommen! Die Theoretiker der Nation mußten ihn respektieren! Seine nationalökonomischen Studien beurteilt er selbst als ‚praktische Taten‘. Er hat Marx und Engels gegenüber oft von ihnen geredet, aber hier achtet er Marxens wissenschaftliche Überlegenheit. Marxens ‚Kritik der politischen Ökonomie‘ ist ihm ‚durchgängig gehalten wie die schönsten Kapitel der Hegelschen Phänomenologie‘. Und das will für den Hegelschüler viel sagen! Marx aber hatte für den Lassalleschen Begeisterungsschwang nur das abweisende Wort: ‚Er scheint vieles Ökonomische — dies geht mir klar aus seinen Phrasen hervor — nicht verstanden zu haben.‘ Wie sehr die politische Tendenz Lassalles Forscherarbeit beherrschte, das zeigt auch sein gelehrtes Hauptwerk, das ‚System der erworbenen Rechte‘. Er hat mit seinem ‚besten Blut und Nervensaft‘ an diesem, ihm so oft zum Überdruß werdenden ‚vermaledeiten‘ Werke gearbeitet, das doch nur sehr wenige in seinem inneren Zusammenhang werden begreifen können. Gerade an diesem großen gelehrten Wurfe hat Oncken sehr feinsinnig den Doppelcharakter der Hegelschen Identitätsphilosophie aufgewiesen. Bald führt es den Verfasser in die Tiefen der Theorie hinab, bald will er die philosophisch erfaßte Idee politisch

zum Sein führen. Die Dialektik, also das ‚revolutionäre' Element der Hegelschen Spekulation läßt ihn die Wandelbarkeit der historischen Rechtskategorien und -einrichtungen: Eigentum, Vertrag, Familie usw. erkennen. Er will sie — und das ist der Grundgedanke — aus dem spezifischen Volksgeiste — also gewiß ganz antimarxistisch und im Gegensatz zur ökonomischen Geschichtsauffassung Marxens — im Werden, aber auch im Vergehen begreifen. Darin gründet auch der praktische Zweck der umfangreichen Bände: Die ‚Hinüberführung eines alten Rechtszustandes in einen neuen'. Eine neue Revolution will auch die zehn Jahre nach der Revolution von 1848 entstandene Tragödie ‚Franz von Sickingen' verkünden. Auch jetzt streiten zwei Seelen in ihm: der Theoretiker und der Politiker. Es war wie ‚ein Zwang', der über ihn kam, wie ein ‚Schicksal', daß er dieses Dichtwerk schreiben mußte. So verteidigt er sich selbst vor Marx. Und wie damals, als er die Philologenarbeit für den ‚Heraklit' leistete, die politischen Tagesfragen in ihm ‚mit gleicher Siedehitze weiterkochten', und er nur mit ‚eherner Willensenergie' bei den Büchern bleiben konnte, so war es auch jetzt. Er mußte einen Stoff haben, der in etwa mit der Tagespolitik verwandt war. Daher all die geschichtlichen Vorstudien, daher auch die Wahl des Helden: Sickingen, der Mann der Tat, gegen Hutten, den ‚Held des Wortes'. In Sickingen verfolgt er nicht, wie Schiller im Wallenstein, ein individuelles, sondern ein nationales Schicksal, so daß sich auch in dem Dichter Lassalle der Politiker, den das Volk interessiert, und der Hegelianer, dem der Einzelne Ausdruck und Wirklichkeitsform des ‚Substantiellen', des allgemeinen Geistes ist, die Hand reichen.

Die Arbeiten Lassalles tragen den Stempel seiner starken Persönlichkeit. Auch dadurch ist ihr objektiver Gehalt begrenzt. In seinen ‚Heraklit' und mehr noch in seinen ‚Sickingen' hat sich Lassalle selbst hineingelesen, und in seinen rechtshistorischen, -philosophischen und ökonomischen Arbeiten kommt viel mehr der Mann der politischen Agitation als des reinen Denkens zu Wort. ‚Der Gedanke ist kalt, ist ichlos.' Dieses Wort des jungen Studenten an die Mutter läßt uns einen tiefen Blick in die Seele des Gelehrten tun, dem Denken in Sein, Wissen in Tat, Idee in Wirken sich umsetzen mußte.

Die Energie, die Lassalle auf sein wissenschaftliches Arbeiten verwandt hat, ist ein hervorstechender Zug seines geistigen Eigenseins überhaupt. Ein zäher Wille war das Erbstück seiner Rasse. Mit welcher Zähigkeit hat er — auch dann noch, wenn die spätere Darstellung der Gräfin Hatzfeldt idealisiert! — auf sein Abiturientenexamen sich vorbereitet und den Entschluß der Berufsänderung vom Kaufmann zum Dienst an ‚höchsten Menschheitszielen' durchgeführt! Mit welchem Selbstbewußtsein hat er selbst an den Minister sich gewandt, um die Zulassung zum Examen zu erwirken! Wie energisch hat er später das Persönliche zurücktreten lassen, als der Regierungskommissar, der den Abiturienten zu Fall brachte, unter Friedrich Wilhelm IV. seines Rationalismus wegen des Amtes entsetzt wurde,

und Lassalle nun für ihn eintrat! Energisch tritt er dem Breslauer Senat entgegen, als es gilt, einen gleichgesinnten Bundesbruder zu verteidigen.

Welche Tatkraft entfaltete er in den langjährigen Hatzfeldtprozessen! Um sie zu führen, arbeitete er sich in die Materie und in die juristischen Fragen als Autodidakt ein, verzichtete er gar auf die akademische Laufbahn. In diesen acht Jahren erwarb er sich jene Kunst der Selbstverteidigung und jene advokatorische Beredsamkeit, die so oft den Grundsatz des ἧττω κρείττω ποιεῖν im Interesse seiner selbst und seiner Ideen später anwandte. Er ist die sonderbarsten Wege in diesem Prozeß gegangen, aber er ging jeden mit dem Höchstaufwand seiner Willenskraft. Er ist, wie man vermuten darf, der geistige Urheber des berüchtigten Kassettendiebstahls gewesen, der ihm wichtige, dem Interesse der Gräfin dienende Papiere einbringen sollte. Er stand im Verdacht der Entwendung von Kriminalakten. Er brauchte Geld, um die Hatzfeldtschen Bauern zu gewinnen. In allen Tonarten, von der Schmeichelei dem Vater gegenüber bis zur Warnung vor Geiz, die er — der Sohn — als ‚Freund und Ratgeber des Vaters' an diesen richtet, weiß er um dieses Geld zu werben. Düsseldorf, Köln, Deutz, Aachen, Koblenz, Berlin sahen ihn im Dienst der Gräfin. Als in den Sommermonaten von 1848 die Revolution durchs Land ging, saß der Advokat und Demokrat im — Kölner Klingelpütz! Wir verstehen die gereizte Stimmung, aus der er dem Vater Krämergeist und philiströsen Sinn vorwirft und sich die guten Ratschläge verbittet, mit denen die Seinen ihm die Hände binden wollen, mit denen er doch das Schwert schwingen müsse. Es ist psychologisch nur zu verständlich, daß er, den der große Prozeß aus der aktiven Politik herausgerissen hatte, sich vor sich selbst rechtfertigen mußte. Er tat es, indem er sein Eintreten für Sophie Hatzfeldt als grundsätzlichen Kampf gegen die alte Gesellschaft und deren Vorurteile auffaßte. Wenn sein Freund Arnold Mendelssohn ‚diesen aller Gewöhnlichkeit enthobenen Menschen' im zehnten Teil der Zeit das vollbringen läßt, wofür andere die zehnfache Zeit brauchen, wenn er die ‚riesenhafte Energie' bewundert, die Lassalle aufwendet und den ‚ausdauerndsten Fleiß', mit dem Lassalle sich jedes Jahr zu dreien umschafft, so haben die Jahre des Hatzfeldtprozesses die Wahrheit dieses Freundesurteils begründet. Und doch kann man das Bedauern nicht unterdrücken, daß solche Willenssumme nicht größeren Zielen gewidmet wurde. Denn die Prozeßziele waren doch nicht die großen Menschheitsziele, die der Jüngling sich gestellt, und all sein Bemühen, seiner Verteidigungsarbeit ein größeres, zeitgeschichtliches Relief zu geben, ähnelt doch zu sehr der Beruhigung eines schlechten Gewissens über die Benutzung der Zeit und die Erfüllung ihrer Aufgaben!

Wer aber will über seine letzten Motive in diesem Mühen urteilen! Die öffentliche Meinung hatte sich, wie immer, schnell ihr Urteil gebildet und wußte schon, woher Lassalle die Quellen seiner Tatkraft flossen! Er selbst hat die Reinheit seiner Beweggründe versichert. Er verwies in der Kassettenrede auf die Hingabefähigkeit der Jugend. Dem Vater gegen-

über schlägt er gleiche Töne an und leitet seine Fähigkeit zu aller Arbeit und allen Opfern aus der Empörung her über die Schmach und Brutalität, die ‚das Weib erlitten‘, ‚mit der man sie zertreten will‘. Wenn man bedenkt, was alles er geopfert: Jugend, Laufbahn, Freiheit, das Vertrauen des von ihm verehrten Vaters, die Sicherheit der Freunde, dann kann man nicht umhin, aus dem Pathos seiner Worte ein Echtes herauszuhören, daß nicht das Geld allein es ist, das er haben will, daß die Empörung über die schmachvollen Forderungen, die an die Frau und Mutter gestellt wurden, ihn zum Kämpfer und zum Bettler für sie machte. Ritterlichkeit und Trotz macht Oncken in gerechter Abwägung als Motive Lassalles geltend, dazu die Anziehungskraft jener Kreise, zu denen die Gräfin gehörte, auf den dem östlichen Judentum entstammenden jungen Mann, das aristokratische Moment in seinem Charakter. Wie sein persönliches Verhältnis zu der Frau gewesen sein mag, wieviel Anstößiges sein Verkehr mit ihr der Öffentlichkeit bot, eines bleibt bezeichnend: Man wagte von einem ‚unerlaubten Verhältnis‘ nichts in die Anklage zu setzen. Und nach den Opfern, die er für seine Klientin gebracht, darf man ihm auch die andere Äußerung glauben: ‚Eigenes Unglück erträgt man sehr leicht, wenigstens ich . . . Weit, weit, zehntausendmal schwerer erträgt man so bodenloses Unglück von befreundeten Personen, deren Schicksal man sich zu Herzen genommen.‘ Wie entwickelt in ihm der Sinn für Freundschaft und Hingabe war, zeigt ja auch seine Treue gegen Marx.

Die Energie, über die Lassalle, ‚einer der stärksten Willensakkumulatoren, die die moderne Geschichte kennt‘,* verfügte, stellte er in seinem Wirken und Handeln in den Dienst einer anderen persönlichen Eigenart: eines glühenden Ehrgeizes. Aber es war ‚ein Ehrgeiz größten Stiles‘, wie Bismarck von ihm sagte. Und der Ehrgeiz wieder trat in Wechselwirkung zu seiner Willensstärke, verwuchs mit ihr zu einer großen Kraft. Er stachelte den Willen zum wissenschaftlichen Arbeiten, er wirkte in seiner Seele in den Jahren des Hatzfeldtprozesses, er leitete zuletzt die Riesenarbeit des Agitators. Oncken hat die Parallele gezogen zwischen Lassalles und Bismarcks Ehrgeiz. Hier der germanische Ehrgeiz, der nicht sich sucht, sondern die Sache des Staates, dort die Ruhmsucht, die von sich nicht absehen kann, die nicht im stillen arbeiten und restlos schaffen kann. Aber Lassalles ‚Ehrgeiz wird darum noch nicht kleiner, er ist nur viel persönlicher gefärbt, voll unerfreulicher Beimischung, nervös, eitel, sprunghaft: und trotz allem der Ehrgeiz einer großen Natur‘.

Dennoch: Persönlich gefärbter Ehrgeiz wird auch bei den Großen leicht zur Ichsucht und zur Eitelkeit. Dann zumal, wenn das Leben den Mann mit Kreisen in Berührung bringt, von denen seine Jugend nichts gewußt und denen gegenüber er keine eigene gleichwertige Tradition geltend zu machen hatte. Oder wenn es ihm Erfolge schenkt, die ihm die Achtung

---

* So Mayer in der Einleitung zu Bd. I, S. 2.

auch derer eintragen, zu deren Gesellschaftshöhe er, ob er sich's eingesteht oder nicht, bisher hinaufgeschaut. Es gehört ein großes Maß gesellschaftlicher Vorurteilslosigkeit dazu, in solchen Fällen der Eitelkeit nicht zu erliegen. Und es erfordert eine feste, tiefe Wurzelung in einer eigenen Standes- und Kulturtradition, um sich des eigenen Wertes in Selbstachtung bewußt zu bleiben auch den gesellschaftlich Höhergestellten gegenüber. Hier überragen Marx und Engels, Söhne alter, angesehener Familien, Kinder einer alten Bildungsschicht und Männer ausgeprägten Selbständigkeitsgefühls allem nur ‚Gesellschaftlichem' gegenüber, ohne Frage Lassalle, in dessen Familie solche Tradition und Bildung nicht heimisch war. Er hat, so urteilt auch Oncken, ‚das Ghetto noch nicht abgestreift'. Und für Engels blieb er ‚immer ein Mensch, dem man höllisch aufpassen mußte, als echter Jud von der slavischen Grenze war er immer auf dem Sprunge, unter Parteivorwänden jeden für seine Privatzwecke zu exploitieren. Dann seine Sucht, sich in die vornehme Welt einzudrängen ... waren [so im Text!] immer widerwärtig'. Engels fühlte sich abgestoßen von ‚dem sonderbaren Gemisch von Frivolität und Sentimentalität, Judentum und Chevalierstuerei, das ihm ganz eigen war'. Auch Engels empfand die von Marx gerügte ‚Taktlosigkeit', ‚daß ein politischer Mann wie er sich mit einem walachischen Abenteurer schießen' konnte. Die Eitelkeit steckte Lassalle im Blute. Sein Freund Arnold Mendelssohn hat ihn geschildert, ‚wie er eine Stunde vor dem Spiegel steht, um sich das Halstuch in beabsichtigter Nachlässigkeit in die nötigen Falten zu werfen'. In seinen Gerichtsreden ist es — das hat Oncken hervorgehoben — nicht immer nur die Sache, sondern oft auch seine geliebte Person gewesen, die er vorführen wollte. Und wie hat er sich Marx gegenüber gebrüstet mit seinen literarischen Plänen und Arbeiten! Wie hat er dem Exulierten das Bild auszumalen verstanden, wie Philosophen und Philologen vor ihm hergehen, ‚wie der Ausrufer des Königs Ahasverus vor Mardochai', und ‚schrien: „Das ist der Mann, der den Heraklit geschrieben hat!"' Selbst zu Taktlosigkeiten dem Freund gegenüber verführte ihn die Eitelkeit. Denn es mußte gerade Marx verletzen, daß Lassalle großer literarischer Pläne wegen es ablehnte, Zeitschriftenartikel zu schreiben.

Wie die Willensseite, so ist auch Intellekt und Gefühlsleben in diesem immer agilen, gewandten und anpassungsfähigen Menschen stark entwickelt gewesen. Er hat die Eigenschaft in hohem Grade besessen, die jedem großen Demagogen eignet: er war ein Sophist! In der Wahl seiner Mittel war er skrupellos, wenn sie ihn nur zum Ziele führten. Man wird in der gesamten Briefliteratur kaum ein Gegenstück zu dem Briefe finden, den er als Berliner Student an die Mutter schrieb, in dem er, um der Mutter seine Reitstunden zu begründen und um Geld dafür zu erhalten, einen ganzen religions- und geschichtsphilosophischen Exkurs in Hegelscher Dialektik vorführt. Um Geld zu bekommen, ist er nie um Gründe und Bettelmethoden verlegen: Er kann dem Vater schöne Schmeicheleien sagen, aber er weiß den Alten auch am point d'honneur zu packen. Seine Sophistik geht

natürlich auch in die Liebesbriefe. Sie atmen glühendste Leidenschaftlichkeit, sie enthalten zugleich hochintellektuelle Abhandlungen über die Soziologie und Philosophie der Geschlechtsliebe. Lassalles politische Aktion ist der beste Beweis für seine sophistische Kunst. Sie hat ihm manchen Erfolg in die Hände gespielt. Noch kurz vor seinem Tode hat er diese Kunst, in der Intellekt und Gefühl, aufwallende Leidenschaft und überlegende Klugheit, aber auch eine findige Willensenergie zusammenwirken, spielen lassen. Denn nicht nur sind seine Verbeugungen vor Bischof Ketteler, der ihm — anonym — seine Zustimmung zur Idee der Produktivgenossenschaften gegen Schulze-Delitzsch gegeben, finanzielle Unterstützungn zur Gründung solcher Genossenschaften in Aussicht gestellt und ihn zugleich um ein Projekt für eine solche Assoziation gebeten hatte, kluger politischer Berechnung entsprungen. Denn was war es anders, wenn er den Mainzer Bischof in seiner Ronsdorfer Rede vom 22. Mai 1864, seiner ‚ausgesprochensten demagogischen Redeleistung' (Oncken 440), als einen Mann feierte, ‚der am Rhein für einen Heiligen gilt', wenn er ihn mit einem Blick auf Kettelers ‚Die Arbeiterfrage und das Christentum' als einen Mann bezeichnete, ‚der sich seit langen Jahren mit gelehrten Forschungen abgegeben' — obwohl Lassalle doch gewiß der vor allem seelsorgliche und nicht ‚gelehrte' Charakter dieser Schrift, falls er sie wirklich gelesen, nicht verborgen bleiben konnte! —, wenn er endlich in seiner letzten Düsseldorfer Gerichtsrede von Ketteler redet als von einem Namen, ‚der von jedem rheinischen Tribunal nicht mehr mit Verehrung, sondern nur mit der höchsten Ehrfurcht wird genannt werden können'!? Der Kampf gegen den Liberalismus einigte ihn ja zweifelsohne mit dem großen, mutigen Prälaten, der in Rede und Predigt und Schrift zum Ankläger des Liberalismus und Kapitalismus und des kapitalistisch-liberalistischen Staates ward. Doch der Sophist wußte denselben Ketteler auch als Mittel für ganz persönliche Zwecke auszuspielen. Er konnte mit Ideen ebenso spielen wie mit Personen. Ließ er den Bischof doch durch Gräfin Hatzfeldt um Mithilfe zur Gewinnung seiner Geliebten Helene von Doenniges angehen, und zwar — ‚im Interesse der Heiligkeit des Sakramentes der Ehe'! Wie ernst es ihm mit dieser christkatholischen Überzeugung war, mag man daraus ersehen, daß der verliebte, schnell zur Konversion zum Katholizismus bereite Jude nicht einmal wußte, daß Helene — protestantisch war!!

In einem so sensiblen, für die Wahrnehmung aller Möglichkeiten, politischer und gesellschaftlicher Imponderabilien so instinktiv begabten Geiste war schließlich auch das Gefühlsleben, die Grundlage für diese Begabung, stark entwickelt. Schon die Tagebuchaufzeichnungen des Siebenzehnjährigen verraten einen stark sinnlichen Zug. Die Liebesbriefe geben dafür beredtes Zeugnis: ‚Weib, weißt du, was Schönheit ist? Sie ist die körperliche Offenbarung Gottes, und die Wollust ist die große heilige Passion für den fleischgewordenen Gott.' Diese, das religiöse Gemüt tief verletzende Verquickung von Sinnlichkeit und religiösen Ideen zeigen auch die späteren

Briefe an seine Geliebte Lonni Grondzka. Sophie Hatzfeldt hat sie als Zeichen ‚grenzenloser Leidenschaft' charakterisiert. Seine Auffassung von Liebe und Ehe ist purer Leidenschaft entsprungen. ‚Ein Weib, das sich schrankenlos hingibt ihrer Liebe, ist der leibhaftige Gott auf Erden.'

In Lassalles unruhiger Seele war kein Boden für eine strenge und zuchtvolle, opferbereite Auffassung des Sittlichen. Mag seine Eitelkeit mehr als seine Sinnlichkeit im Spiel gewesen sein, wenn er ‚als interessanter Mann in den Salons seine Macht zu erproben' suchte, mag jene von Marx ihm zugesandte Zeichnung seines Lebemanncharakters gehässig sein, mag man mit dem politisch inspirierten Urteil Treitschkes,* daß es nichts Gemeineres gebe als das Demagogentum bei Trüffeln und Champagner, als das schlemmende und unzüchtige Abenteurerleben eines Mannes, der den Heiland der Leidenden spielte, noch lange nicht den ganzen Mann bewertet haben: Lassalles Charakter ist nicht der eines Fichtejüngers gewesen. In seiner ethischen Persönlichkeit überwog die Praxis der Lebensführung die idealistische Theorie. Seine Schuld ist nicht dieses Überwiegen — das ist ja bei endlichen Menschen immer so —, sondern die Weite der Kluft, die er zwischen beiden gelassen hat, und die noch weit gähnte, als die Stunde der Entscheidung auch für ihn schlug. Die Leidenschaft brachte dem Neununddreißigjährigen den tragischen Tod im Duell um Helene Doenniges. Für sie vergaß er alles, seine Wissenschaft und seine Politik. Als sie nicht hielt, was er von ihr erwartete, war er der Unterlegene. Und das war seinem Ehrgeiz unerträglich, auch vor der politischen Öffentlichkeit bloßgestellt zu sein. So sah der Duellgegner, der einst Marx gegenüber das Duell als ‚unsinniges Petrefakt einer überwundenen Kulturstufe' hingestellt hatte, nur den Zweikampf als Rettung seiner Ehre. Marx war 1858 mit ihm einig gewesen in der Verurteilung dieser ‚Reliquie einer überwundenen Kulturstufe', hatte aber eingeräumt, daß innerhalb der heutigen Gesellschaft ‚Individuen ... in solch unerträgliche Kollisionen miteinander geraten (können), daß ihnen das Duell als einzige Lösung erscheint'. Vom Standpunkt Marxscher Soziologie war das konsequent. Damals aber war Lassalle seinen Grundsätzen treu geblieben, jetzt unterlag er seinem innersten Wesen, das er zu wenig in die Zucht sittlicher Selbsterziehung genommen hatte. Zu diesem Wesen und Leben paßte der Tod.

‚In seinem ganzen Leben liegt Hohes und Niederes, oft fast ganz unvermittelt, nebeneinander. In seinem ganzen Leben sind die beiden Seiten seines Wesens durch diese Brücke der Eitelkeit verbunden . . . durch einen forcierten, herausfordernden, oft unerträglichen Persönlichkeitsdrang.' Dieses Gesamturteil Onckens über Lassalle als Menschen wird durch eine Analyse seines Charakters voll bestätigt. Er war eine starke, durchaus persönliche Natur, viel mehr Mann der Tat als grübelnder Theoretiker und stiller

* Bei Karl Trautwein, Über Ferdinand Lassalle und sein Verhältnis zur Fichteschen Sozialphilosophie. Jena 1913, 1.

Philosoph; darin ist er von Karl Marx unterschieden. Wenn er mit 21 Jahren dem Baron von Stücker vorgeschlagen hatte: entweder Philosoph oder Staatsmann zu werden, so wurde er beides, aber mit starkem Überwiegen seiner politischen Tatanlage. Seine Selbstcharakteristik ist nur halb zutreffend: ‚Ich liebe es sehr, mich nebenbei zu amüsieren, aber meine Natur erfordert, daß ich dabei als Hauptsache einen bestimmten, inhaltsvollen Zweck, sei's in der praktischen Welt, sei's in der Welt des Wissens, vor mir habe.' In Wirklichkeit entsprach es seiner Individualität, die Welt des Wissens, die er sich schuf, der praktischen Welt, für die er sie geschaffen hatte, dienstbar zu machen.

## II.

Die tief in Hegel wurzelnde Überzeugung der Identität von Begriff und Wirklichkeit, von dem Einklang des theoretischen φιλοσοφεῖν und des praktischen ποιεῖν, ist der Schlüssel für das Verständnis auch des Politikers Lassalle. Sein jugendlich politisches Denken hat der Radikalismus Heines und Börnes bestimmt. Den Völkern die Freiheit zu bringen, ist sein Ziel. Deutschland aber gilt auch ihm als ‚ein großer Kerker', wo man Menschenrechte mit Füßen tritt. Es waren die Jahre, in denen der Sozialismus zum erstenmal an Deutschlands Tore pochte, da man begann, die ‚soziale Frage' als politisches Problem zu sehen, da Lorenz von Stein den französischen Kommunismus und Sozialismus beschrieb, Karl Marx als Redakteur der ‚Rheinischen Zeitung' in Köln wirkte, Wilhelm Wolff, der Freund und Bundesbruder Lassalles, dem Marx später als seinem ‚unvergeßlichen Freunde, dem kühnen, treuen, edlen Vorkämpfer des Proletariats' sein ‚Kapital' widmete, das grauenhafte Elend des schlesischen Proletariates schilderte, da die schlesischen Weber gegen den Preußenstaat rebellierten. So lernte Lassalle in Breslau aus nächster Nähe die soziale Frage kennen. Aber zunächst nahmen den Berliner Studenten, wie einstens Marx, philosophische Probleme gefangen, und auch auf seinen Pariser Reisen (1845/46 und 46/47) hat er sozialistische Anregungen weder gesucht noch gefunden. Dann kamen die langen Hatzfeldt-Prozesse, die ihn, wie wir hörten, gerade dann ins Gefängnis brachten, als die demokratische Revolution den Staat umzuwandeln suchte. In seiner ersten Gerichtsrede vom 11. August 1848 suchte er zwar vor den demokratischen Kölner Geschworenen seiner Sache einen politischen Hintergrund zu geben, aber hervorragenden tätigen Anteil hat er an der damaligen Politik nicht genommen. Seine juristische Aufgabe hatte ihn an den Rhein geführt. In Köln traf er zuerst mit Marx und seinem Kreis zusammen und lernte so die Männer kennen, die nicht die politischen Ideen des Bürgertums, den demokratisch-nationalen Einheitsstaat, der Revolution zum Ziele gaben, sondern, wie es das kurz vorher erschienene ‚Kommunistische Manifest' ankündigte, eine Klassenbewegung heraufführen wollten, die den Staat und seine Bourgeoisie überhaupt überwinden sollte durch eine neue, die sozialistische Gesellschaftsform. Als Schüler Marxens trat Lassalle in

Köln als ‚kommunistischer‘ Volksredner auf. In Düsseldorf und Neuß setzte er seine Agitation fort. In Neuß macht die Verhaftung seinem weiteren revolutionären Wirken ein Ende. Beim Ausbruch der revolutionären Bewegung von 1849 ist er wiederum seiner Freiheit bar. Die — nie gehaltene — Verteidigungsrede zeigt ihn nicht als Klassenkämpfer im Sinne Marxens, sondern auf einem Standpunkt, ‚wie ihn auch jeder bürgerliche Demokrat hätte einnehmen können‘ (Oncken). Doch seine letzten Überzeugungen eröffnet ein von Oncken angezogener Brief an Marx aus dem gleichen Jahre: Es kann kein Kampf mehr in Europa glücken, der nicht ein prononziert sozialistischer wäre! Es war sein Glück und ein für sein politisches Schicksal wie für seine politische Ideenbildung ausschlaggebender Umstand, daß er an der ausbrechenden Revolution sich nicht beteiligen konnte. Es hätte für ihn den Untergang oder die Verbannung bedeutet, die jetzt seine Freunde traf.

So stand der Marxschüler allein in Deutschland! Nur Kleinarbeit verrichtete er in den nächstkommenden Jahren, vorab im Düsseldorfer Arbeiterverein. Aber man muß die Bedeutung auch dieses Wenigen würdigen, das, an der Arbeit Marxens in London gemessen, so gering erscheint. Denn hier sammelte sich Lassalle jenen Stamm von Anhängern, die in der Hochblüte seines politischen Schaffens, 1863, fest hinter ihm stehen sollten. Deutschland war ruhig. Und auch Lassalle widmete sich ruhiger, wissenschaftlicher Arbeit. Er schuf seine Hauptwerke: ‚Heraklit‘ (vollendet 1856), ‚Sickingen‘ (1857/68), das ‚System der erworbenen Rechte‘ (1861), er arbeitete sich in Fichte hinein (Fichterede 1862). Aber wir wissen, welches Feuer still in dem Gelehrten brannte, und wie ihm alles Studium Mittel zum Zweck der politischen Tat war und sein mußte. Erst als Prinz Wilhelm die preußische Regentschaft antrat (1858) und verfügte, ‚daß die von dem Literaten F. Lassalle beantragte Niederlassung in Berlin nicht weiter gehindert werde‘, konnte er auf die Verwirklichung seiner Ideen in der politischen Gestaltung hoffen. In seiner politischen Schrift ‚Der italienische Krieg und die Aufgabe Preußens‘ (1859) nähert er sich dem Bismarckschen Gedanken der deutschen Einigung unter Preußens Führung. Doch die Briefe an Marx lassen sein wahres Wollen, seine ‚unterirdischen Argumente‘ erkennen. Er verfolgte dasselbe Ziel wie Marx und Engels, die Revolution, wenn auch die Londoner und er in der Beurteilung der Wege und Mittel weit auseinandergingen. Er wollte damals weder einen Krieg Preußens mit Frankreich, noch die Propagierung von dessen Popularität. Darin denkt er anders wie Marx, der den Krieg wollte. Er zeigt Marx und Engels, daß ihre Pläne durchaus konterrevolutionär wirken würden, und er beruft sich — mit Recht — auf seine bessere Erfahrung.

Als die Auseinandersetzung des preußischen Staates mit dem Liberalismus der Fortschrittspartei sich in der ‚Konfliktszeit‘ abspielte, schlug Lassalles historische Stunde. Soll eine Persönlichkeit zu historischer Wirksamkeit berufen sein, so muß nach der dem Marxschen Standpunkt entgegengesetzten

Geschichtsauffassung Onckens zu ihren eigenen Anlagen, Fähigkeiten und Plänen noch ein anderes hinzutreten: der ‚Moment‘, eine ‚besondere einmalige Voraussetzung‘. Geschichte ist eben nicht naturnotwendige Entwicklung, wie Marx und die positivistisch-mechanistische Milieutheorie glaubt, alle Geschichte ist Auseinandersetzung zweier Grundfaktoren: der Gemeinschaft und der Persönlichkeit, die beide nicht auseinander ableitbar sind, in ihrer Wechselwirkung aber erst den geschichtlichen Werdegang bedingen. Darum ist in aller Geschichte jenes unberechenbare, irrationale, in Kausal- und Gesetzesformeln nicht einzwängbare Etwas enthalten: die dem allgemeinen Begriff entzogene, besondere, einmalige Individualität. Aber auch sie kommt zur Auswirkung ihres Inhaltes nur unter Voraussetzung bestimmter geschichtlich gewordener Gesellschaftslagen, ohne die sie sein, aber nicht wirksam, ‚historisch‘ sein würde. Jede geschichtliche Persönlichkeit hat ihre Stunde. Aber auch jede geschichtliche Aktion ihre Persönlichkeit.

Die Stunde des Konflikts war für Lassalle seine Stunde. Seine Gegnerschaft gegen den Liberalismus mußte ihn an die Seite einer anderen geschichtlichen Persönlichkeit von größtem Ausmaß führen, die ebenfalls dessen Gegner war: an die Seite Otto von Bismarcks.

Lassalle erkannte seine Stunde. Jetzt wollte er die Verbindung von Demokratismus und Sozialismus schaffen, die Idee, die er 1848 vertreten, mit Beständen aus dem von Marx überkommenen Gedankengut zur Einheit bringen. Die ‚Sozial-Demokratie‘ ward sein Ziel. Darin aber lag von allem Anfang ein Gegensatz zu Marx: Lassalle will den Staat, den demokratischen Sozialstaat nationaler Eigenart, in dem sein Sozialismus wurzeln soll.

Ein gutes Jahr war Lassalle für seine politische Aktion beschieden. Wie unglaublich viele und mannigfache Arbeit hat er in dieser Frist geleistet! In einer Reihe von Prozessen bot sich ihm die Gelegenheit, seine Ideen zu verkünden. Er tat es, nicht ohne daß der Sophist in ihm wieder sein gewandtes Spiel und der Advokat seine politische Harmlosigkeit und seine beglückenden Ideen über die Vereinigung von Proletariat und Bourgeoisie zu einem Volke in blendender Rede darlegen konnte. Er ward zum Arbeiterführer, er schuf die erste große Klassenorganisation der deutschen Arbeiterschaft, er vermittelte ihr dadurch zuerst ihr Bewußtsein als einer eigenen Klasse im Volke. Wie so oft in der Geschichte, löste ein scheinbar geringfügiges Ereignis die Kräfte aus, die bisher in halbbewußtem Schlummer lagen: die Londoner Weltausstellung, zu der im April 1862 der liberale Nationalverein eine Arbeiterdelegation entsandte. Hier lernten die deutschen Arbeiter die gewaltige Technik der kapitalistischen Wirtschaftsära kennen, hier machten sie aber auch die Bekanntschaft mit den sozialen Bestrebungen, von denen sie noch keine Ahnung hatten: die Arbeiterproduktivgenossenschaften, sowohl wie die sozialistisch internationalen Pläne. Damit war das Problem ins Bewußtsein erhoben: Sollten sie als politisch selbständige Organisation ihre Interessen vertreten, oder konnten sie es innerhalb der

Fortschrittspartei? Aber diese mit ihrem manchesterlichen laissez-aller-Prinzip in Wirtschafts- und Staatsführung, konnte nie ein inneres Verständnis der Arbeiterseele und -nöte und nie eine Würdigung der Idee des sozial sorgenden Staates gewinnen. Ihre Weltanschauung mit ihrem optimistischen Glauben an die Selbstregelung der natürlichen Sozialordnung allein verbürgt das, auch wenn die Geschichte — auch die Geschichte des deutschen Staates — es nicht ad oculos demonstriert haben würde. Die Erklärung des arbeiterfreundlichen Fortschrittsmannes Schulze-Delitzsch, daß die Demokratie erst dann verwirklicht wäre, wenn sie die materiellen Existenzbedingungen der Arbeiter hebe, blieb ein Ruf in der Wüste. In dieser Lage gingen radikal gesinnte Leipziger Arbeiter Lassalle um die Führung an. Und der griff zu! ‚Die politischen Vertreter des Bürgertums ahnten nicht, welche Gelegenheit sie in diesem Augenblick verpaßten — daß die Füße eines anderen schon vor der Türe standen' (Oncken 275). Und dieser andere offenbarte sich als ‚der andere' gleich in seinen ersten offiziellen Äußerungen über die Arbeiterbewegung und die Schulze-Delitzschschen Genossenschaften im besonderen. Er konnte jetzt nicht bloß theoretisieren, jetzt kam für ihn die Zeit, wo der Begriff zum Sein fortschritt. Er konnte ‚den Sozialismus plötzlich wie durch einen Zauberschlag als politische Partei auftreten lassen' (Oncken 276). Klar vertrat er in seinem ‚offenen Antwortschreiben' das Doppelprogramm seiner Politik: die politische Vertretung der Arbeiter im Parlament, also eine eigene Arbeiterpartei, und die Forderung der Produktivgenossenschaften mit Staatskredit, die er auf die ökonomische Erkenntnis seines ehernen Lohngesetzes aufbaute, nach dem, wie er des längeren begründet, der durchschnittliche Arbeitslohn immer nur den zum Leben notwendigen Unterhalt gewährt, ohne je sich dauernd über noch unter dieses Minimum entwickeln zu können. Da der Überschuß des Arbeitsertrages dem Unternehmer zufällt, so kann dieses, unter der heutigen Wirtschaftsform notwendig wirkende ‚eherne' Gesetz nur unwirksam gemacht werden, wenn die Arbeiter ihre eigenen Unternehmer werden. Aber dies können sie nur, wenn der Staat hilft und die Arbeiter-Produktiv-Genossenschaften krediтiert. Das eben ist sittliche Pflicht des Staates, die Kulturfortschritte der Menschheit zu fördern. Das allgemeine Wahlrecht, das Lassalle den Arbeitern erkämpfen will, wird den Staat zwingen, seiner Pflicht sich zu erinnern. Wahlrecht und Genossenschaften gehören also innerlich zusammen. Marx verspottete beides: das war ja Staatsideologie! Das bedeutet ja Staatshilfe statt Selbsthilfe des Proletariates! Und das war ja Ethik des nationalen Staates statt internationaler Klassenkampf der vereinigten ‚Proletarier aller Länder'!

Die Wirkung des ‚offenen Antwortschreibens', das in 12000 Exemplaren verbreitet wurde für je einen Silbergroschen, war die Gründung des ‚Allgemeinen Deutschen Arbeitervereins' am 23. Mai 1863. Den Tag feiert die deutsche Sozialdemokratie als ihren Geburtstag. Lassalle ward Präsident des Vereins und trotz aller Demokratie sein Diktator. Der



**Grabmal des Bischofs Wolfhart von Rot († 1302)**

Bronze

Von Meister Konrad und Otto, Augsburg, Dom



Liberalismus mußte sich wehren. Lassalle erledigte Schulzes Einwendungen mit scharf dialektischer Waffe und mit aller rhetorischen Eitelkeit,* die ihm zur Verfügung stand. Doch sein Erfolg im Kampfe mit der Fortschrittspartei, die um die Arbeiter rang wie er, war kein gewaltiger. Aber Mißerfolge und nur kleine Siege stachelten diesen Mann ehrgeiziger Tat nur. Er begab sich auf die Suche nach Verbündeten. Marx schied aus. Was war natürlicher, als daß er Rodbertus, den klassischen deutschen Staatssozialisten, zu gewinnen suchte! Aber der Monarchist war nicht für das allgemeine Wahlrecht und ebensowenig für Lassalles wirtschaftliche Pläne zu haben. V. A. Huber, der christlich-konservative Sozialpolitiker, verschmähte die Verbindung ebenso, wie sie vorher schon der realistische Lothar Bucher ausschlug. Auch Wagener, der Redakteur der Kreuzzeitung, lehnte ab. Da stellte Lassalle den Politiker über den Philosophen und ging zum materialistischen und positivistischen Lager, zu Büchner und zu Ludwig Feuerbach. Wenn er eben noch seine Ideengemeinschaft mit Rodbertus versichert hatte, warum nicht dieses Mal die ‚tiefere, innere Identität' mit — Feuerbachs Bestrebungen! Im Mai geht er, da Schulze-Delitzsch — auch dies eine Verkennung der Lage durch die Liberalen — abgelehnt hatte, nach Frankfurt zum Arbeiterbildungstag. Was er in Leipzig grundgelegt, das entfaltet er jetzt in langer, auf zwei Tage verteilter Rede, aber so glatt und der Situation angepaßt, daß er vor den Frankfurter Demokraten kaum als Sozialist erschien, sondern der alte Demokrat wieder bei ihm durchbrach. Doch Schulze-Delitzsch gewann trotz allem an Anhang und ward als ‚Vater der deutschen Arbeiterbewegung' gefeiert. Da mußte Lassalle zu Bismarck! Marx hatte es vorausgesehen, und noch bevor Lassalle persönliche Beziehungen mit dem Minister angeknüpft hatte, voll Gift an Engels geschrieben: ‚Der Kerl arbeitet jetzt rein im Dienste Bismarcks.' Bismarck, durch die ‚Sympathie der Temperamente' und ‚das verwandte Urgestein in ihrer Anlage' (Oncken), ihm geneigt, konnte ihn gebrauchen. Auch er wollte damals mit den Konservativen aus christlich-ethischen Gründen wie aus politischer Taktik gegen den Fortschritt die Fürsorge für die Arbeiter. Der Vertreter des staatlichen Machtgedankens mußte zudem Lassalles Programm der vom Staat unterstützten Produktivgenossenschaften schon aus Gründen seiner Staatsanschauung eher würdigen können als die liberale Schulzesche Idee der Arbeitergenossenschaften, die als freie Vereine ohne Staatseinfluß und -mittel bestehen sollten. Denn das war ein echt liberaler Gedanke, individualistische Gesellschaftsauffassung, die die ‚bürgerliche Gesellschaft' und ihren Interessenkreis vom Staate möglichst fern halten wollte. Der Hegelianer Lassalle und seine den Staatsbereich und -einfluß über alles Leben im Staate ausdehnende Staatsidee war dem Preußen Bismarck innerlich verwandter als die liberale Degradierung des Staates zum bloßen Schützer der bestehenden bürgerlichen Rechte und

* Vgl. hierzu die Schilderung Bebels bei Oncken, 304 f.

Freiheiten. Es war, wie Oncken gegen die sozialdemokratische Geschichtschreibung hervorhebt, ein wohlüberlegter Schritt, als Lassalle den staatlichen Schutz wegen des Einschreitens der Polizei gegen eine Arbeiterversammlung in Solingen anrief. So glaubte er Bismarck zur amtlichen Beachtung seiner Politik zu zwingen. Er war es, der zu Bismarck kam.

Sie hatten beide den gleichen Gegner. Und waren doch so ungleichartig in ihrem innersten Wesen! Und noch ungleichartiger in ihrem letzten Wollen! Wie ein Porträt hat Oncken den Gegensatz gemalt: ‚Dort der Minister, die kraftvolle und genußfreudige Hünengestalt, in der gesellschaftlichen Haltung mehr Edelmann als Junker, mit den liebenswürdigsten Formen der großen Welt und zugleich die urwüchsige Gesundheit und Kraft des Landlebens verratend, ein Verstand, der nicht aus den Büchern, sondern aus dem Leben gelernt hatte, dem der Anhauch des Genius nicht bloß politische Leidenschaft, sondern auch die höchste politische Kunst: Vorsicht und Kühnheit in jedem Augenblick, beschert hatte. Und hier der schmächtige Jude mit dem stolzen, ins Semitische übersetzten Goethekopfe, zehn Jahre jünger, aber schon ebenso lange in politischen Dingen umgetrieben, ganz in Kultur und Unnatur des Stadtlebens, in der Welt der Bücher und des reinen Denkens aufgewachsen, in aufreibenden Irrungen abgearbeitet, mit dem fanatischen Glauben an seine Dialektik, das Feuer seines Inneren kaum bändigend, auch er eine ganz auf das politische Handeln gestellte Natur.‘ Und welche inneren Gegensätze kann man hinter diesem Porträt schauen! Der altpreußische Monarchist und der traditionslose jüdische Demokrat von der Ostgrenze des Staates, der Mann des autoritativen Machtstaates und der Vertreter einer sozialistisch gefärbten Demokratie, der kühle, realistische Diplomat und der idealistische Denker, der Mann des Abwartens und der rechnenden Vorsicht und der stürmische Arbeiterführer, dem nichts schwerer war als das Warten, der Staatsmann und der Philosoph, der so leicht zum Sophisten wurde! Aber eine Idee hatten beide!

Scheinbar wollten sie dasselbe, im letzten Grunde ein Gegensätzliches. Bismarck wollte wie Lassalle das allgemeine Wahlrecht als Kampfziel gegen die Liberalen, er hoffte von ihm ein Fundament für Deutschlands Einheit, zugleich eine Stärkung der preußischen Monarchie, und Lassalle hoffte durch dieses Mittel die Verwirklichung seiner in der Arbeiterschaft wurzelnden demokratischen Idee. Er wollte Bismarck zur gewaltsamen Einführung des Wahlrechtes gegen die Verfassung bestimmen. Der Dänische Krieg verhinderte einen Erfolg, und neben anderen Bedenken war es auch die Abneigung des Königs, mit dem Bismarck nicht brechen wollte und durfte, sollte er der führende Mann bleiben. Und er wollte es bleiben!

Ähnlich lagen die Gegensätze auf sozialpolitischem Gebiet. Bismarck liebäugelte mit dem Lassalleschen Genossenschaftsgedanken. Aber die Hoffnungen, die beide an ihn knüpften, waren ebenso verschieden wie in der Wahlrechtsfrage. Die sozialen Probleme mußten für Bismarck vor seiner

Lebensidee und vor der sachlichen Voraussetzung sozialer Fürsorge zurückstehen: der deutschen Reichsgründung. Wie aber Bismarck für den Reichstag das allgemeine Wahlrecht durchführte, so hat er noch vierzehn Jahre nach Lassalles Tod die Idee der Produktivgenossenschaft mit Staatskredit für diskutabel erklärt. Lassalle hat sich als der Taktiker auch in seinem Anschluß an den preußischen Minister gezeigt. Er ‚listete mit der Idee' in all seiner Taktik.

Zu all den agitatorischen Arbeiten, Reisen, Reden, Verhandlungen traten in diesem letzten Lebensjahr des Unermüdlichen noch theoretische Studien in der Nationalökonomie, die er für seine Berliner Gerichtsrede vom 16. Januar 1864 brauchte zur Verteidigung seines ‚Arbeiterprogramms'. Mag der wissenschaftliche Ertrag dieser Studien gering sein, die Art, wie er es versteht, das für seine Zwecke Nützliche aus jedem Gebiet herauszuholen, zeigt wieder den Mann und seine Art. Die literarische Befehdung seines liberalen Gegners im ‚Bastiat-Schulze', die ihm die Berliner Arbeitervorträge Schulze-Delitzsch's aufzwangen, wurde ihm leicht, da der an Marxens ‚Kritik der politischen Ökonomie' Geschulte eine viel tiefere, historische Analyse des Kapitals geben konnte, als sie dem Manne aus der liberalen Schule möglich war. Aber gerecht blieb der wissenschaftliche Politiker nicht, da er geflissentlich übersah, daß sein Gegner keineswegs ‚das zur Religion gewordene Dogma des spekulativen Unternehmerprofits' vertrat, sondern im Gegenteil das Handwerk vor dem Großkapital retten wollte, wodurch er freilich, wie Oncken ihn historisch richtig eingliedert, in der eigentlichen Arbeiterfrage nichts zu bieten hatte.

Die Frage des Proletariates aber war gerade Lassalles Problem. Im rheinisch-westfälischen Industriegebiet hatte er diese Frage zuerst angeschnitten, in Berlin wollte er seine Agitation unter den Arbeitern fortsetzen, Aber hier erreichte er nichts. Die 200 dem Arbeiterverein gewonnenen Mitglieder sanken bald schon auf 35 zurück. Wie gering war sein Erfolg, wenn der Verein bei seinem Tode 4600, der Liberale Nationalverein aber fast 24 000 Mitglieder zählte! Aber schon die nahe Zukunft kehrte das Verhältnis um und ließ Lassalles Saaten aufgehen. Der Lassallesche Arbeiterverein bildete das Fundament der Sozialdemokratischen Partei. Der anfänglich so geringe Erfolg, dessen wirkliche Größe Lassalle nicht mehr erlebte, ließ den Taktiker noch einmal mit der Idee listen. Eine letzte Idee sucht er seinen Zielen dienstbar zu machen: das soziale Königtum, das er, der Demokrat, von den Hohenzollern erwartete! Daß Rodbertus an diesem Gedanken sich entzückte, ja einem Hohenzollernkaiser die Begründung eines staatssozialistischen Weltwirtschaftsreiches als Zukunftsaufgabe zusprach, das kann man aus der Ideen- und Bildungswelt des Denkers von Jagetzow verstehen. Daß Lassalle diese konservative Idee aufgriff, das kann man nur aus seiner durch und durch taktisch-politischen Natur begreifen, die ihren Willen um jeden Preis durchsetzen wollte. Dieses Spielen mit dem monarchischen Gedanken zog ihm die unbedingte Gegnerschaft der Sozialisten

zu. Aber er gebrauchte das Königtum. Er spannte es vor seinen Wagen. Denn er war zu sehr Politiker, um die preußische Monarchie als realsten Machtfaktor zu übersehen. Und da er von dem achtundvierziger demokratischen Nationalstaatsgedanken im Grunde nie losgekommen war, so war es ihm nicht sonderlich schwer, die Monarchie als Faktor in seine politische Rechnung einzusetzen. Und noch einmal nutzte er alle Umstände für seine Zwecke aus und bog sie für seine Taktik um. Den Empfang der schlesischen Weber durch König Wilhelm faßte er als Wirkung seiner Gespräche mit Bismarck auf. Diesen Erfolg galt es auszunutzen. Am Rhein wurde er wie ein Triumphator empfangen. In seiner Ronsdorfer Rede brachte er es fertig, die Idee des sozialen Königtums so weit zu treiben, daß er des Königs Antwort an die Weber als eine Bindung an eine gesetzliche Regelung der Arbeiterfrage, ja an das allgemeine Wahlrecht deutete! ‚Die Arbeiter, das Volk, die Gelehrten, die Bischöfe (Ketteler!), den König haben wir gezwungen, Zeugnis abzulegen für die Wahrheit unserer Grundsätze.‘

Eine letzte Annäherung an den preußischen Staat hat er nicht mehr durchführen können. Er wollte Bismarck zeigen, wie gut er fahre, wenn er mit der neuen Arbeiterbewegung Politik mache, und schlug ihm vor, die Annexion Schleswig-Holsteins durch Preußen selbst auf die Gefahr eines — doch unvermeidlichen — Krieges mit Österreich zu erzwingen. Den Widerstand der Liberalen könne er ja durch das allgemeine Wahlrecht brechen. So verstieg er sich in die große äußere Politik, und zwar nicht mehr bloß theoretisierend wie 1859, sondern aktiv und praktisch durch die Beeinflussung Bismarcks. Dieser aber ließ ihn über seine Pläne im Ungewissen. Marx, der nach dem Tode Lassalles von all dem hörte, war außer sich und sprach in höchstem Zorn von ‚Verrat der ganzen Arbeiterklasse an die Preußen‘. Aber es war doch nur der letzte konsequente Schritt Lassalles *auf seinem Wege*, die Arbeiterfrage in und mit dem Staate zu lösen und des Staates und der Arbeiter Schicksal innig aneinander zu knüpfen. So verteidigt Oncken Lassalle gegen Marx, und diese Verteidigung ist gerecht, weil sie aus dem Wesen und Wollen, der Gesamtarbeit des Angeklagten selbst geschöpft ist. Zur Ausführung des Entschlusses kam es nicht mehr. Der Tod trat dazwischen. Die Geschichte der Arbeiterbewegung aber schritt über den Mann hinweg, der diese Bewegung mit der Geschichte des Staates hatte verknüpfen wollen aus dem Bewußtsein der praktischen Notwendigkeit ihrer Verbindung mit dem Staate, in dem sie selbst geworden war. Mit Lasalles Tode wurde dieser Wille mit zu Grabe getragen, denn keiner war da, der ihn gegen den Internationalismus hätte aufrecht erhalten können. Aber es sollte auch für diesen Gedanken und Willen eine spätere Auferstehung geben!

(Fortsetzung folgt.)

# Jesu Leben in Palästina, Schlesien und anderswo / Von Joseph Wittig

## 12. Auferweckung des Lazarus.

Bei uns daheim war Zärtlichkeit unter den Menschen nicht Sitte. In unserer Liebe lag eine starke Herbheit. Wir wußten ja alle, daß wir uns verstehen. Aber dem unvernünftigen Vieh im Stalle und den leblosen Gegenständen in Stube, Haus und Wirtschaft, ja sogar dem sehr verständig dareinschauenden Hause trauten wir soviel Verständnis nicht zu. Da wurden wir zärtlich. Unsere Kühe im Stalle sind wohl tausendmal öfter gestreichelt und umhalst worden als je eines von uns. Und unser Haus mit seinem Strohdach und seinen weißen Wänden und seinen blumengeschmückten Fenstern! Wenn es nur mit First und Esse ein wenig emportauchte aus der hügeligen Landschaft, blieb unser Auge daran hängen. Und wenn wir an der Tür standen, legten wir die Hand an den Holzpfosten, ganz breit und flach, um recht viel davon zu spüren. Es war ein Herzschlag in diesen Wänden, die aus der hochzeitlichen Liebe meines Großvaters herausgewachsen waren.

In den Osterferien, die auf meine Erlebnisse in der Laurentiusgasse gefolgt waren, merkte ich aber eine ganz leise Veränderung. Es war mir, als sei ich nicht mehr so daheim wie früher. Das Haus auf der Laurentiusgasse, wo der Weichensteller wohnte, schien irgend einen Anspruch auf mich zu erheben, als gehöre ich dorthin.

Am Osterfeste bekam ich eine Karte von der ungelenken Hand der Frau des Weichenstellers. Es sei sehr schlimm geworden mit dem Manne. Neue Anfälle, hohes Fieber. Der Arzt, den irgend jemand geschickt habe, sei der Meinung, daß das Herz zu schwach sei, um noch lange auszuhalten. Es seien schlimme Nachrichten vom Rechtsanwalt gekommen. Ich solle doch sobald wie möglich nach Breslau zurückkehren.

‚Ich muß morgen wieder nach Breslau fahren,‘ sagte ich meiner Mutter und meinen Schwestern. Da war ein großes Widerstehen. Meine Schwester Hedwig, die mich wohl immer mehr geliebt hat als je eine Schwester ihren Bruder, sagte gleich, was sie seitdem wohl noch tausend Male gesagt hat: ‚Du hast immer die fremden Menschen lieber als uns!‘ Und als ich sie für diese große Liebe auslachte, steckte sie sich hinter den Vater: ‚Das ist eine so verrückte Sache auf der Laurentiusgasse, das dürft Ihr gar nicht dulden!‘

Da war es wie immer; das Leben Jesu, der in mir lebte, spiegelte sich in klarster Deutlichkeit wider.

Als Jesus und die Jünger nach Hause kamen, versammelte sich wieder das Volk, so daß sie nicht einmal ihr Brot essen konnten. Da seine Angehörigen dies hörten, gingen sie aus, um ihn zu ergreifen, denn sie sagten: ‚Er ist wahnsinnig geworden.‘

Es waren auch Schriftgelehrte von Jerusalem gekommen, ich denke mir: medizinische Sachverständige für Geisteskrankheiten. Diese beobachteten und ratschlagten und schüttelten die Köpfe und versuchten, den Fall genauer zu

bestimmen. Bis sie es richtig heraus hatten! Es liege, sagten sie, ein ganz besonderer Fall von Besessenheit vor: ‚Er hat Belzebub, den obersten der Teufel, im Leibe; durch ihn treibt er die bösen Geister aus!‘

Da dachte Jesus an den Geist, der ihn leitete, an den Heiligen Geist, den süßen Gast der Seele, den Vater der Armen, den Heiler der Kranken, den Zarten, Feinen, Gütigen. Den wagte das freche Gelichter von Jerusalem Belzebub zu nennen! Da fuhr Jesus auf und rief: ‚Wahrlich, sage ich euch, alle Sünden werden den Menschen vergeben werden, und alle Lästerungen, die sie ausstoßen, wer aber wider den Heiligen Geist lästert, der wird in Ewigkeit keine Verzeihung erhalten. Ewiger Sünde wird er schuldig sein.‘

Hüte dich, o Mensch! Jesus läßt das nicht Wahnsinn und Verrücktheit nennen, was im rechten Geiste geschieht!

Da kamen seine Mutter und seine Brüder (so nannte man zur Zeit Jesu auch die Vettern). Sie blieben draußen stehen, denn es fürchteten sich wohl einige von ihnen vor dem Teufel, der in Jesus sein sollte, und sie hielten es wohl für sicherer, unter freiem Himmel mit ihm zu reden, wie auch König Ethelbert von Kent den Missionären des Papstes Gregors des Großen sagen ließ: Unterm freien Himmel wolle er wohl mit ihnen verhandeln.

Und Maria, die Mutter Jesu? Wußte sie nicht, wie es um ihren Sohn stand? Glaubte sie auch an das böse Gerede? Sie, die einst gesagt hatte: ‚Ich bin eine Magd des Herrn und mir geschehe nach deinem Worte,‘ wartete geduldig ab, was nun geschehen werde; denn das Geschehen ist ja Gottes.

Währenddes lehrte Jesu im Hause. Aber wie es auch bei den besten Predigten passieren kann, es schauten einige zum Fenster hinaus und sahen Maria und ihre Begleiter. Sie unterbrachen den Meister und sagten: ‚Siehe, deine Mutter und deine Brüder sind draußen und suchen dich.‘ Da antwortete er ihnen: ‚Wer ist meine Mutter und wer sind meine Brüder?‘ Und er schaute die, welche um ihn her saßen, an und sprach: ‚Siehe da meine Mutter und meine Brüder, denn wer den Willen Gottes tut, der ist mein Bruder, meine Schwester und meine Mutter.‘

Ich fuhr trotzdem nicht schon am anderen Tage nach Breslau zurück, sondern beschloß, ruhig das Ende der Ferien abzuwarten, nicht um der Meinigen willen, aber es wäre etwas so Besonderes und Außerordentliches gewesen, wenn ich um des fremden Mannes willen oder gar in dem anmaßenden Glauben, den Willen Gottes durch mein Erscheinen am Krankenbett abändern zu können, vorzeitig abgereist wäre, daß es mir widerstand. Solches hat sich mir in meinem Leben stets als töricht erwiesen. Ich glaube nun einmal nicht, daß ich für irgendeine Sache der Welt wichtig bin, wenn es nicht von vornherein auf der Linie meines Berufes oder meines vorbedachten Planes liegt. Außerordentliche Geschäftigkeit und Wichtigtuerei in Sachen Gottes kann zwar den Willen Gottes nicht stören, aber es stört das Verhältnis des Menschen zum Willen Gottes.

Jesus ist immer sehr langsam zu den Kranken gegangen. Als sein Freund Lazarus, der Bruder der Maria und Martha von Bethanien, krank

war und die Schwestern sagen ließen: ‚Herr, siehe, der, den du liebst, ist krank,' da ging er nicht sogleich zu ihm, sondern sagte nur zu seinen Begleitern: ‚Diese Krankheit ist nicht zum Tode, sondern zur Ehre Gottes, damit der Sohn Gottes durch sie verherrlicht werde.'

Das konnte ich auch von der Krankheit meines Weichenstellers sagen.

Der Evangelist erklärt nun: ‚Jesus aber liebte die Maria und ihre Schwester Martha und den Lazarus, und als er davon hörte, daß Lazarus krank sei, blieb er dann noch zwei Tage an dem Orte, wo er war.'

Das war göttliche Ruhe, eine Ruhe, die das Geheimnis des Geschehens kennt und durch kein Geschehen gestört werden kann.

Am dritten Tage sprach Jesus zu seinen Jüngern: ‚Lasset uns wieder nach Judäa gehen!'

Darauf die Jünger: ‚Meister, erst wollten dich die Juden steinigen, und du gehst wieder dahin?'

Jesus antwortete: ‚Sind nicht zwölf Stunden am Tag? Wenn jemand am Tage wandelt, so stoßt er nicht an, weil er das Licht dieser Welt sieht; wenn aber jemand bei Nacht wandelt, so stoßt er an, weil er kein Licht bei sich hat.'

Weiß Gott, was er mit diesem Worte sagen wollte. Die Bibelerklärer meinen, es auch zu wissen. Es legte sich wie eine milde Zuversicht um die ängstlichen Gemüter der Jünger. Jedes Lebens Tag hat seine zwölf Stunden. Erst wenn diese vorüber sind, stößt einem etwas zu.

Jesus wußte, daß Lazarus unterdes gestorben war, und sprach: ‚Lazarus, unser Freund, schläft, aber ich gehe, um ihn vom Schlafe aufzuwecken.'

Darauf die Jünger: ‚Herr, wenn er schläft, so wird er gesund werden.' Sie wollten eigentlich sagen: ‚Da begib dich doch nicht erst in Gefahr, den Juden in die Hände zu fallen.'

Jetzt sprach Jesus offen: ‚Lazarus ist gestorben, und ich freue mich euretwegen, daß ich nicht dort war, damit ihr glaubt. Aber laßt uns zu ihm gehen!'

‚Also in den Tod,' dachten wohl die Jünger, denn einer von ihnen, Thomas, sagte gleich: ‚So wollen auch wir gehen, damit wir mit ihm sterben.'

Die Ahnung der Jünger sollte sich erfüllen. Denn dieser Weg ins Land Judäa führte über Bethanien nach Jerusalem und Golgatha. Tod, Grab und Auferstehung in Bethanien; Tod, Grab und Auferstehung in Jerusalem. Erst der Freund, dann der Meister. Einmal beginnt auch für die Jünger dieser Weg und einmal auch für uns.

Jetzt dürfte ich eigentlich nicht mehr die Geschichte meines Weichenstellers mit der Geschichte des Lazarus verbinden. Denn mein Weichensteller war nicht gestorben, und ich hätte wohl auch nicht einen so starken Glauben gehabt, um ihn von den Toten zu erwecken. Auch stand ich noch nicht vor meinem eigenen Leiden und Kreuz. Und doch war etwas Gleiches, und ich mußte auf meiner Fahrt nach Breslau immerfort an Lazarus denken. Was verschieden war, erschien mir als ganz unwesentlich und von zeitlichen Ver-

hältnissen bedingt. Lazarus starb, damit die Jünger glaubten. Nun, da sie glaubten und ich mit ihnen, war es nicht notwendig, daß mein Weichensteller starb.

Als Jesus nach Bethanien kam, fand er den Lazarus schon vier Tage im Grabe liegend. Und er traf viele Juden aus dem nahen Jerusalem an, die bei Maria und Martha ihren Beileidsbesuch machten. Als Martha hörte: ‚Der Herr kommt!‘, sprang sie sogleich auf und eilte ihm entgegen. ‚Maria aber saß zuhause,‘ erzählt der Evangelist. Sie sah wohl schon den Herrn bei sich, denn sie hatte ja das ‚eine Notwendige‘. Martha dagegen hatte noch viele ‚Wäre doch‘ und ‚Hätte doch‘, aber auch das eine Schöne und Notwendige ‚Jetzt weiß ich‘. So sprach sie zu Jesus: ‚Herr, wärest du hier gewesen, so wäre mein Bruder nicht gestorben, aber auch jetzt weiß ich, daß Gott dir alles geben wird, was du von ihm begehrst.‘

Jesus sprach zu ihr: ‚Dein Bruder wird auferstehen.‘

Martha: ‚Ich weiß, daß er auferstehen wird bei der Auferstehung am Jüngsten Tage.‘

Liebe Martha, hättest du dies nicht gesagt! Das wußte man schon zu Jobs Zeiten. Dein voriges Wort verriet ein tieferes christliches Wissen. Aber du sagtest ja nur so, um den Herrn zu bitten, daß Lazarus schon ein wenig vor dem Jüngsten Tage auferstehe. Bei dir ist es auch so wie bei vielen Frauen und bei manchen Männern: Das Herz ist gläubiger als der Mund. Was man spricht, ist Politik, das Herz aber kennt keine Politik.

Jesus sah in den Grund des Marthaherzens und sprach so feierlich, als habe er nicht ein klagendes Weib, sondern die ganze Kirche des Erdkreises vor sich: ‚Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, wird leben, wenn er auch gestorben ist. Und jeder, der lebt und an mich glaubt, der wird in Ewigkeit nicht sterben. Glaubst du dies?‘

O schwer! Christus war eine Person, ein Mann, etwas Einzelnes. Und jetzt sagt er, er sei die Auferstehung und das Leben, also ein Allgemeines. Der mächtige Strom des Lebens, das die Welt durchhaucht, dieses Leben sei er; nicht bloß das geistige Leben, denn es handelt sich hier doch auch um die Auferstehung des gesamten, körperlich-geistigen Menschen. Jedes Leben in mir ist Christus. Und alles Leben ist persönlich in Christus, denn Christus ist das Leben.

Frauen, die immer neues Leben gebären, müssen einen Sinn dafür haben. Denn Martha sprach: ‚Ja, Herr, ich glaube.‘

‚Wo ist Maria?‘ fragte Jesus.

Da eilte Martha schnell ins Haus, mitten durch die Beileidsbesuche, und sagte heimlich zu Maria: ‚Der Herr ist da und ruft dich.‘

Sogleich ging Maria zum Herrn. Sie weinte. Und sagte nun auch: ‚Herr, wärest du hier gewesen, so wäre mein Bruder nicht gestorben.‘

Aber mir klingt das Wort Marias ganz anders als dasselbe aus Marthas Munde. Es klingt mir wie: ‚Du bist das Leben, in deiner Nähe gibt es kein Sterben.‘

Als Jesus Maria weinen sah, da erschütterte es auch ihn, und er ward ganz traurig.

‚Wo habt ihr ihn hingelegt?' fragte er. Sie sprachen: ‚Komm und sieh!' Und Jesus weinte. Da sprachen die Juden: ‚Siehe, wie er ihn lieb hatte!' Einige von ihnen aber sagten: ‚Konnte er, der die Augen des Blindgeborenen geöffnet hat, nicht machen, daß dieser nicht stürbe?'

Da erschauerte Jesus abermals in sich und kam zum Grabe.

Es ist hier ein Rätsel: Jesus ist ergriffen vom Tode seines Freundes, obwohl er ihn hätte verhindern können und obwohl er wußte, daß er ihn überwinden werde. Er erschauert, als ob er wie ein gewöhnlicher Mensch dem Grausen des Todes machtlos gegenüberstehe. Man muß sich vorsehen, das Verhalten Jesu so darzustellen, daß es wie ein Theater wirkt. Hätte Jesus wirklich ganz freiwillig und eigenwillig seine Ankunft verzögert und den Eintritt des Todes eigensüchtig zugelassen, dann hätte ich Abscheu vor seinem Verhalten und würde sagen: Es war ein reines Theater. So darf man nicht um eines Effektes willen handeln. Bei so viel Berechnung ist jede Träne und jedes Ergriffensein Heuchelei oder Aufmachung. Nein. Hier sieht man es ganz deutlich: Bei Jesus war jeder Weg und jede Zeit vom Vater bestimmt. Er sah alles, was der Vater wollte; er wollte alles, was der Vater wollte, und doch wirkte es wie ein fremdes Wollen erschütternd auf ihn. Jedes Gotteskind ist gleicherweise im Willensbann des Vaters. Oft wundert sich ein Gotteskind, warum es so handelt, wie es handelt. Der Vater handelt in ihm. Er hat noch freien Willen, aber keinen Eigenwillen mehr, sondern nur den Willen des Vaters; sein eigener freier Wille kann ihm wie fremder Wille erscheinen, und er kann erschauern vor dem, was mit seinem freien Willen geschehen ist.

Das Grab des Lazarus war eine Höhle, und ein Stein war darauf gelegt. Jesus sprach: ‚Hebet den Stein weg!'

Da vergaß Martha schon wieder, was sie im innersten Herzen zu glauben begonnen hatte; die Einsicht ihres Glaubens hatte sich verhüllt, und gleich als ob nicht das Leben in der Nähe wäre, sondern nur der Tod, sprach sie: ‚Herr, er riecht schon, denn er liegt schon vier Tage.'

So kann der Mund und alles Oberflächliche im Menschen reden wie im Unglauben, während doch der Glaube im Herzen und im Willen ist.

Jesus war geduldig mit Martha und sprach zu ihr: ‚Habe ich dir nicht gesagt: Wenn du glaubst, wirst du die Macht Gottes sehen?'

Bei den Männern ringsum war der Glaube schon aus dem Herzen in die Arme geflossen. Sie griffen zu und rückten den Stein weg.

Jesus erhob seine Augen in die Höhe und sprach: ‚Vater, ich danke dir, daß du mich erhört hast. Ich wußte zwar, daß du mich allzeit erhörst, aber um des Volkes willen, das hier umhersteht, habe ich es gesagt, damit sie glauben, daß du mich gesandt hast!' — Er hatte noch nicht gebeten, und er dankte schon; er sah noch nicht, und er wußte schon. Mit lauter Stimme rief er: ‚Lazarus, komm heraus!'

Da erschien der Verstorbene in der Öffnung der Grabhöhle, gebunden mit Grabtüchern an Händen und Füßen; sein Angesicht war in ein Schweißtuch gehüllt.

‚Machet ihn los und lasset ihn gehen!‘ befahl Jesus.

Der Evangelist sagt nichts von der heiligen Freude, die nun alle ergriff. Er konnte nicht, denn er mußte daran denken, daß nun, da Lazarus wieder erweckt war, sein geliebter Meister erst den Weg durch den Tod gehen mußte. Darum schreibt er: ‚Viele von den Juden, die zu Maria und Martha gekommen waren und sahen, was Jesus wirkte, glaubten an ihn. Einige aber gingen zu den Pharisäern und meldeten ihnen, was Jesus getan hatte.‘

Sehr oft benutzt man dieses wunderbare Vorkommnis, um zu beweisen, daß Christus Gott ist. Christus selbst aber wollte nur den Beweis dafür bringen, daß ihn der Vater gesandt hat. Tatsächlich stellt auch der Evangelist die Auferweckung des Lazarus als Wunder des Vaters dar, gewirkt durch den dankenden Christus. Nur in dem feierlichen Gespräch mit Martha leuchtet das tiefere Verhältnis Christi zum Vater auf. Christus ist das Leben, also Gott. Christus ist im Glauben Marthas ‚der Sohn des lebendigen Gottes, der in diese Welt gekommen ist‘. Und Martha gegenüber sollte das Wunder die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes sein.

Christus war zunächst immer zufrieden, wenn die Menschen glaubten, daß er vom Vater gesandt sei. Wenn ihm aber ein Mensch bekannte, daß er nicht nur Gesandter, sondern Sohn des lebendigen Gottes sei, dann lobte er schweigend oder sagte: ‚Das hat dir der Vater offenbart.‘ Das Hauptziel Christi ist, daß der Vater erkannt werde.

Das Hauptziel des katholischen Religionsunterrichtes ist, daß die Gottheit Christi erkannt werde. Um die Gottheit Christi hatten wir uns als Gymnasiasten untereinander und wohl auch mit unserem Religionslehrer gar manche Stunde lang gestritten. Da ging mir auf einmal eine ganz neue religiöse Welt auf: das Wesen des Vaters. Wir dürfen uns nicht damit begnügen, uns mit dem Meister zu beschäftigen, sondern müssen uns vor allem mit dem beschäftigen, was der Meister uns lehren und zeigen wollte: mit dem Vater. Es wird einmal eine Zeit kommen, in der die Lehre vom Vater den größten Teil der Predigt, des Unterrichts, der Frömmigkeit beherrscht und ganz im Mittelpunkte steht. Christ, du denkst viel an Christus, und das ist schön, aber du denkst zu wenig an den Vater, darum fehlt deinem religiösen Leben das Wichtigste: das Ziel Christi.

‚Vater,‘ so begann ich zu beten, ‚du hast deinen eingeborenen Sohn gesandt und hast seine Sendung durch Wunder bestätigt. Siehe, auch ich bin dein Kind und nehme wahrhaftig teil an deinem Leben. Du hast mich zu dem kranken Weichensteller gesandt; ich habe ihm versprochen, daß er gesund wird und daß seine Unschuld an den Tag kommt. Nun ist es an dir, zu zeigen, daß ich dein Sohn bin. Ich verlange kein Wunder, aber bewirke, daß mein Glaube an die wahre Gotteskindschaft nicht zuschanden werde!‘

Und es war etwas, das mich hob und erfüllte und beglückte. Wie eine

Taufe war es im Strom des Lebens, in hohen Wellen, in heiligem Licht, in göttlicher Liebe.

Gleich nach meiner Ankunft in Breslau ging ich auf die Laurentiusgasse, um meinen Kranken zu besuchen. Als ich die Stiege hinauftastete, überfiel mich auf einmal eine große Angst und ein böses Gewissen. ‚Wenn er nun tot ist? Wie soll ich mich vor dem armen Weibe entschuldigen, daß ich nicht gleich auf ihre Nachricht hin zurückgekommen war? Ich konnte doch nicht sagen: Gott hat's nicht anders gewollt. Das wäre zwar nicht unwahr gewesen, aber es klingt doch immer wie eine schlechte Ausrede.‘

Es kann sein, daß ein gutes Gewissen zugleich mit einem schlechten zusammenwohnt. Oben auf dem Meer sind Sturm und Wogen, tief unten aber ist es still. Es kann sein, daß ein Mensch voll Aufregung und Unruhe ist, tief innen aber gibt es etwas ganz Stilles und Ruhiges. Das Gewissen ist die Stimme Gottes, aber nicht im Brausen der stürmischen Oberfläche, sondern tief innen in der Stille. Die Heiden erzählen, daß mitten im Meeressturm ein Gott aus der Tiefe emporsteigt und den Winden und Wogen gebietet: ‚Quos ego!‘ ruft er. ‚Ich werde euch!‘

So stieg es aus der Tiefe meiner Seele empor: ‚Vater unser, der du bist im Himmel.‘

Man muß an den Vater denken, der alles bewegt und leitet, muß sich in ihn versenken, dann trifft man die Seelentiefe, in der das rechte Gewissen ist: Auch nach Fehler, Versehen, Irrtum und Sünde heißt es nicht nur: ‚Dein Wille geschehe wie im Himmel also auch auf Erden,‘ sondern auch: ‚Dein Wille geschieht wie im Himmel, so auch auf Erden.‘ Nicht Sünde und Irrtum, aber das, was in Irrtum und Sünde geschehen ist, das ist nach dem Willen Gottes geschehen.

Als ich den unbequemen Wechsel der aristokratischen, bürgerlichen und proletarischen Treppenstufen überwunden hatte, war ich auch in eine ruhigere Gewissensschicht vorgedrungen. Ich bemerkte zu allererst, daß die gläserne Fortuna mit einem frischgewaschenen Vorhang überdeckt war. Daraus folgerte ich, daß der Mann noch lebte und die Frau noch auf meine geistlichen Gefühle Rücksicht nähme. Schon öffnete auch die Frau ihre Tür. Sie war gut gekleidet, obwohl es nicht Sonntag war. Aber die Not des Wochentags hatte es ihr angewöhnt, irgendeinen Gegenstand vor der Brust zu halten und damit eine Blöße zu bedecken, wie man Walküren immer mit einem Schilde darstellt. Diesmal hatte sie die Blechstürze vom Kaffeetopf an ihre Brust gepreßt, so daß sie teilweise der Germania auf unseren späteren Briefmarken oder der Brunhilde im Stadttheater ähnlich war. Gleich breitete sie aber die Arme aus, so daß jede romantische Ähnlichkeit verschwand und dafür eine halbseitige mit dem Beckenschläger beim Torgauermarsch eintrat.

‚Kommen Sie, kommen Sie!‘ rief sie mir entgegen und umarmte mich derartig, daß ich nur noch drei Gefühle hatte: am Rücken die Blechstürze, an der Brust die übrige Weichenstellerin und im Innern Atemnot.

‚Er wird gesund; der ganze Grind ist schon abgefallen, und den Prozeß

haben wir gewonnen. Wir sind unschuldig. Himmlischer Vater, das war eine Freude!‘

Wer ist imstande, durch die vom Leben buntbemalte Scheibe hindurch Bethanien und Maria und Martha und Lazarus und Jesus zu sehen? Wer bemerkt die Strahlen, die aus dem unzugänglichen Lichte kommen, in dem der Vater der Lichter wohnt? Der melde sich; er kann bei der Prüfung in Religion eine gute Note bekommen.

### 13. Apostelwahl.

So notwendig das Heidentum zur Vorbereitung der Menschheit auf das Christentum war, so notwendig ist das Latein- und Griechengymnasium zur Vorbereitung auf das Priestertum. Man sagt, daß das Kindlein im Mutterschoß nacheinander alle Formen der Entwicklung vom organischen zum geistigen Leben durchmache, wie sich die Darwinisten die Entwicklung des Menschen überhaupt vorstellen. Ob dies richtig ist, kann ich nicht entscheiden, aber etwas Ähnliches scheint richtig zu sein in der Meinung, daß die Kultur der einzelnen Seele irgendwie alle Stadien der Menschheitskultur durchlaufen müsse: Paradies, Erkenntnis des Guten und Bösen, Heidentum und mitten darin das kleine Judentum, aus dem sich, wenn die Fülle der Zeit kommt und der Messias erscheint, das Christentum entwickelt. Schon zum einfachen Lesen der Bibel braucht man das Studium der alten Sprachen. Wieviel mehr braucht man zum Erleben der Bibel das Erleben der alten Welt! Der Priester, der ein neuer Paulus werden soll, muß mit Paulus in Jerusalem, Athen und Rom gewesen sein, um zu wissen, wie Paulus in Berlin predigen würde.

Das Gymnasium ist eine Stätte der alten Welt. Da führt Cäsar seinen gallischen Krieg, da zieht Xenophon mit tapferen Scharen zum Meer, da singt Ovid seine Lieder und Horaz dichtet seine Verse, da wird um Troja gekämpft und Rom nach gar so vieler Mühsal erbaut. Die späteren Zeiten schauen nur in die Fenster hinein. Man hört noch Walter von der Vogelweide singen, und Schiller und Goethe liefern die meisten Themata für die deutschen Aufsätze. Auch christlicher Religionsunterricht wird gegeben und Sonntag, Mittwoch und Sonnabend ist Schulmesse. Aber die meisten Bücher der Gymnasialbibliothek sind heidnisch. Die meisten Gedichte, die von Gymnasiasten geschrieben werden, huldigen irgendeiner heidnischen Gottheit oder gar deren zwei oder drei.

Jeder, der das Wort Schulgesetz erlebt hat, und den Direktor dazu, der es vertritt, wird es verstehen, wenn ich sage, daß mitten in der arkadischen Schönheit des Heidentums auch die Gesetzlichkeit des Judentums herrscht. Selbst der christliche Religionsunterricht steht unter dem Gesetz. Man lernt ihn auswendig, man lernt ihn verteidigen, wie Cicero ihn verteidigt haben würde, wenn er statt an den Rostra des Forums vor dem alten Kreuzherrenbrunnen unseres Gymnasialhofes gestanden hätte. Man geht in die Kirche und naht sich dem heiligen Opfer und denkt, dies eben sei das Christentum.

Aber auch die Heiden und Juden taten dies, und wir haben kein Recht zu der Annahme, daß sie es mit viel minder gutem Herzen getan hätten.

‚Auf dem Gymnasium verlieren die Studenten ihren Glauben‘, sagt das Volk in meiner Heimat. Ich habe immer tapfer widersprochen und gesagt: ‚Auf dem Gymnasium geht man durch das Heidentum, um den Glauben zu gewinnen. Wer ihn nicht gewinnt, hat ihn nicht verloren, denn er hat ihn noch nicht richtig besessen.‘

Aus dem Gymnasium sind alle jene tiefgläubigen Akademiker hervorgegangen, die in geistlichen und weltlichen Berufen den Namen Jesu Christi vor aller Welt bekennen. Auch auf den Gymnasien wählt Christus seine Apostel und Jünger aus und sendet sie.

Ich blicke in manches Gymnasiastenstüblein. Da sitzt der lange, schmale Kerl und ‚präpariert‘. Er ist gar nicht sehr fromm gestempelt. Keck hängt ihm die Locke in die Stirn. Gestern war er wohl in einer verbotenen Schülerkneipe, aber er bereut es nicht, da er nicht erwischt worden ist. Siehe, und er schreibt gar an den Rand seines Vokabelheftes allerhand Namenszüge. Aber der Name Jesu und Mariä ist nicht dabei. Zeichnet wohl auch einen Mädchenkopf mit langen Zöpfen und einen mit Gretelfrisur.

Da setzt sich Jesus hinzu und spricht mit ihm.

‚Nein, Theologe werde ich nicht‘, antwortet der Gymnasiast.

‚Danach habe ich dich auch gar nicht gefragt. Siehe, es zog ein Mann in die Fremde und berief seine Knechte und übergab ihnen seine Gelder. Einem gab er fünf Talente, dem anderen zwei, dem dritten eins, jedem nach seiner Fähigkeit, und reiste alsbald fort. Der nun die fünf Talente empfangen hatte, ging hin und handelte damit und gewann andere fünf hinzu. Desgleichen gewann auch der, welcher zwei empfangen hatte, andere zwei. Der aber eins empfangen hatte, ging hin und grub es in die Erde und verbarg das Geld seines Herrn. Nach langer Zeit nun kam der Herr und hielt Abrechnung mit seinen Knechten. Da trat der erste vor, brachte seinen Gewinn und sprach: „Herr, fünf Talente hast du mir übergeben, siehe, ich habe noch fünf andere dazu gewonnen.“ Da sprach der Herr zu ihm: „Ah, du guter und getreuer Knecht, weil du über weniges getreu gewesen bist, will ich dich über vieles setzen.“ Dann kam der zweite, und es geschah ihm Gleiches. Auch der dritte kam und sprach: „Herr, ich weiß, daß du ein harter Mann bist. Du erntest, wo du nicht gesäet; du sammelst, wo du nicht ausgestreut hast.“‘

‚Unverschämtheit!‘ sagt der Gymnasiast. Jesus blickt ihn dafür gar gütig an und spricht weiter: ‚Du weißt, was ihm passiert ist! Der Herr ließ ihn fesseln und in die äußerste Finsternis werfen, nachdem er ihm auch das eine Talent genommen hatte. Was hast du für Talente?‘

‚Mein Haupttalent ist, daß ich ein junger Mensch bin und die Mädchen sehr lieb habe. Ich will einmal heiraten und eine glückliche Familie begründen.‘

‚Hast du noch ein anderes Talent?‘

‚In Mathematik und Physik habe ich immer die Note gut; ich möchte auf die Technische Hochschule gehen, ich will Baumeister werden.'

‚Und hast du noch ein Talent?'

‚Sonst habe ich nur knappe Dreien; in Religion nur befriedigend, weil ich mir die vielen Konzilien nicht merken kann und die Communicatio idiomatum mit der urchristlichen Gütergemeinschaft verwechselt habe.'

Da war der Blick Jesu wieder voll Güte: ‚Siehe,' so sprach er, ‚als du vor acht Jahren hier in diese gelehrte Stadt zogst, sah ich in deinem Herzen etwas leuchten. War dies nicht noch ein Talent?'

Die blassen Wangen des Primaners glühten auf: ‚Ja, den Glauben habe ich.'

Dieser Gymnasiast ist Vater von ausgerechnet fünf Kindern geworden, die alle ganz freudig sagen: „Ja, den Glauben habe ich.' Baumeister ist er nicht geworden. Dieses Talent hat er seinem ältesten Jungen vererbt. Aber Lehrer ist er geworden, und ich weiß von seinen Schülern, wie reichlich sie von seinem erworbenen Glaubensbesitz schöpfen.

Baumeister ist ein anderer geworden. Der ist Junggeselle geblieben, da er es mit den Mädchen nicht recht verstand. Er erfüllt recht und schlecht seine kirchlichen Pflichten mit derselben gewohnheitsmäßigen Art, in der er seine staatsbürgerlichen Pflichten erfüllt. Der Glaube ist ihm ein seelischer Zehrpfennig, kein Taler, mit dem er wuchern könnte. Aber Häuser und Scheunen baut er die helle Menge. Und er ist so klug, daß er in der Zeit der großen Wohnungsnot ein Familienhaus bauen konnte, in dem eine große Zahl oberschlesischer Flüchtlinge mit Dank gegen Gott eine Herberge fanden. Ich glaube, er ist auch ein Jünger Jesu, von Jesus gesandt zum Heil der Welt.

Es sollte nicht sein, daß nach der Reifeprüfung die zum Theologiestudium Berufenen sich scheiden von den anderen mit anderen Talenten. Daß dies geschieht, ich will nicht sagen, daß es ganz und gar die Schuld der Theologiestudenten ist, obzwar diese die Besonderheit ihrer Auserwählung und ihres Berufs gar sehr zur Schau tragen. Die anderen vergessen zu leicht, daß auch sie Jünger und Boten Jesu sind, und fühlen sich den Geistlichen gegenüber gar zu sehr als Weltmenschen. Sie vergraben das eine Talent, den Glauben, in ihr privates Leben, wuchern nicht damit, legen ihn nicht an in ihren weltlichen Arbeiten und — er wird ihnen genommen! Das übernatürliche Licht verlischt; sie sehen nicht mehr die Welt und das Leben im Lichte des Glaubens; es wird dunkel um sie. Das ist die ‚äußerste Finsternis', in die sie gestoßen werden.

Nicht alle, Gott sei Dank! Wenige, und ich hoffe und bete, daß es immer weniger werden.

Vom Talent des Glaubens ist wohl zu unterscheiden das Talent des apostolischen Amtes, und dies wieder vom Talent des apostolischen Lebens. Es kann sein, daß das Talent des apostolischen Amtes sehr groß ist, während das Talent des apostolischen Lebens ganz fehlt und das Talent des Glaubens

kaum zur täglichen Zehr reicht. Wir hatten einen Mitschüler, den nannten wir Prälaten, weil er schon umherging wie ein Kirchenfürst. Schon als kleiner Knabe hatte er Altar und Stola, predigte auch vom Kirchenstuhl herunter. Er besaß eine große geistige Klarheit und löste uns alle religiösen Zweifel und Fragen, indem er sie entschied. Seine spätere Pfarrei dachte er sich in Myslowitz oder Kattowitz oder sonstwo, wo das jährliche Einkommen nicht unter 20 000 Mark war. Denn Pferde, Wagen, Schlitten, Pelz und Weinkeller, gastfreies, schönes Pfarrhaus, das gehörte nach ihm zum Pfarrer wie das Pf und die übrigen fünf Buchstaben. Der hatte offenbar nur das Talent zum apostolischen Amte, ist aber später sehr eifrig bemüht gewesen, andere Talente hinzuzugewinnen, nicht das des apostolischen Lebens, aber das der Menschenfreundlichkeit, Freigebigkeit und — des großen Respekts der ganzen Bürgerschaft vor der pfarrlichen Autorität: Wo er war, da ging es christlich zu. Das ist immer etwas Großes. Er war ja auch der, der am wenigsten an seinem geistlichen Berufe zweifelte.

Ein anderer von uns hatte das Talent apostolischen Lebens. Armer Leute Kind, war er ein Feind alles Molligen, Weichen und Gesicherten. Er wollte zwar Theologe, aber nicht Pfarrer werden, am liebsten von Ort zu Ort ziehen und das Evangelium verkünden. Als er im Alumnat war, merkte er sich von den tausend aszetischen Forderungen des Pater Rektor wohl alle, aber die eine von Herzen, nämlich daß in eine Kaplanstube kein Sopha hineingehöre. Diese Forderung hatte tiefen Eindruck auf ihn gemacht und ihn völlig überzeugt. Allein seine erste Kaplanstube, bisher Fremdenzimmer eines Klosters, hatte zwar sonst kein anderes Möbel, aber wohl ein schönes, altes, bequemes Ledersopha, das dem jungen Kaplan seine weichen wulstigen Arme entgegen öffnete, um ihn zum apostolischen Leben einzuladen. Oben am Rande waren die zwölf Zeichen des Tierkreises eingemalt, so daß es ganz offenbar war, daß das Sopha eine große Versuchung der Dämonen darstellte.

Auch in der zweiten Kaplanstube, die der junge Aszet ein Jahr später bezog, stand ein Sopha. Da hatte sich aber der Spiritus loci malignus — denn auch Satan hat seine Teufel organisiert und für jeglichen Ort einen Kommissär geschickt — getäuscht; er hatte auf einen Apostel mit kürzeren Beinen gerechnet. Sonst wäre ihm die Versuchung gelungen. Denn was im ersten Jahre des apostolischen Lebens nicht gelingt, das gelingt meist im zweiten Jahre. Unser geistlicher Held war müde von der langen Reise und setzte sich auf das kleine Sopha. Da merkte er, daß er eine schlechte Figur machte: Die Knie reckten sich bis zum Kinn empor. In dieser spitzwinkligen Lage war an ein Ausruhen nicht zu denken. Der Müde versuchte, sich zu legen. Allein da hingen Kopf und Beine entweder über die beiden Armlehnen herab oder mußten sich taschenmesserartig an den Leib legen. Solchen Versuchungen gegen das apostolische Leben fällt man nur einmal zum Opfer.

In der dritten Kaplanstube — es war schon im vierten Priesterjahre — stand kein Sopha. Als nun nach dem Mittagessen des ersten Tages eine

große Müdigkeit über den Kaplan kam, rückte er sich seine beiden Reisekörbe zusammen und schlief darauf ein. So überraschte ihn die alte Aufwärterin. ‚Unser Kaplan hat kein Sopha; er schläft auf den Reisekörben', ging es nun in der ganzen Pfarrei herum und bewegte alle mütterlichen Frauenherzen von Grund auf. Am fünften Tage kamen zwei handfeste Spediteure und schleppten ein großes, grünes, aufklappbares Schlafsopha in die Kaplanstube.

‚Ich habe kein Sopha bestellt, ich nehme es nicht an!'

‚Das schadet nicht! Wir haben den Auftrag, das Sopha in Ihre Stube zu stellen, und bringen auch einen Teppich mit.'

So kommt mancher vor lauter Liebe der Menschen nicht zum apostolischen Leben. Am nächsten Mittag sagte der Kaplan: ‚Deinetwegen hat er seinen Engeln befohlen, daß sie dich auf den Händen tragen' und legte sich auf das Sopha zu kurzer Rast, denn eine halbe Stunde später war eine Beerdigung.

Ich war als Gymnasiast in manches geistliche Haus gekommen und hatte großes Wohlgefallen an der feinen Kultur dieser Häuser gefunden. Es war nicht der Prunk der Schlösser, es war nicht das Flitterwerk der guten Stuben in weltlichen Häusern, es stand alles so wohlgeordnet, solide und reinlich da, daß ich schon um dessentwillen recht zufrieden war, für den geistlichen Beruf bestimmt zu sein. Dabei las ich immer wieder mit großem inneren Glück die Vorschriften Jesu über das apostolische Leben. Der wahre Apostel Christi, sagte ich mir, nimmt es, wie es sich trifft. Allzugroße ängstliche Sorge, daß nur ja alles apostolisch einfach sei, ist ebenso unchristlich und für ein Gotteskind unpassend wie allzugroße Sorge um Vornehmheit und Bequemlichkeit.

So ging Jesus in den Gymnasiastenstuben herum und wählte sich seine Apostel und Jünger. Sonderbarerweise legte er uns nicht die großen Aufgaben der Seelsorge vor, fragte auch nicht, ob wir predigen und singen könnten, sondern nur, ob wir so leben möchten, wie die Geistlichen in unserer Zeit leben.

Wer die Worte Jesu rein geschichtlich faßt, so wie sie dastehen, wie sie vor zwei Jahrtausenden gesagt wurden, also ohne die Abänderungen des lebendigen Wachstums, der möchte leicht sagen: die katholische Kirche ist nicht die apostolische, denn wo sind die Apostel, wie Jesus sie gezeichnet hat? So fragte und sagte mancher meiner Mitschüler. Ich dachte mir: Man muß die Worte Jesu in sein Herz einpflanzen, wie er sie gesagt hat, und warten, wie sie aufgehen und in jegliche Art hineinwachsen. Dem einen wachsen Pferd und Wagen, dem anderen ein Paar dicksohlige Wanderschuh, dem einen ein goldener Bischofsstab, dessen würdige Fortbewegung nicht ganz mühelos ist, dem anderen ein knotiger Gebirgsstock.

Als Jesus die ersten Apostel berufen wollte, ging er auf einen Berg, um die ganze Nacht zu beten. Als es Tag geworden war, rief er seine Jünger und wählte aus ihnen zwölf, die er auch Apostel nannte: Simon, dem er den Namen Petrus gab; Andreas, den Bruder des Petrus; Jako-

bus und Johannes, die beiden Söhne des Zebedäus, denen er den Namen Boanerges, d. i. Donnerkinder gab; Philippus und Bartholomäus; Matthäus, den Zöllner, und Jakobus, den Sohn des Alphäus; Thaddäus, von dem das Volk glaubt, er sei der Bräutigam bei der Hochzeit von Kana gewesen, und Simon, den Kananäer, — und Judas Iskariot, der ihn verraten hat.

Diesen seinen Aposteln gab der Herr damals zunächst nun vier Talente, damit sie mit ihnen wucherten, noch nicht das Talent unfehlbarer Wahrheit, noch nicht das Talent, auf der ganzen Erde Kirchen zu gründen, die Führung des Volkes zu übernehmen, Könige zu sein mit Krone und Zepter, sondern das Talent, bei ihm zu sein, und das Talent, zu predigen, und das Talent, Teufel auszutreiben und alle Krankheit und alle Schwachheit zu heilen.

Und er sandte sie aus und sprach zu ihnen: ‚Nehmet nichts mit auf den Weg, weder Stab noch Tasche noch Brot noch Geld, noch sollt ihr zwei Röcke haben. Umsonst sollt ihr geben, was ihr umsonst empfanget habet. Kommt ihr in eine Stadt oder ein Dorf, so fraget dort, wer darin würdig sei, und bleibet da zu Gaste, bis ihr weiterziehet. Kommt ihr in ein Haus, so grüßet: Der Friede sei mit diesem Hause. Ist dieses Haus würdig, so bleibt der Friede auf dem Hause; ist es aber dessen nicht würdig, so kommt der Friede über euch. Wer mich nicht aufnimmt und eure Worte nicht hören will, aus dessen Hause geht wieder hinaus und schüttelt den Staub von euren Füßen. Es wird aber dem Lande der Sodomiter und Gomorrhiter am Tage des Gerichtes erträglicher gehen als einem solchen Hause oder einer solchen Stadt.‘

Wenn man die alten heiligen Evangelien miteinander vergleicht, so erkennt man, daß es gar nicht auf die Einzelheiten ankam. Bei Lukas und Matthäus dürfen die Apostel keinen Stab mitnehmen, wohl aber bei Markus. Bei diesem sollen sie Sandalen als Schuhe tragen, bei Matthäus und Lukas sollen sie keine Schuhe haben. Hier zeigen sich schon die Worte Jesu mit den Abänderungen des Wachstums. Ihr Keim aber war dies, daß die Sendlinge Jesu mit großer Bedürfnislosigkeit und Anspruchslosigkeit ihres Weges gehen, freundlich grüßen, gern bleiben sollten bei denen, die sie freundlich aufnehmen, unter Abschüttlung des letzten Stäubleins von denen gehen sollten, die nichts von ihnen wissen wollten, ohne besonderen Zorn und übereifrige Bekehrungsversuche, denn mit solchen wird der Herr selber am Tage des Gerichtes fertig werden.

Ohne große Bedenken gegen meinen Apostelberuf konnte ich also an meinen Kleiderschrank denken, der zwar selber mir nicht gehörte, wohl aber ein Paar neuer Hosen barg, die ich sehr liebte. Eine Furcht verschwand ganz aus meinem Herzen: Ich hatte längst eingesehen, daß ich kein Eiferer sein würde, daß ich mich den Leuten nicht aufdrängen könnte, daß ich keinen rechten apostolischen Zorn hätte. Es hat nie meinen Frieden gestört, wenn mich jemand von sich wies.

Die Apostel gingen aus und zogen umher durch die Dörfer und verkündeten die frohe Botschaft, daß das Reich Gottes gekommen sei, und heilten allenthalben. Dann kehrten sie zurück und erzählten ihm alles, was sie getan hatten. Und er nahm sie zu sich und ging mit ihnen abseits an einen einsamen Ort, der bei Bethsaida ist.

Während manche von meinen Mitschülern in den Primanerjahren gar nicht recht wußten, wozu sie berufen seien, ob zur Theologie oder zur Medizin oder zur Philologie oder zur Rechtswissenschaft, zur Lola oder zur Stola, sah ich ganz deutlich und klar meinen Weg, plagte mich nicht mit Entschlüssen und Vorsätzen, Ideen und Zielen, sondern war damit zufrieden, an jedem Tage zu erkennen, was ich zu tun hätte. Jene liefen eine Woche lang irgend einer hübschen Schülerin nach und verfielen ganz und gar ihrer Lieblichkeit, in der anderen Woche knieten sie stundenlang im Dom, rangen mit Berufszweifeln und befestigten sich durch allerklügst ausgedachte Gelübde. Von meinem hohen Fenster aus sah auch ich täglich ein Pensionat zur gefälligen Auswahl, und manches hübsche Augenpaar dachte im selben Moment, daß es nicht recht sei, den Blick immer auf die Erde zu richten. Ich habe mich damals darüber gefreut und freue mich noch heute darüber und will in Ewigkeit einmal und viele Male dem Schöpfer danken für alle holdselige Jugend, mit der er die Erde geschmückt und mein Leben beglückt hat. Zugleich las ich am selben Fenster abwechselnd mit meinem Horaz, Goethe, Schiller, Lenau und Eichendorf ein Büchlein, das ich mir bei Jakobssohn erstanden hatte: ‚Die Apostelschule'. Der Verfasser dieses gottseligen Büchleins war auch abseits an jenem einsamen Orte bei Bethsaida gewesen und erzählte mir mitten in den Sonnenschein des Klostergartens und des Jugendfrühlings hinein, was Jesus dort mit seinen Aposteln gesprochen.

Einer meiner Freunde suchte sich auf andere Weise für seinen zukünftigen Beruf vorzubereiten. Er hatte starken Sinn für die christliche Hierarchie, wußte genau alle ihre vom Schritt der Zeit eingetretenen Abstufungen vom Fuß des Berges bis zum Gipfel, erkannte an Birett, Kragen, Doppelärmeln, Dependenzen genau, wer der Größere oder der Kleinere im Reiche Gottes sei, besuchte alle feierlichen Hochämter, Vespern und Metten, pfiff und sang Initium, Mediatio und Finalis aller Psalmenmelodien bis auf den Tonus mixtus sive peregrinus sive irregularis mit seinen zwei Dominanten. Er blieb im Tonus irregularis stecken, weil sich die beiden Dominanten, die heilige Kirche und die hexenartige Switalsky Rosa auf der Kleinen Scheitnigerstraße nicht zu einem einzigen regulären Tonus vereinigen ließen.

Das Hierarchische steckt dem Menschen in den Knochen. Der Evangelist sagt: ‚im Sinne'; ich sage aber: in den Knochen. Wir haben beide recht. Dem Evangelisten wird man es ohne weiteres glauben. Ich muß dagegen zur Rechtfertigung meines Ausdrucks darauf hinweisen, daß sehr oft die Ellbogen zur rechten Ordnung der Hierarchie mitgeholfen haben.

Dabei glaube ich fest, daß Jesus die Hierarchie gewollt und eingesetzt hat. Ordnung muß sein, besonders im Reiche Gottes!

Dieser starke hierarchische Zug offenbarte sich schon in jenen Tagen nach der ersten Apostelfahrt. Jesus hätte da eine gute Anknüpfung gehabt, um den ganzen großen Plan der Hierarchie zu entwickeln. Aber er schob die wichtigsten Anordnungen in eine spätere Zeit auf, deutete sie auch da nur bildhaft an und überließ die genaue Ausgestaltung dem Heiligen Geiste und dem natürlichen Zuge der Menschheit zur Ordnung. Ein ganz anderes Geheimnis erschien ihm für diesen geweihten Augenblick der Enthüllung werter.

‚Es kam', so erzählt der Evangelist Lukas, ‚den Aposteln in den Sinn, wer der Größte unter ihnen wäre'. Das ist die Hauptfrage in dem Kapitel von der kirchlichen Hierarchie, die Frage nach dem Primat. Jesus hatte zwar schon, wenigstens nach dem Evangelium des hl. Matthäus, den Petrus ‚Grundstein' seiner Kirche genannt und ihm das Amt des Schlüsselwarts verheißen, aber keiner der Apostel dachte jetzt daran, und Jesus sagte jetzt auch nicht: ‚Natürlich Petrus!' Denn er wußte wohl, daß Petrus und seine Nachfolger schon zur rechten Zeit ihre Primatialrechte durchsetzen würden, wenn nämlich Gott die Zeit für gekommen hält. Vor dem göttlichen Wissen Jesu stand der Papst Innozenz der Dritte hochaufgerichtet, Fürsten und Königen gebietend, einen goldenen Reif um die Mitra, und die ganze Welt wußte, daß er der Größte und Erste im Reiche Gottes, der Größte und Erste auch auf dem ganzen Erdenrund sei; und wieder wußten die Kardinäle, wer von den Kardinälen der Erste sei, und es wußten die Metropoliten, wer von ihnen der Erste sei, und wenn im verstecktesten Winkel der Erde zwei oder drei Kapläne zusammenleben, so weiß das dümmste Schulkind, wer von ihnen der erste Kaplan ist. Das lag alles sonnenklar vor dem göttlichen Wissen Jesu und war eingeschlossen in seinen göttlichen Willen, ohne den in der heiligen Kirche nichts geschieht. Aber das andere Geheimnis dünkte Jesu wichtiger als alle Ämterordnung im Reiche Gottes. Er winkte eines von den gaffenden Dorfbüblein herbei. Es kam ganz scheu zu der Schar der großen, fremden Männer, von denen doch einige recht respektgebietend dreinschauten. Wollte doch schier jeder der Größte sein im neuen Messiasreiche. Das Büblein steckte den Zeigefinger der einen Hand in den Mund, neigte den Krauskopf zur linken Schulter, kam ein Stücklein näher, schielt hinauf zu Petrus, ohne noch zu ahnen, daß er mit diesem bärtigen Manne in eine Primatialkonkurrenz treten solle, und war schließlich sehr einverstanden, daß der gute Mann in der Mitte, eben Jesus, das andere Händlein ergriff und an sich zog. Jetzt sprach Jesus: ‚Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wenn ihr euch nicht bekehret und nicht werdet wie die Kinder, werdet ihr nicht in das Himmelreich eingehen. Wer immer so demütig ist wie dieses Kind, der ist der Größte im Himmelreich.'

O Apostelschule Jesu Christi!

Durch einen meiner Mitschüler war ich mit einem jungen protestantischen Theologen bekannt geworden, einem ganz herzensreinen, frommen

Gesellen, der in meinen Augen nur einen Fehler hatte, nämlich daß er nicht katholisch war. Um dieses Fehlers willen schloß ich auch keine Freundschaft mit ihm, aber er kam immer wieder einmal die vier Stiegen heraufgestiegen, brachte mir hier und da ein schönes Christusgedicht, erzählte mir von einer schönen Bibellesung oder wie er mit seinem Vater, einem Stadtmissionär, durch die Tschepine, nach der Laurentiusgasse und dem Brigittental, wohl den berühmtesten Stadtteilen im untheologischen Breslau, gegangen sei, um Almosen zu verteilen, arme Waislein aufzuspüren, Hilflosen mit Rat und Tat beizustehen. Wie seine Augen leuchteten! Ich konnte es zu keiner rechten Mitfreude bringen, ja ich ärgerte mich, daß ein Protestant so gut sein könnte. Das heißt: ich ärgerte mich nur innerhalb meiner theologischen Schicht. Darunter war ich noch Mensch genug, um mich doch zu freuen.

‚Wir wollen Freunde bleiben', sagte er mir einmal beim Abschied. Ich zog meine Hand aus der seinigen und antwortete: ‚Ich will nicht unehrlich sein, ich war bisher noch nicht Ihr Freund.'

‚Warum nicht? Ich dachte, wir seien Freunde.'

‚Warum nicht?' wiederholte ich, ‚weil Jesus gesagt hat: ‚Wer nicht mit mir ist, der ist gegen mich; wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut. Die protestantischen Stadtmissionäre tun den Leuten Gutes, damit sie Protestanten bleiben. Ihr helft dazu, daß die Kirche Christi zerstreut und zertrennt bleibt, anstatt daß ihr katholisch werdet und die Zerstreuten wieder sammelt.'

‚Daran habe ich noch nicht gedacht', antwortete der Protestant.

Ich sah, wie er tieftraurig wurde, ergriff seine Hand und sagte mit der ganzen Aufrichtigkeit meines Herzens, aber auch mit seiner ganzen Unerfahrenheit: ‚Werden Sie katholisch! Studieren Sie mit mir katholische Theologie!'

‚Katholische Theologie studiere ich schon so lange, wie ich protestantische Theologie studiere.'

Und er drückte mir noch einmal die Hand und sagte: ‚Leben Sie wohl! Wenn wir nicht Freunde sein können, wollen wir wenigstens nicht durch theologischen Zank Feinde werden.'

Am anderen Tage fand ich in meinem Briefkasten einen Zettel mit den Worten: ‚Lies Lukas 9, 49 ff.'

Das stand in meiner Apostelschule. Daneben am Rande mit vergilbter Tinte geschrieben: ‚Ein vergessenes Wort!' Ich selbst hatte es noch nie gelesen, und es stand doch gleich hinter der Geschichte vom Primat des Kindes im Himmelreich!

Es war schon mehr als eine Woche seit der ersten Apostelfahrt. Die Apostel hatten nach dem Evangelium ihrem Meister ‚alles' erzählt, was sie erlebt hatten. Doch wie es so oft ist, man denkt, alles erzählt zu haben, aber in den Winkeln des Herzens ist doch noch diese oder jene Spinnwebe hängen geblieben. Erst nach einer Reihe von Tagen hat die Spinne ihr Netz so weit ausgebaut, daß man merkt, sie vergessen zu haben. Johannes merkte es zuerst.

‚Meister‘, so hob er an, ‚wir sahen einen, der in deinem Namen böse Geister austrieb, und wir wehrten es ihm, weil er dir nicht mit uns zusammen nachfolgt.‘

‚Aha!‘ dachte ich mir, ‚ganz mein gestriges Verhalten!‘

Jesus aber sprach zu Johannes: ‚Wehret es nicht! Denn wer nicht wider euch ist, der ist mit euch.‘

‚Die Protestanten sind aber gegen uns!‘ rief ich in die Einsamkeit meiner Stube hinein. ‚Wie sind sie gegen den Heiligen Vater in Rom, wie sind sie gegen das ganze Priestertum, gegen die heilige Messe, gegen das Bußsakrament, gegen dich, du liebe Gottesmutter Maria!‘ Und ich zerriß den Zettel und wünschte, Luther wäre nie gewesen oder hätte wegen seines Ärgernisses den Mühlstein an den Hals gehängt bekommen, und . . . und . . .

Um mich zu beruhigen, las ich das aufgeschlagene Evangelium weiter:

Es geschah aber, indes die Tage der Rückkehr Jesu in den Himmel der Erfüllung nahten, da wandte er sein Angesicht, um sich nach Jerusalem zu begeben.

Man fühlt es diesen Worten an, wie schwer und beklommen und bang die menschliche Natur Jesu war, als er seinen letzten Weg antreten mußte. Mir war es auch so schwer um den jungen Protestanten.

Und er schickte Boten vor sich her. Sie gingen hin und kamen in eine Stadt Samarias, um für seine Aufnahme alles vorzubereiten.

Die Bewohner dieser Stadt weigerten sich aber, Jesus aufzunehmen, weil sein Angesicht zum Gang nach Jerusalem gerichtet war. Die Samariter waren immer unfreundlich gegen die Wanderer, die nach Jerusalem zogen.

Als die beiden Brüder Jakobus und Johannes, die hinter dem Meister einherschritten, die betrübten Gesichter der zurückkehrenden Boten sahen und schon aus ihren Handbewegungen erkannten, daß die Stadt das Quartier verweigere, da —

O, die Maler und Bildhauer stellen den Johannes meist so sanft und lieblich wie ein junges Mädchen dar, und auch mancher andere denkt, wer Jesus liebt, müsse wie ein Honigkuchen sein, nein, es wetterte und blitzte in den beiden Gesellen, die der Herr seine Donnerkinder nannte!

‚Herr!‘ so riefen sie wie mit einer Stimme, indem sie mit ein paar raschen Schritten hart hinter den Heiland kamen, ‚willst du, so sagen wir, daß Feuer vom Himmel falle und die Stadt verzehre?‘

Da wandte sich der Herr um und verwies ihnen ihr Poltern und sprach: ‚Ihr wisset nicht, wessen Geistes Kind ihr seid! Der Menschensohn ist nicht gekommen, um Seelen zu verderben, sondern um sie selig zu machen.‘

Und er ging mit den Jüngern in einen anderen Flecken.

Man sieht, es war am Apostelgeiste noch allerhand zu korrigieren. Die Apostel fingen, wie man so sagt, an, sich zu fühlen. Ihre besondere Auserwählung hat ja auch eine große dogmatische Bedeutung bekommen, und an den Festtagen der Apostel sagt die Kirche im Introitus der hl. Messe:

Nimis honorati sunt amici tui, Deus. ‚Überaus sehr (wörtlich heißt es: gar zu sehr) sind deine Freunde geehrt, o Gott.‘

Man darf nicht übersehen, daß Jesus ‚darnach‘, wie der Evangelist sagt, noch andere zweiundsiebzig bestimmte und sie mit ganz ähnlichen Verhaltungsregeln aussandte wie die Apostel. Mein Freund, der hierarchisch veranlagte, betonte immer stark, daß diese zweiundsiebzig zu Gehilfen der Apostel ernannt worden seien, mußte aber mit innerstem Bedauern zugestehen, daß für seine sicher richtige Auffassung im heiligen Texte kein zwingender Grund vorhanden sei.

‚Was hast du eigentlich gegen die Hierarchie?‘ fragte er mich mißtrauisch.

‚Ich habe gar nichts gegen die Hierarchie. Sie ist notwendig und gut und auch gottgewollt, wie ich aus der ganzen geschichtlichen Entwicklung erkenne. Was wäre unsere Kirche ohne die klugen und tapferen Bischöfe, was wäre sie, wenn ihnen niemand Gehorsam schuldig wäre! Aber man soll doch nicht wie du in allen Stellen der Heiligen Schrift Beweise für die Hierarchie suchen. Man soll nicht immer hierarchisch denken, da es auch noch manches andere zu denken gibt.‘

‚Du neigst zu sehr zu einer einseitig spirituellen, pneumatischen Deutung der Heiligen Schrift‘, entgegnete er mir.

Und der Herrgott hörte es und nahm Rücksicht auf diese meine armselige Veranlagung, indem er mir später zwar einige Stellen gab, an denen ich hierarchisch gehorchen mußte, nie aber ein Amt, in dem ich hierarchisch gebieten konnte außer etwa einem Ministrantenbüblein. Ihm sei Lob und Dank!

Mit den Zweiundsiebzig bin ich oft und gern gewandert. Es liegt, ich möchte sagen, noch mehr Sonne auf ihrem Wege als auf dem Wege der Zwölf. Mir scheint sogar, als habe Jesus die Autorität ihrer Predigt stärker betont als zuvor bei der Aussendung der Zwölf. ‚Wer euch höret‘, sagt er ihnen, ‚der hört mich; und wer euch verachtet, der verachtet mich; wer aber mich verachtet, der verachtet den, der mich gesandt hat.‘

Der Inhalt der Predigt ist derselbe wie ihn Jesus den Zwölfen vorgeschrieben hat: ‚Das Himmelreich ist nahe.‘ Keiner der Zweiundsiebzig scheint darauf gekommen zu sein, daß eine Höllenpredigt zu jeder Mission gehöre, weil sie doch am meisten geeignet sei, die Sünder zu erschüttern. Aber man muß Geduld mit ihnen haben, es waren Anfänger. Der Teufel wurde schon genügend geplagt durch die Predigt vom Himmelreich. Denn wohin auch die Zweiundsiebzig mit dieser Predigt kamen, mußte der Teufel die Flucht ergreifen. Von der Ferne her sah es Jesus mit seinem göttlichen Auge.

Als die Zweiundsiebzig zurückkehrten, hatten sie nicht wie die Zwölfe diese und jene Klage, sondern nur Freude. Und Jesus nickte ihnen auch gütiger zu. Es scheinen rechte Kinder gewesen zu sein.

‚Herr‘, sagten sie, ‚auch die bösen Geister sind uns untertan in deinem Namen!‘

Und Jesus gab ihnen recht und bekräftigte ihre Beobachtung, indem er sprach: ‚Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen. Sehet, ich habe euch die Gewalt gegeben, auf Schlangen und Skorpionen zu treten, Gewalt über alle Gewalt des Feindes. Nichts wird euch schaden. Jedoch freuet euch nicht darüber, daß euch die Geister unterworfen sind, sondern freuet euch, daß eure Namen im Himmel eingeschrieben stehen.‘

Jesus war sehr froh und zufrieden. Es kam über ihn ein solcher Jubel, daß er zu frohlocken begann im Heiligen Geiste. Und es hört sich an wie das Magnifikat seiner gebenedeiten Mutter: ‚Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, daß du dies vor Weisen und Klugen verborgen, den Kleinen aber geoffenbart hast. Ja, Vater! So hast du bei dir beschlossen. — Alles ist mir von meinem Vater übergeben, und niemand weiß, wer der Sohn ist, außer dem Vater; und niemand weiß, wer der Vater ist, außer dem Sohne und wem es der Sohn offenbaren will.‘

Und wie ein Springbrunn in die Höhe steigt und wieder niederrieselt, so das Magnifikat Jesu. Vom Himmel her senkte er seine jubelnde Seele auf die Jünger und frohlockte:

‚Selig sind die Augen, die da sehen, was ihr sehet. Viel Propheten und Könige verlangten, zu sehen, was ihr sehet, und sehen es nicht; und zu hören, was ihr höret, und hörten es nicht.‘

Es war in den ersten Tagen des Junimonats, in der Zeit, da die Maienblume mit dem seltsamen Namen Löwenzahn zum Sterben kommt. Ihr goldenes Haupt ist auf einmal fort. Dafür leuchtet um ein zartes, weißes Brötlein ein feiner Heiligenschein, zarter flimmernd als Silber. Dann kommt ein Juniwind und hebt an dem flimmernden Werk. Wie tausend kleiner Seidenschirmchen fliegt es durch die Luft. Und jedes Schirmchen bringt ein Samenkörnchen von der goldnen Blume. Ich stand einst auf einem hohen Kirchturm; da kam ein solches Schirmchen und setzte sein Körnchen auf meinen Ärmel. Ich sah es groß an.

‚Willst du dich auf meinem Ärmel einnisten, liebes, kleines Blumenwesen?‘

‚Nein, ich mußte mich bloß ein wenig setzen, da mir der Wind ausgegangen. Bitte, blasen Sie ein wenig!‘

Ich blies, und das Schirmchen erhob sich und setzte sich auf meiner Herzgegend fest.

‚Du hast dich wieder geirrt. Du willst doch dort unten auf eine grüne Wiese oder auf einen lustigen Wegrain!‘

Und ich fing wieder an zu blasen. Da flog es ein Stücklein weiter und setzte das Körnlein in einen Mauerspalt. Weiß nicht, wie es ihm dort bekommen.

Auch zu meinem hohen Fenster auf der Hirschstraße kamen vom Klostergarten herauf viele solche Schirmchen geflogen. ‚Das sind Gedanken von mir‘, sagte mir Fräulein Anna aus dem Pensionat dort unten.

‚Da will ich hübsch blasen, daß sich keiner bei mir einwurzelt.‘ Es wurzelte sich aber gar mancher bei mir ein. Herrgottswiesen sind immer

buntscheckig. Es kamen noch viel mehr Gedanken von Jesus aus meiner Apostelschule. Da blies ich nicht, und sie senkten sich alle in mein Herz.

Wenn alle Samenschirmchen vom Löwenzahn davongeflogen sind, neigt sich das Haupt, das so aussieht wie ein weißes Brötlein. Und der Stengel mit dem bitteren Saft sinkt zusammen und bleibt wie ein Wurm im Blattwerk der Erde liegen.

An der Wand hing mein Kreuz mit der Elendsgestalt Jesu. ‚Wie ein Wurm bin ich, und nicht mehr wie ein Mensch‘, so spricht vom Kreuze der Löwe von Juda.

Da war sein ganzes Leben als Samenkörnchen geborgen in meinem jungen Primanerherzen.

‚Ich werde Theologe‘, sagte ich dem Direktor des Gymnasiums, als er uns amtlich fragte, welches Studium wir ergreifen wollten. Und dann stand im Reifezeugnis: ‚Der Schüler verläßt die Anstalt, um Theologie zu studieren.‘

## 14. Das Leben Christi auf der Universität.

In der Welt ist ein ganzes Meer von Leben, wohl größer als das Wassermeer, aber diesem ähnlich. Da flutet, wogt, brandet es überall. Ich schlief früher öfter in einer Dachkammer, die allen Anspruch auf das Lob der Bescheidenheit, Stille, Zurückgezogenheit und Einsamkeit hatte. Aber was war dort für ein Leben! Was knisterte, bohrte, hämmerte, trippelte und huschte dort nicht alles! Ich will es nicht beschreiben, um nicht andere fürchtig zu machen. Meine Kollegen von der Naturwissenschaft wissen ja noch viel schrecklichere Beispiele, denn sie haben mit ihrem Mikroskop das eine oder andere Wassertröpflein untersucht und dabei gefunden, daß es auch hier von Leben wimmelt. Drinnen in Neurode, auf dem Markte, hielt ein fremder Händler einfache Lupen feil, und damit die Leute fleißig kaufen sollten, zeigte er ihnen durch die Gläser seiner Wunderapparate eine kleine Käserinde. Was da die Leute für Augen machten! Der benachbarte Käsehändler klagte, daß er in dieser Marktzeit ein sehr schlechtes Geschäft habe. Die Menschen mögen große Tiere verzehren, aber so viele kleine Tiere mögen sie nicht mit Wissen einnehmen. Ich selbst esse auch lieber, wenn mir Zeit gelassen wird, einen halben Ochsen auf, den ich ohne Mikroskop sehe, als so etwas Lebendiges, das ich mit dem Mikroskop sehe. Das Leben, das wir mit unseren Augen erkennen, ist uns noch so vertraut, daß wir damit fertig werden. Aber das Leben, das für unser Auge nicht mehr erkennbar ist, hat etwas Geheimnisvolles, das wir lieber gar nicht sehen. Wenn es nun gar geistiges, bewußtes Leben ist! ‚Ein Geist, ein Geist!‘ Schreckhafter kann wohl kein Schreckensruf sein. Glücklicherweise hat der Herrgott es so eingerichtet, daß alles geistige Leben, das wir zu erkennen vermeinen, in Menschenköpfe eingesperrt ist. In dieser Verpackung ertragen es die Menschen. Offenbart sich aber einmal geistiges Leben außerhalb von Menschenköpfen, dann ist die Verwirrung groß; die

Gelehrten wollen davon gar nichts wissen, nennen es Unfug oder Trug, spüren aber ebensogut wie die anderen Menschen das Unheimliche davon. Mit dem Herrgott finden sie sich noch ab, verlangen allerdings, daß er sich bei der Offenbarung seines Lebens auf die Naturgesetze beschränke. Im übrigen soll man ihnen nur mit Menschengeistern kommen, und diese sollen möglichst so geartet sein wie ihr eigener.

Nun ist ja leider noch keine Lupe erfunden worden, die uns auch dort wimmelndes geistiges Leben zeigt, wo wir es mit dem bloßen Auge nicht erkennen. Oder doch! Diese Lupe ist gefunden worden, wird aber nicht immer gern vors Auge genommen. Es ist der Glaube. Dieser läßt uns wenigstens manches erkennen, z. B., daß in der kleinen, scheinbar leblosen Hostie und in jedem Tröpflein des konsekrierten Weines ein ganz wundersames Leben ist. Das ist aber nur ein Beispiel. ‚Tausend mal tausend Tierchen, meine Herrschaften, erkennen Sie durch diese Lupe auf dieser kleinen, unschuldigen Rinde, die ich gerade von meinem Vesperbrot übrig habe,‘ rief der Händler auf dem Neuroder Frühjahrsmarkte. ‚Millia millium,‘ spricht still die Kirche, wenn sie uns sagen will, wie zahlreich die unsichtbaren Geisteswesen sind, die in der Schöpfung Gottes leben. Ein ganzes Meer geistigen Lebens ist durch die Jahrhunderte und Jahrtausende geflossen und überströmt die Erde. Von uns aus kann man zwei Hauptströme darin unterscheiden, das natürliche und das übernatürliche Leben, aber die Theologen wissen gut genug, daß auch das natürliche Leben etwas Übernatürliches und das übernatürliche etwas Natürliches an sich hat, daß sogar das Übernatürliche im Natürlichen seine Voraussetzung hat und deshalb eigentlich seine Fortsetzung ist.

Jesus hat diese Unterscheidung eigentlich nie gebraucht. Er sprach nur von zeitlichem und ewigem Leben, also etwa so, wie von Welle und Meer: Die Welle vergeht, das Meer bleibt. Jesus spricht vom Leben, daß einem schier der Sinn vergehen möchte. Er sieht Tod, wo andere noch Leben zu sehen vermeinen; er erweckt Leben, wo sogar die gute Martha sagt: ‚Herr, er riecht schon!‘ Er versteht das Leben der Sperlinge und der Feldblumen und weiß, daß einer sogar aus Steinen dem Abraham Kinder erwecken könnte.

Und er spricht: ‚Ich bin das Leben.‘

Laßt diesen Satz für sich allein stehen! Sagt mir kein Aber dazu, etwa: ‚Aber er meinte damit natürlich nur das übernatürliche Leben!‘ Woher könntet ihr dies wissen? Wenn ihr es nicht wisset, so schweigt!

Es gibt ein anderes Wort von gleicher, atembeklemmender Spannweite, das heißt ‚Universitas‘, und läßt sich etwa übersetzen: ‚Alles, alles, alles, auf eines oder einen gerichtet.‘ Die Universitäten haben davon ihren Namen, zuerst von der Universitas ihrer Lehrer, dann von der Universitas der Lehrfächer, und endlich von der Universitas des geistigen Lebens, das in ihnen gepflegt wird. Weit breiten sie ihre Arme aus, um das ganze Meer des geistigen Lebens zu empfangen. Alma mater, ‚Hehre Mutter‘,

nennt sie der junge Student, und Mutter und Leben sind doch Dinge, die zusammengehören.

‚Ich bin das Leben,' sagt Jesus.

Wenn du auch nur ein ganz kleines, schwaches Leben wärest, Jesus, so müßte ich dein Leben auf der Universität treffen, wie geformt es auch immer dort sein mag. Aber du bist ja nicht nur ein bißchen Leben, sondern das Leben überhaupt; alles, was ewig ist am wissenschaftlichen Leben, bist du, den schon die alten Weisen ‚das Wort' und ‚die Weisheit' nannten.

In einem Treppenwinkel unserer Universität stand eine Madonna mit dem Jesuskind. Ich habe oft den Hut davor gezogen und gesagt: ‚Ave Maria,' manchmal wohl auch: ‚Alma mater!' Und das Siegel unserer Universität trug ein ähnliches Bild.

Es scheint wohl manchmal so, als ob viele von den gelehrten Herren und den lernbegierigen Studenten nicht viel von dem tiefsten Geheimnis des Universitätslebens wüßten. Aber das tut nichts zur Sache. Das Sein hängt nicht ab von der Erkenntnis. Es ist gar manches, und niemand denkt daran. Aber die Verfassung der Universitäten verleugnet das Geheimnis nicht. Sie sichert der Gotteswissenschaft, dem ‚ewigen Worte', den ersten Platz unter allen Wissenschaften. Und als einmal christusfeindliche Staatsmänner die Gotteswissenschaft von der Universität verbannen wollten, wehrten sich auch die Lehrer der anderen Wissenschaften dagegen, indem sie sagten, daß zum vollen geistigen Leben der Universität die Gotteswissenschaft gehöre.

Wer aber Jesu Leben nur in der Gotteswissenschaft sucht, der kennt von Jesus nur manches, nicht alles. Jesus ist der erste und letzte Buchstabe jeglicher Wissenschaft. In ihm ist das Wort Fleisch geworden. Er ist die letzte Ursache, nach der die Philosophen forschen; durch ihn ist alles gemacht worden, was den Naturwissenschaftlern unter Lupe und Sonde kommt; er ist der Mittelpunkt der Weltgeschichte, und kein Geschichtslehrer konnte bisher achtlos an ihm vorübergehen. Einer hat es versucht und ist dafür von allen ausgelacht worden. Jesus ist der Heiland der Welt auch im körperlichen Sinne, wie es die Ärzte sein wollen. In jedem Arzt lebt Jesus, und von Jesus geht jegliche heilende Kraft aus. Es kann sein, daß keiner von den Professoren der Medizin seinen heiligen Namen nennt, wie auch ein Tischler selten den Namen dessen nennt, aus dessen Walde sein Holz ist. Aber die Wissenschaft von der Erhaltung des Lebens kann nicht ohne den sein, der das Leben selber ist. Und die Juristen? Es ist nicht gar leicht denkbar, daß auch in ihrer Wissenschaft und Praxis das Leben Jesu sei. ‚Juristen sind schlechte Christen,' sagt man. Aber soweit es sich in ihrer Wissenschaft um die wahre Gerechtigkeit handelt, lebt Christus in ihr. ‚Das Gericht', sagt Jesus einmal, ‚hat der Vater dem Sohne übergeben.' Jesus wird kommen, um zu richten die Lebendigen und die Toten. Dann werden auch alle Prozesse der irdischen Richter revidiert und alle grundsätzlichen Fragen der Rechtswissenschaft gelöst. Soweit sie aber jetzt

schon gelöst werden, soweit jetzt schon Recht gesprochen wird, ist es eine Lebensäußerung Jesu, des ewigen Richters.

Das hört sich alles seltsam an. Es ist aber keine Seltsamkeit, sondern nur eine Seltenheit, daß davon gesprochen wird. Soweit ist die Durchsäuerung der Welt mit dem Sauerteig des Glaubens noch nicht gediehen, daß der Teig im Trog schon diese Höhe erreicht hätte. Aber als ich zum ersten Male die langen, schönen Korridore der Breslauer Universität durchschritt, mußte ich mich doch fragen: ‚Was habe ich als Jünger Jesu hier zu schaffen?' Nachfolge Jesu ist nur auf jenen Wegen möglich, die auch Wege Jesu sind. Freilich, schon seit Jahrhunderten gehen die Jünger Jesu den Weg zur Universität, und zwar mit dem Segen der Kirche, die ja nichts anderes ist als der mystische Leib Jesu. Ich hätte mich bei dieser Erkenntnis beruhigen können. Beruhigen wohl, aber nicht stehen bleiben. Da ging ich in eine Vorlesung des damaligen Professors der Nationalökonomie, eines Sozialdemokraten, und hörte dort einige Worte, die ganz vom Geiste Jesu waren, offene, freie, mutige Worte, die etwa so klangen wie das Wort Jesu: ‚Mich erbarmt des Volkes.' Welcher Heide oder welcher Jude hätte so gesprochen? Ich fühlte den Herzschlag Jesu.

Ein Student älteren Semesters, dem ich meine Gedanken anvertraute, sagte mir: ‚Ach was! Die Universität besuchen wir nur deshalb, weil es der Staat verlangt. Die für unser künftiges Priestertum erforderlichen Kenntnisse könnten wir uns auch unter der Leitung irgendeines frommen Priesters aneignen. Zur ewigen Seligkeit genügt der Katechismus und ein gutes Gewissen. Alles andere ist nur Eitelkeit und Geistesplage.'

Diese Weisheit war wenigstens in den letzten Worten geradezu salomonisch. Deshalb brauchte sie aber noch nicht christlich zu sein. Zur ewigen Seligkeit genügt auch eine geringere Erkenntnis, denn wenn an den Pforten des Himmels der Katechismus abgefragt würde, so kämen wohl gar wenige in den Himmel. Zur ewigen Seligkeit genügt oft ein einziger sehnsüchtiger und darum reumütiger Aufblick zum Herrgott. ‚Ein gutes Gewissen,' liebster Freund, dann wären auch alle Pharisäer im Himmel! Es kommt überhaupt nicht auf das an, was wir haben, sondern was Christus für uns hat. Wenn wir nur sagen können: ‚Herr, gedenke meiner, wenn du in dein Reich kommst!'

Eine andere Frage aber ist es, ob nicht ein Jünger Jesu doch die Universität besuchen muß, um den vollen, über alles fließenden Lebensstrom Jesu kennen zu lernen, wie es nun einmal für einen zuverlässigen Zeugen Jesu notwendig ist. Es wird nicht möglich sein, jede Vorlesung zu hören, in der Jesu Geist mit seinem Lichte wirksam ist. Auch den Aposteln hat Jesus nicht alles gesagt. Aber sie standen doch mitten in seinem Leben. So müssen auch heute noch die zukünftigen Apostel einmal mitten in dem reichen geistigen Leben gestanden haben, das vom Quell des Lebens ausgeht. Wer vom Meere reden will, kann auch nicht jedes Tröpflein des Meeres gesehen haben, aber er muß einmal am Strande gestanden haben oder über die weite,

tiefatmende Fläche gefahren sein, um von diesen Unendlichkeiten reden zu können.

Zum Apostel Johannes kam ein einziges Wort von der alexandrinischen Philosophenschule, das Wort vom ewigen Logos, und siehe da, er, der seinen Meister Jesus am tiefsten von allen Jüngern erkannt hatte, spürte Jesu Leben in diesem philosophischen Schulbegriff und sah im Lichte des Heiligen Geistes, daß dieser Logos oder ‚das Wort‘ der Philosophen niemand anderes sei als sein Jesus. Und er schrieb dann das erste Kapitel seines Evangeliums: ‚Im Anfange war das Wort, der Logos, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Und das Wort, der Logos, ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt, und wir sahen seine Herrlichkeit, den herrlichen, einzigen Sohn des Vaters voll der Gnade und Wahrheit.‘

Die großen Lehrer der Kirche gingen zur Universität und kamen heim mit tieferer Erkenntnis Jesu. Was uns Basilius der Große von dem Leben Jesu in der heiligen Dreifaltigkeit oder Thomas von Aquin von dem Leben Jesu in der heiligen Eucharistie Geheimnisvolles in klaren, philosophischen Prägungen mitteilen konnten, das verdanken sie ihrer Teilnahme an dem reichen Leben der Hochschulen ihrer Zeit. Und die Kirche prüfte die Erkenntnisse und ihren sprachlichen Ausdruck und nahm sie voll Freude auf in ihre feierlichen Glaubenserklärungen.

Jesus lebt, wo ein armes, einfältiges Weib sein neugeborenes Kindlein zum Kreuze hinträgt und spricht: ‚Wer ist denn das? Gelt, das ist das liebe Herrgottlein!‘ Und Jesus lebt, wo auf hohem Lehrstuhl der Universitätsprofessor von erkannter Wahrheit Zeugnis zu geben versucht.

Treffe ich auf der Landstraße einen zerlumpten, hungernden und frierenden Vagabunden, dann wird es mir nicht schwer zu sagen: ‚Siehe, das ist Jesus, der in dieser Gestalt um deine Liebe bittet.‘ Es gehört vielleicht ein stärkerer Glaube dazu, aber es ist dennoch ebenso richtig, wenn ein junger Student seinem Universitätsprofessor zuhört, als wäre er Jesus. Denn der rechte Student will nichts hören, und der rechte Professor will nichts sagen, was nicht den Menschen diene zur Erkenntnis und zum Heile.

Wenn ich nun alles niederschreiben wollte, was Jesus mir auf der Universität geworden ist, was er mir gesagt und was er an mir getan hat, dann würde die Welt die Bücher nicht fassen. Ich müßte von jeder Vorlesung erzählen, die ich in meinen sieben Universitätssemestern gehört habe. Ich müßte alle Professorengestalten schildern, die sich mir unvergeßlich ins Gedächtnis geprägt haben. Das wäre zuviel, das wäre zuviel! Ich will es ganz Gott überlassen, was er mir in die Feder geben will.

(Fortsetzung folgt.)

# Widerstreitende Mächte in dem Reichsgesetz für Jugendwohlfahrt / Von Karl Neundörfer

Am 14. Juni 1922 erlebte der Deutsche Reichstag ein seltenes Schauspiel. Ein grundsätzlich und praktisch hochbedeutsames Kulturgesetz wurde fast einstimmig angenommen. Es ist das Reichsgesetz für Jugendwohlfahrt (RJWG), das, am 9. Juli 1922 verkündigt, am 1. April 1924 im größten Teile Deutschlands in Kraft treten wird.

Daß über dieses Gesetz Einstimmigkeit im Reichstag erzielt werden konnte, liegt zunächst daran, daß sein Gegenstand mehr eine Fach- als eine Volksangelegenheit ist. Die in den Fragen der Jugendwohlfahrt erfahrenen Fachleute — und zwar Fachleute juristischer, pädagogischer, medizinischer und karitativer Art — haben bei diesem Gesetz eine ausschlaggebende Rolle gespielt. Die erste Anregung dazu ging schon vor Jahren aus diesen Kreisen hervor. In den Fachzeitschriften, namentlich in dem ‚Zentralblatt für Vormundschaftswesen, Jugendgerichte und Fürsorgeerziehung', wurden alle seine Einzelfragen eingehend erörtert, und Fachkommissionen haben die parlamentarische Geschichte dieses Gesetzes maßgebend bestimmt. Nicht nur, daß die für dieses Gesetz gebildete Reichstagskommission fast ausschließlich aus solchen Fachleuten bestand, es wurde auch von dem ‚Deutschen Verein für öffentliche und private Fürsorge', der ‚Deutschen Zentrale für Jugendfürsorge' und dem ‚Archiv deutscher Berufsvormünder' eine freie Sachverständigenkommission aus Männern und Frauen aller Richtungen berufen, die in eingehenden Besprechungen jede Einzelheit des Gesetzentwurfes beriet und das Ergebnis dieser Beratungen auch veröffentlichte. Auch noch von anderer Seite wurden ähnliche Denkschriften herausgegeben, von denen nach dem Urteil eines auf entgegengesetztem Standpunkt stehenden Fachmannes die des Deutschen Karitasverbandes* ‚weitaus die beste' ist.** Und eine solche gründliche fachmännische Bearbeitung des Gegenstandes war auch nötig. Denn ‚nach dem Ausspruch erfahrener Parlamentarier gehörte dieses Gesetz zu den schwierigsten, die seit Jahrzehnten den Reichstag beschäftigt haben. Fast in jedes Teilgebiet unseres öffentlichen Lebens eingreifend, steht es überall unter dem Zwang, Lösungen vorzuschlagen, die eine Teilreform eines im übrigen noch ungelösten und durchaus strittigen Problems versuchen. Um nur einige Beispiele zu nennen, sei hier die Konnexität der Jugendwohlfahrtspflege mit der Reform der inneren Verwaltung, der Finanzreform, der Neuregelung des öffentlichen Unterstützungswesens wie des Gesundheitswesens und mit dem Erlaß eines Reichsschulgesetzes erwähnt'.*** Diese Schwierigkeiten der Frage zugleich mit

---

* Denkschrift zum Gesetzentwurf eines Reichsjugendwohlfahrtsgesetzes, Freiburg i. B. 1920.

** Dr. Blaum im Zentralblatt, XIII, 174.

*** Dr. W. Polligheim im Zentralblatt, XIII, 181.

der von allen Fachleuten empfundenen Dringlichkeit ihrer Lösung schufen den Boden, auf dem Vertreter ganz entgegengesetzter Weltanschauungen und Parteien an dem Zustandekommen dieses Gesetzes zusammenarbeiteten. Wie die Berichterstatterin im Reichstag, Frau Dr. Lüders von der Deutschdemokratischen Partei, bei der zweiten Lesung hervorhob, hat sich der Ausschuß ‚in den langwierigen, über ein Jahr währenden Beratungen von dem Geiste des guten Willens und der Verständigung beherrschen lassen', geleitet von dem allen gemeinsamen Bestreben, ‚allen denjenigen Hilfe zu bringen, die schwach, gefährdet, mißhandelt oder mißleitet sind'.

Aber trotz dieser Versöhnlichkeit bei seiner Beratung und Einstimmigkeit bei seiner Annahme ist das RJWG doch nicht in jeder Hinsicht ein Friedensdokument. Es ist in diesem Zeitpunkt und in dieser Form erst durch die deutsche Revolution von 1918 möglich geworden. Die Bestrebungen, die schon früher auf ein solches Gesetz losgingen, waren politisch machtlos. Denn entweder hatten sie mit Regierung und Parteien nicht genügend Fühlung wie die Kreise reiner Fachleute, oder sie gehörten Parteien an, die von maßgebendem politischen Einfluß ausgeschaltet waren, wie vor allem die Sozialisten. Erst die Wogen der Staatsumwälzung haben dieses Gesetz emporgetragen, und die Verhältnisse nach der Staatsumwälzung haben unverkennbar ihm ihren Stempel aufgeprägt. So ist es vielen schon durch seine Geschichte ein Zeichen des Widerspruchs. Aber auch sein Inhalt berührt vielfach Fragen, an denen sich der Gegensatz der Weltanschauungen entzünden muß. Handelt es sich doch um die Jugend, die Saat unserer Zukunft. Wer überhaupt Grundsätze und Lebensziele hat, muß wünschen und wirken, daß das heranwachsende Geschlecht in diesen Grundsätzen erzogen und zu diesen Zielen hingeleitet wird. Und wenn es sich auch bei diesem Gesetz nicht, wie etwa beim Schulgesetz, um die große Masse der Jugend, sondern vornehmlich um die gefährdete und verwahrloste Jugend handelt, so soll doch auch diese gerade durch das Gesetz gerettet und erzogen werden. Diese Fragen aber lassen sich nicht anschneiden, ohne daß widerstreitende Mächte in Erscheinung treten.

Von den Mächten aber, die in bezug auf dieses Gesetz einander gegenüberstanden und stehen, berühren uns vor allem Sozialismus und Katholizismus. Es sind diese Mächte aber auch objektiv die, welche bei der Schaffung des RJWG am stärksten hervortraten und bei seiner Durchführung am meisten sich geltend machen werden. Liberalismus und Protestantismus haben im Kampf um dieses Gesetz kaum Anschauungen vertreten und Forderungen gestellt, die nicht auch entweder auf sozialistischer oder auf katholischer Seite zu finden wären, und die auf diesen Seiten organischer aus einer Gesamtanschauung herauswachsen und politisch machtvoller vertreten werden als bei den Liberalen und Protestanten. Katholizismus und Sozialismus offenbaren sich ja auch in unserem übrigen öffentlichen und geistigen Leben immer mehr als die beiden Mächte, die — sei es durch Kampf, sei es durch Verständigung — unserer Zukunft

ihre Gestalt geben. Dem Gegeneinander und Miteinander dieser beiden Mächte in dem neuen Reichsgesetz für Jugendwohlfahrt nachzugehen, ist darum eine ebenso reiz- wie bedeutungsvolle Aufgabe.

‚Die Schaffung eines RJWG entspricht den Absichten und Tendenzen, die die Sozialisten zu allen Zeiten vertreten haben.' So erklärte Dr. Löwenstein von der Unabhängigen Sozialdemokratischen Partei im Reichstag. Frau Juchacz von der sozialdemokratischen Mehrheitspartei sagte: ‚Wir sehen in dem Reichsgesetz für Jugendwohlfahrt einen Anfang. Wir hoffen, daß diesem Gesetz noch eine ganze Reihe gesetzlicher Bestimmungen folgen werden, die in das große Gebiet der Jugendwohlfahrt hineingehören.' Der kommunistische Abgeordnete Heydemann hatte an dem Gesetz in seiner jetzigen Fassung zwar sehr vieles auszusetzen; ein solches Gesetz an sich aber bejahte auch er, und zwar aus ganz grundsätzlichen Erwägungen heraus: ‚Wir Kommunisten stehen prinzipiell auf dem Standpunkt, daß die Allgemeinheit nicht nur das Recht und die Pflicht hat, die Kindererziehung zu kontrollieren, sondern daß die Erziehung des Nachwuchses und der Schutz der Jugend in ihrer Gesamtheit Pflicht allein der Gesellschaft und des Staates ist.'

So haben alle sozialistischen Redner im Reichstag zum mindesten den Gedanken eines RJWG begrüßt und zumeist auch in dem jetzt geltenden Gesetz einen Anfang gesehen, der zu einem gut sozialistischen Ende führen könne. Ist diese Hoffnung der Sozialisten berechtigt? Inwieweit kommt das neue RJWG tatsächlich dem sozialistischen Programm entgegen?

Um darüber urteilen zu können, müssen wir uns die sozialistischen Grundanschauungen vergegenwärtigen, welche das Gebiet der Jugendwohlfahrt berühren. Es sind das vor allem die Anschauungen über Familie, Karitas und Kirche. In diesen wie in anderen Programmpunkten zeigen sich zwar vielfach Schattierungen innerhalb des Sozialismus. Aber es kommt hier nur darauf an, die Grundtendenz des Sozialismus in dieser dreifachen Richtung klarzustellen. Und diese Grundtendenz ist überall die gleiche, auch wenn sie sich bei den einzelnen Vertretern oder Parteien bald mehr, bald weniger entschieden, bald in dieser, bald in jener Form ausprägt.

Über die Familie äußert sich die kommunistische Programmschrift ‚Neues Kinderland' von Otto Rühle*: ‚Die Familie mit ihrer Tradition des Privatbesitzes, ihrer Weltanschauung des Individualismus, ihrer Tendenz der Selbsterhaltung, ihrer Ethik des Egoismus ist historisch überlebt. Sie steht und fällt mit dem individuellen Eigentum an Produktionsmitteln, mit der Privatwirtschaft, mit der Nutznießung des Produktionsertrags durch die kapitalistischen Unternehmer. Die Revolution zieht ihr den Boden unter den Füßen weg und macht ihre Form sinnlos. Das sozialistische Zeitalter hat für ihre Funktion kein Bedürfnis, für ihre Segnung keine Voraus-

* Verlag Gesellschaft und Erziehung, Berlin-Fichtenau 1920, S. 6 f.

setzung mehr. Sie erklärt sie für überflüssig. Sie ist erledigt. An die Stelle der Familie tritt als neue Gemeinschaft schaffender, geistig und seelisch verbundener Menschen, in deren Händen die Wirtschaft, die kulturelle Lebensgestaltung und die Erziehung des Nachwuchses liegt, die Kommune.' Von dieser Grundeinstellung aus erklärt sich das Bestreben nach möglichster Kommunalisierung all der gesellschaftlichen Lebensäußerungen, die sich seither in der Familie abspielten. Edmund Fischer lehnt zwar in seinem Buche ‚Das sozialistische Werden'* gewisse radikale Formen des Fortpflanzungs- und Erziehungskommunismus ab. Aber auch er tritt — als für einen wesenhaft sozialistischen Gedanken — ein für ‚Übernahme der Aufzucht der Nachkommenschaft, der Erziehung und Pflege der Kinder durch die Gesellschaft, die Gesamtheit'. Und er sieht in allen irgendwo schon vorhandenen Gesetzen über künstliche Sterilisierung, Eheverbote, Gesundheitszeugnisse, überhaupt über Bevölkerungspolitik, sowie über Mütter-, Säuglings-, Kleinkinder-, Schüler- und Jugendfürsorge Spuren jenes ‚sozialistischen Werdens', an dessen unfehlbares Kommen er glaubt.

Ganz in diesem Sinne entwickelten denn auch bei den Verhandlungen über unser Gesetz im Reichstag die Sozialisten ihr Programm. Dr. Löwenstein (USPD) sagte: ‚Die Familie ist eine Einrichtung, die eng zusammenhängt und sich gebildet hat in engem Zusammenhang mit der Ausbildung des Privatbesitzes. Und daß mit der Zerstörung des Privatbesitzes, mit der Proletarisierung der großen Massen der Bevölkerung, die Familienverhältnisse ihren eigentlichen ursprünglichen Rechts- und Besitzboden verlieren werden, daran können auch wir nichts ändern, selbst wenn wir es bedauern würden. Das heißt es anzuerkennen und daraus die notwendigen Konsequenzen zu ziehen.' Auch der Kommunist Heydemann sprach von dem Versagen der Familie und gründete darauf seine schon angeführte Äußerung von dem ausschließlichen Erziehungsrecht der Gesellschaft.

Und es ist nicht zu verkennen, daß diesem Streben, die Familie bei der Jugenderziehung und -fürsorge möglichst durch die Gesellschaft zu ersetzen, manche Bestimmungen unseres Gesetzes entgegenkommen. Schon die grundlegenden Paragraphen 1 und 2 lassen zum mindesten die Möglichkeit einer solchen Auslegung offen. Es heißt da: ‚Jedes deutsche Kind hat ein *Recht auf Erziehung* zur leiblichen, seelischen und gesellschaftlichen Tüchtigkeit' (§ 1, Abs. 1). Von einem solchen ‚Recht auf Erziehung' spricht man nun zwar auch außerhalb des Sozialismus.

So hat das auf katholischem Standpunkt stehende, von E. M. Roloff herausgegebene ‚Lexikon der Pädagogik'** einen ausführlichen Abschnitt über ‚Naturrecht und Recht des Kindes'. Dieses Recht des Kindes wird gefaßt als ‚eine Zusammenfassung aller jener Normen, die dem Kinde die Möglichkeit einer vollen Entfaltung seiner Persönlichkeit sichern, soweit

* Verlag Veith & Co., Leipzig, 1918, S. 394 f.

** Verlag Herder, Freiburg i. B., Bd. III, 1914, Sp. 838—841.

diese Entfaltung auf der jeweiligen Kulturstufe der menschlichen Gesellschaft, der Nation und der Familie gewährleistet werden kann'. Dieses Recht des Kindes wird nun aber so gut wie ausschließlich als ein Recht gegenüber den Eltern, nicht als ein Recht gegenüber dem Staate gefaßt. Nur hinsichtlich des Rechtes auf Nahrung und Kleidung heißt es, es sei dies ‚eine Forderung an die Eltern und mittelbar an die bürgerliche Gesellschaft'. Denselben Standpunkt hatte unser seitheriges Recht. Dasselbe kannte im allgemeinen nur einen privatrechtlichen Erziehungsanspruch der Kinder gegenüber den Eltern (BGB §§ 1627 ff.); ein öffentlichrechtlicher gegenüber dem Staate war entweder nur in bestimmter Richtung, z. B. hinsichtlich Schulbildung, oder für bestimmte Fälle, z. B. bei Verwahrlosung, anerkannt. Dieser öffentlichrechtliche Erziehungsanspruch wird nun durch unser neues Gesetz sowohl in persönlicher wie in sachlicher Richtung durchaus verallgemeinert. ‚Jedes deutsche Kind' hat danach ‚ein Recht auf Erziehung' gegenüber dem Staate, und zwar im umfassendsten Sinne: ‚zur leiblichen, seelischen und gesellschaftlichen Tüchtigkeit'. Durch diesen Erziehungsanspruch gegenüber dem Staate soll zwar, wie es in Absatz 2 des § 1 heißt, ‚das Recht und die Pflicht der Eltern zur Erziehung nicht berührt werden'. Aber es tritt doch offensichtlich die staatliche Erziehungspflicht durchaus neben die elterliche in deren vollem Umfang. Es soll zwar zunächst die eigene Familie des Kindes die Erziehung übernehmen, aber ‚insoweit der Anspruch des Kindes auf Erziehung von der Familie nicht erfüllt wird, tritt . . . öffentliche Jugendhilfe ein' (§ 1, Abs. 3). Inwieweit man aber den Erziehungsanspruch des Kindes durch die Familie als erfüllt betrachten müsse, ist nirgends im Gesetze gesagt. Es steht darum gesetzlich nichts im Wege, dieses ‚Recht auf Erziehung' so hoch zu schrauben, daß die Mehrzahl der Familien es überhaupt nicht mehr erfüllen kann. Dadurch würde dann von selbst das Wirkungsfeld der öffentlichen Jugendhilfe erweitert. Diese öffentliche Jugendhilfe ist sachlich nicht eingeschränkt. Sie umfaßt nach § 2 Abs. 2 ‚alle behördlichen Maßnahmen zur Förderung der Jugendwohlfahrt' (Jugendpflege und Jugendfürsorge). Was diese beiden Ausdrücke besagen wollen, ist ebenfalls gesetzlich nicht festgelegt. Es entspricht zwar dem Sprachgebrauch, der sich in Wissenschaft und Praxis seit einiger Zeit eingebürgert hat, unter ‚Jugendpflege' vorbeugende und unter ‚Jugendfürsorge' heilende Maßnahmen zum Zwecke der Jugendwohlfahrt zu verstehen. Aber inwieweit und wodurch man vorbeugen müsse, damit der Erziehungszweck nicht verfehlt werde, ist auch wieder nicht bestimmt. Die einzige wirksame Schranke gegenüber einer Überspannung des staatlichen Erziehungsrechtes scheint so nur unsere Finanznot zu sein. Das Gesetz selbst, wie es vorliegt, läßt die Möglichkeit offen, einerseits dem Erziehungswerk der Eltern unbeschränkt die Anerkennung zu versagen, und andererseits dem Erziehungswerk des Staates unbeschränkt Ausdehnungsmöglichkeit zu geben. Das wäre aber reiner Erziehungskommunalismus.

Aber nicht nur, was die Tatsache und den Umfang eines Erziehungsanspruches gegenüber dem Staate, auch was die Erfüllung dieses Anspruchs angeht, zeigt unser Gesetz sozialistische Tendenz, und dies nach zwei Richtungen: durch die Einführung der Amtsvormundschaft (§ 32) und die gesetzliche Unterstellung aller unehelichen Kinder unter dieselbe (§ 35). Unser seitheriges Recht* betrachtete als Regel, daß bei Minderjährigen, für welche die eigenen Eltern nicht sorgen können oder wollen, ein Vormund Elternstelle vertrete. Dieser Vormund sollte, soweit möglich, mit dem Mündel verwandt oder von seinen wirklichen Eltern benannt sein (§ 1776 f.). Er sollte dem religiösen Bekenntnis des Mündels angehören (§ 1801), und er brauchte nur eine Vormundschaft, und diese nur als allein Verantwortlicher zu übernehmen (§ 1786). Die Vormundschaft war also durchaus der Familie nachgestaltet und konnte darum in der Regel nur von natürlichen Personen, nicht von Gemeinschaften oder Behörden übernommen werden.** Hierin bringt nun § 32 unseres Gesetzes eine grundsätzlich außerordentlich bedeutsame Neuerung. Es heißt da: ‚Das Jugendamt wird Vormund in den durch folgende Bestimmungen vorgesehenen Fällen.‘ Wir haben also die Tatsache, daß nun eine Behörde als solche, und zwar eine kollegiale Behörde, Rechte und Pflichten übernimmt, die früher nur Eltern oder anderen Einzelpersonen als Vertreter der Eltern zustanden. Damit ist eine Rechtseinrichtung geschaffen, die ihrer Art nach sicher mehr einer sozialistischen als einer individualistischen Staatsauffassung nahesteht. Und dieser Eindruck wird noch dadurch verstärkt, daß dieser Amtsvormundschaft kraft Gesetzes eine bestimmte Klasse von Kindern ohne weiteres unterstellt wird. § 35 bestimmt nämlich: ‚Mit der Geburt eines unehelichen Kindes erlangt das Jugendamt des Geburtsortes die Vormundschaft.‘ Damit ist ein Rahmen geschaffen, der auch mehr und anderes umfassen kann, als jetzt schon durch das Gesetz ihm eingefügt wird. Daß die Kommune als solche alle auf ihrem Gebiete lebenden Kinder bevormunde, ist ein sozialistisches Ideal, das von der jetzt bei uns geltenden gesetzlichen Amtsvormundschaft über alle unehelichen Kinder nur dem Grade, nicht der Art nach verschieden ist.

Eine ähnliche Tendenz der Kommunalisierung zeigt sich auch im V. Abschnitt unseres Gesetzes, der von der öffentlichen Unterstützung hilfsbedürftiger Minderjähriger handelt. Die seitherige Armengesetzgebung war ganz von dem Gedanken getragen, daß der einzelne Mensch und die einzelne Familie vor allem für sich selbst sorgen müsse, und daß die Gemeinde nur in den dringendsten Fällen und nur für das unbedingt Notwendige Unterstützung gewähren dürfe. Für Kinder bedeutete dies, daß

---

* Vgl. BGB §§ 1773 ff.

** Eine Ausnahme nach Landesrecht ließ Artikel 136 des Einführungsgesetzes zum BGB nur für Anstaltszöglinge, uneheliche und armenrechtlich versorgte Kinder zu.

die Armenverwaltung nur für Obdach und Nahrung, Krankheitspflege und Begräbnis, nicht aber für Erziehung und Erwerbsbefähigung aufzukommen brauchte. Erziehung und Erwerbsbefähigung konnte das Kind nur kraft *Privatrechtes* von den Eltern und dem unehelichen Erzeuger (BGB §§ 1631, 1708), nicht aber kraft *öffentlichen* Rechtes von Staat und Gemeinde verlangen. Auch hier beschreitet unser Gesetz neue Wege. § 49 Abs. 1 besagt: ‚Minderjährigen ist im Falle der Hilfsbedürftigkeit der *notwendige Lebensbedarf einschließlich der Erziehung und der Erwerbsbefähigung* und die erforderliche Pflege in Krankheitsfällen zu gewähren; bei ihrem Ableben ist für ein angemessenes Begräbnis Sorge zu tragen.‘ Damit aber ‚der notwendige Lebensbedarf‘ nicht zu eng gefaßt werde, fährt Abs. 2 des § 49 fort: ‚Bei Beurteilung der Notwendigkeit der Leistung ist das Bedürfnis nach *rechtzeitiger, dauernder* und *gründlicher* Abhilfe gegen Störungen der körperlichen, geistigen und sittlichen Entwicklung des Minderjährigen zu berücksichtigen.‘ Und auch dieser gewiß weit bemessene Umfang öffentlicher Leistung genügt dem Gesetze noch nicht. Es soll das nur das mindeste sein, was alle hilfsbedürftigen Minderjährigen erhalten müssen. Abs. 3 des § 49 gibt darüber hinaus der Reichsregierung bzw. den Landesregierungen das Recht, auch ‚Aufwendungen für eine über die Erwerbsbefähigung hinausgehende Berufsausbildung‘ aus öffentlichen Mitteln zu gestatten. So kann schließlich alles, was einem Kinde vermögender Eltern seither durch seine Familie an Entfaltungsmöglichkeiten gegeben wurde, nun einem jeden Kinde des Volkes durch die Gemeinde auf öffentliche Kosten gewährt werden.

Aber die Gesellschaft tritt nicht nur in dieser Weise mit allen Rechten und Möglichkeiten neben die Familie, sie *greift auch weitgehend in das Familienleben ein*. So verlangen die §§ 19ff. vorherige Erlaubnis des Jugendamtes zur Annahme eines *Pflegekindes*. Den Begriff Pflegekind faßt das Gesetz aber außerordentlich weit. Als Pflegekinder gelten nämlich alle ‚Kinder unter 14 Jahren, die sich dauernd oder nur für einen Teil des Tages, jedoch regelmäßig in fremder Pflege befinden, es sei denn, daß von vornherein feststeht, daß sie unentgeltlich in vorübergehende Bewahrung genommen werden‘. Es kommt also nicht darauf an, ob die Pflege eine körperliche oder geistig-sittliche, auch nicht ob sie eine entgeltliche oder unentgeltliche ist; jedes Kind, das sich ‚*regelmäßig in fremder Pflege* befindet‘, gilt als Pflegekind und ist damit nach § 24 des Gesetzes der Aufsicht des Jugendamtes unterstellt. Dadurch kann die Freiheit der Eltern, ihre Kinder in Bewahranstalten, Horten, Internaten oder auch bei befreundeten Familien unterzubringen, sehr erheblich beschnitten werden. Das Gesetz schränkt zwar die behördlichen Befugnisse auf die Pflegekinder praktisch wieder vielfach ein; die sozialistische Tendenz des Grundsatzes bleibt jedoch auch hier bestehen.

Noch einschneidender sind die Bestimmungen über *Schutzaufsicht* und *Fürsorgeerziehung* (§§ 56ff. und 62ff.). Die Schutzaufsicht soll dazu dienen, die körperliche, geistige oder sittliche Verwahrlosung eines Minderjäh-

rigen zu verhüten; die Fürsorgeerziehung eine solche Verwahrlosung in schwierigeren Fällen auch zu verhüten, und wenn sie schon eingetreten ist, nach Möglichkeit zu beseitigen. Zu diesem Zweck bestimmt das Gericht bei der Schutzaufsicht einen Helfer, der aber nicht nur den Minderjährigen, sondern — wie das Gesetz ausdrücklich sagt — auch den Erziehungsberechtigten zu überwachen hat. Er hat das Recht auf Zutritt zu dem Minderjährigen und auf Auskunft von dessen Eltern oder deren Vertretern. Diese Einrichtung ist als gesetzliche vollkommen neu, wenn auch praktisch schon seit Jahren solche Schutzaufsichten geführt wurden. Bei der Fürsorgeerziehung wird der Jugendliche vollständig von seinen Eltern getrennt und in einer anderen geeigneten Familie oder in einer Erziehungsanstalt unter öffentlicher Aufsicht und auf öffentliche Kosten erzogen. Diese völlige Ausschaltung der eigenen Familie gestattete das Gesetz seither nur bei schuldhaftem Verhalten der Eltern (§ 1666 BGB) oder bei Gefahr völliger Verwahrlosung. Jetzt ist sie möglich schlechthin, ‚wenn die Fürsorgeerziehung zur Beseitigung der Verwahrlosung wegen Unzulänglichkeit der Erziehung erforderlich ist' (§ 63 Ziff. 2). Es entspricht dieser Ausdruck ‚wegen Unzulänglichkeit der Erziehung' ganz dem Satz in § 1, ‚insoweit der Anspruch des Kindes auf Erziehung von der Familie nicht erfüllt wird'. In beiden Fällen tritt der Staat neben oder an Stelle der Familie, und hängt es im Grunde von ihm ab, inwieweit er das tun will. Wie die Familie, so hält der Sozialismus auch die Karitas, d. h. die freie Hilfe durch einzelne oder Vereine für eine überlebte Sache. Edmund Fischer erkennt in seinem erwähnten Werke über ‚Das sozialistische Werden' zwar an, daß diese Karitas im Mittelalter Großes geleistet habe. Er meint aber: ‚Die Sozialpolitik des Mittelalters, die karitative Hilfe, mußte mit dem Anwachsen des Proletariates versagen . . . Es handelt sich heute nicht mehr lediglich, ja nicht einmal mehr hauptsächlich, um eine Unterstützung von Kalamitosen, Unglücklichen und Verirrten, heute ist der größte Teil des Volkes ständig auf solidarische Hilfe angewiesen. Das Wirtschaftsleben vollzieht sich nicht mehr auf einer individuellen Grundlage oder innerhalb einer kleinen Gemeinschaft, der Sippe, einer Dorfgenossenschaft oder einer Stadt, es ist „vergesellschaftlicht". Das einzelne Individuum wird immer mehr nur ein unselbständiges Glied eines millionenfachen Räderwerkes, in dem es zermalmt und zerrieben wird, wenn es sich nicht mit anderen Gliedern zusammenschließt, um die nötige Stärke zur Sicherung seiner Existenz zu erhalten.' Diese Entwicklung fordere einerseits Selbsthilfe durch mächtige Organisationen der Besitzlosen selbst, wie sie in den Gewerkschaften sich gebildet und andererseits Staatshilfe mit öffentlichem Zwang, wie sie vor allem in unserem Versicherungswesen sich bewährt habe. Auch heute allerdings ‚entstehe in freiwilliger Arbeit alles Neue auf dem Gebiet der Solidarität'. Aber alle von der Karitas neu geschaffenen Einrichtungen ‚entwickeln sich zu öffentlich-rechtlichen Organisationen, d. h. sie werden von der gesetzlichen Regelung und Festlegung ergriffen und in die öffentlich-rechtliche Verwaltung eingefügt, sobald sie eine gewisse Höhe erreicht haben . . .

Wie bisher schon fortgesetzt Teile der Armenpflege zur Sozialpolitik entwickelt worden sind, so wird auch der Rest der Armenfürsorge mit der Zeit in den sozialpolitischen Einrichtungen aufgehen müssen. Hat der einzelne die Pflicht, in der Gemeinschaft aufzugehen und eventuell für sie sein Leben hinzugeben, so muß er auch das uneingeschränkte Recht auf Hilfe durch die Gemeinschaft haben. Die Unterstützungen, die der Bedürftige erhalten muß, können deshalb nicht den Charakter eines Geschenkes haben, nicht auf Freiwilligkeit beruhen, sondern auf einem Rechtsanspruch des einzelnen an die Gemeinschaft'.

Von solchen Grundanschauungen aus sind die sozialistischen Vertreter auch an das Reichsgesetz für Jugendwohlfahrt herangetreten. Leitend konnte ihnen dabei die Forderung des Görlitzer Programms von 1921 sein: 'Jugendhilfe, beginnend mit dem werdenden Kind und endend mit dem Eintritt der Volljährigkeit, als selbständiges, öffentliches Arbeitsgebiet mit eigenen beamteten Organen.'* So erklärte der Abgeordnete Löwenstein (USPD): 'Wir sind heute längst aus dem Stadium herausgekommen, in dem private oder kirchliche Fürsorge ausreichten. Jugendfürsorge und Jugendpflege sind längst zu einer öffentlichen Angelegenheit geworden. Es handelt sich nicht darum, so nebenbei durch Wohltätigkeit oder durch Wohlfahrtsbestrebungen, wie Sie sie auffassen, eine kleine Lebensmöglichkeit zu geben, sondern es handelt sich wirklich darum, hier eine positive grundsätzliche Erziehungsfrage zu lösen.' Ganz in diesem Sinne sprach sich die Parteigenossin Löwenfelds, die Frau Abgeordnete Wurm, dafür aus, daß die Jugendämter möglichst viele Aufgaben der Jugendfürsorge und Jugendpflege selbst übernehmen und daß in ihnen die freien Vereine möglichst wenig zu sagen hätten. Der Kommunist Heydemann malte das Schreckgespenst einer Vorherrschaft dieser Vereine in den städtischen Jugendämtern an die Wand, und selbst Frau Juchacz von der sozialdemokratischen Mehrheitspartei verlangte bei aller Anerkennung der freien Liebestätigkeit, daß 'die Jugendämter sich ihr Arbeitsgebiet so weit wie möglich stecken'.

So bildeten die sozialistischen Vertreter im Reichstag eine geschlossene Front gegen die freie christliche Karitas und für die staatliche bzw. kommunale Behörde. Und die Behörde, das Jugendamt, hat in der Tat in dem neuen Gesetz eine beherrschende Stellung gewonnen. Das Gesetz zieht über das ganze Reich ein lückenloses Netz von Jugendwohlfahrtsbehörden. Alle Gemeinden erhalten entweder selbst oder in einem Gemeindeverband ein Jugendamt (§§ 8ff). Diese kommunalen Jugendämter werden zusammengefaßt durch ein Landesjugendamt (§§ 12 ff.), und als Krönung dieses ganzen Aufbaues besteht bei dem Reichsministerium des Innern ein Reichsjugendamt (§§ 15ff). Von den Aufgaben und Befugnissen dieser Behörden im einzelnen ganz abgesehen, bedeutet schon die Tatsache einer solchen horizontal

* E. Bernstein, Das Görlitzer Programm der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands. Berlin 1922, Verlag für Sozialwissenschaft, S. 51.

und vertikal ganz durchgebildeten Behördenorganisation ein starkes Gewicht für das staatliche und kommunale Element in der Jugendfürsorge. Einmal bestehende Behörden haben einen naturgemäßen Drang, ihren Wirkungskreis auszudehnen und ihre Wirkungskraft zu mehren. Dazu aber gibt das Gesetz den Jugendämtern selbst reichlich Gelegenheit, ja sogar Anregung. Nach § 3 sind pflichtgemäße Aufgaben jedes Jugendamtes: der Schutz der Pflegekinder, die Mitwirkung im Vormundschaftswesen, die Fürsorge für hilfsbedürftige Minderjährige, die Mitwirkung bei Schutzaufsicht und Fürsorgeerziehung, die Jugendgerichtshilfe, die Mitwirkung bei der Beaufsichtigung der Arbeit von Kindern und jugendlichen Arbeitern, bei der Fürsorge für Kriegerwaisen und Kindern von Kriegsbeschädigten und in der Jugendhilfe bei Polizeibehörden. Darüber hinaus aber soll nach § 4 das Jugendamt auch ‚Einrichtungen und Veranstaltungen anregen, fördern und gegebenenfalls schaffen für: Beratung in Angelegenheiten der Jugendlichen, Mutterschutz vor und nach der Geburt, Wohlfahrt der Säuglinge, der Kleinkinder, der im schulpflichtigen Alter stehenden Jugend außerhalb des Unterrichtes und der schulentlassenen Jugend‘. Das ist — auch ohne die ganz allgemeine Ermächtigung, wie sie der erste Entwurf vorgesehen hatte — ein so umfassender Aufgabenkreis, daß die Behörde schließlich auf alles ihre Hand legen kann. Denn ‚Wohlfahrt‘ ist ein dehnbarer Begriff, und wann ‚der Fall gegeben ist‘ oder nicht, daß das Jugendamt diese Aufgaben nicht nur anregt und fördert, sondern selbst in die Hand nimmt, ist auch weniger eine Rechts- als eine Machtfrage. Die Entwicklungsmöglichkeiten der Jugendämter erscheinen so ziemlich unbegrenzt, und das um so mehr, als im inneren Aufbau dieser Ämter und bei der Erledigung ihrer Geschäfte das beamtete Element durchaus das Übergewicht hat. Das Jugendamt ist zwar vom Gesetz als Kollegium gedacht, in dem auch die in seinem Bezirk wirkenden freien Vereinigungen für Jugendwohlfahrt und Jugendbewegung zwei Fünftel der Zahl der nichtbeamteten Mitglieder stellen (§ 9). Aber einmal verteilen sich diese zwei Fünftel auf Vereinigungen ganz entgegengesetzter Richtung; sodann sprechen bei der Auswahl der anderen drei Fünftel wohl die leitenden Beamten das entscheidende Wort, und schließlich hängt die Erledigung der laufenden Geschäfte an und für sich von diesen Beamten ab. Insoweit sie aber dabei ehrenamtliche Kräfte heranziehen wollen und sollen (§ 11), sind sie nicht auf karitative Vereine angewiesen. Sie können sich ebensogut auf ‚einzelne in der Jugendwohlfahrt erfahrene und bewährte Männer und Frauen‘ stützen, die sie dann leicht mit ihrem Geiste durchdringen und ihrem Einfluß dienstbar machen. Das Behördliche scheint somit kaum stärker betont werden zu können, als es in diesem Gesetze geschehen ist. Auf jeden Fall ist die Richtung auf Verstaatlichung und Kommunalisierung offensichtlich.

Und auch in dem dritten Punkte, der hier von Bedeutung ist, kann der Sozialismus mit dem Gesetze zufrieden sein, mit der Stellung nämlich, welche der Kirche in der öffentlichen Jugendhilfe eingeräumt wurde. Das Görlitzer Programm der Sozialdemokratie fordert in dieser Hinsicht:

‚Religion ist Privatsache, Sache innerer Überzeugung, nicht Parteisache, nicht Staatssache: Trennung von Staat und Kirche.‘ Daraus wird dann für die Jugenderziehung die Folgerung gezogen: ‚Ausgestaltung der Schule zur weltlichen Einheitsschule . . . Erziehung des heranwachsenden Menschen in der Familie, in der Schule, in der freien Jugendbewegung zu bewußten Gliedern der sozialen Volks- und Menschheitsgemeinschaft, zu den Idealen der Republik, der sozialen Pflichterfüllung und des Weltfriedens.‘* Religiöse Erziehungsziele liegen für den Sozialismus danach völlig außerhalb des Blickfeldes. Folgerichtig werden darum auch kirchliche Erziehungsfaktoren aus der öffentlichen Jugendbildung ganz ausgeschaltet. Diese Programmforderung hat innerhalb des Sozialismus allerdings verschiedene Tönungen. Bei dem Kommunisten Rühle ist sie von einer offenen Verachtung der Religion begleitet und getragen: ‚Der Lernbegierige hat (in der neuen Schule) auf einer reichen Speisekarte die Wahl. Mathematik, Astronomie, Kunstgeschichte, Sprachen, Rethorik — alles wird vorhanden sein. Nur Religion als Lehrfach hat aufgehört zu existieren. Sie ist reine Privatangelegenheit geworden — soweit für dieses Opium noch Bedarf vorhanden ist.‘ Andere, wie die früheren Minister Konrad Haenisch** und Gustav Radbruch*** suchen eine innere Verwandtschaft von Christentum und Sozialismus aufzuzeigen und dulden, ja fordern sogar dementsprechend einen religiösen Einschlag der Jugenderziehung. ‚Eine Jugend, deren Verständnis nicht auch die Religion aufgeschlossen wäre, würde von den besten Gütern unserer Kultur losgerissen. Deshalb muß auch die weltliche Schule die Religion in ihren Lehrplan aufnehmen.‘ Aber gerade Radbruch, der dies fordert, wendet sich von dieser Wertung der Religion aus scharf gegen die Kirche: ‚Diese Verwandtschaft von Christentum und Sozialismus hat der Sozialismus immer empfunden und oft ausgedrückt — am vernehmlichsten gerade im empörten Aufschrei gegen die Kirche und ihre Diener und Gläubigen. Empörte man sich etwa gegen sie, weil sie Christen waren? Vielmehr entrüstete man sich gerade umgekehrt, daß sie oft nicht genug Christen seien.‘ In der Ablehnung der Kirche und in der Bekämpfung ihres Einflusses treffen sich also wieder die beiden Richtungen des gegenwärtigen Sozialismus, die atheistische und die ‚religiöse‘.

Und diese Ausschaltung von Religion und Kirche als solcher ist denn auch in dem neuen RJWG vollständig durchgeführt. Weder bei den Erziehungszielen in § 1 noch bei den Erziehungsmängeln in § 56 ist die Religion genannt oder berücksichtigt. Das Wort ‚Kirche‘ erscheint in dem Gesetze überhaupt nicht. In dem ersten Entwurf war noch vorgesehen, daß Vertreter ‚der im Bezirk des Jugendamtes vertretenen Religionsgesellschaften und Weltanschauungen‘ in das Jugendamt berufen werden sollten. Auch das

* Bernstein a. a. O. S. 151.

** ‚Neue Bahnen der Kulturpolitik.‘ Berlin 1921, Buchhandlung Vorwärts.

*** ‚Kulturlehre des Sozialismus.‘ Berlin 1922, Buchhandlung Vorwärts.

wurde gestrichen. Die Religion ist in dem Gesetz, ganz im sozialistischen Sinne, rein Privatsache, nämlich ‚Bekenntnis‘ eines Jugendlichen, auf das wohl nach der einen oder anderen Seite hin bei der Erziehung ‚Rücksicht zu nehmen‘ ist, dem aber eine öffentliche Bedeutung nicht zukommt.

So gesehen scheint also die Grundtendenz des ganzen RJWG eine sozialistische zu sein. Aus diesem Empfinden heraus haben denn auch gewichtige Stimmen aus unserem Lager sich gegen das Gesetz, auch in seiner jetzigen Fassung, erklärt. Sie hielten es schon an sich und erst recht bei der jetzigen Zusammensetzung des Reichstages für unmöglich, daß wir Katholiken zusammen mit den Sozialisten solch ein bedeutsames Kulturgesetz schaffen könnten. Dabei müßten wir und unsere Grundsätze notwendig zu kurz kommen.

Und doch kann die unverkennbare sozialistische Tendenz des Gesetzes nicht dessen einzige sein. Es haben wenigstens alle sozialistischen Vertreter im Reichstag auch schwere Bedenken gegen das Gesetz geäußert. Der Kommunist Heydemann meinte sogar: ‚In allen wichtigen Fragen trägt der Gesetzentwurf den Anschauungen des Zentrums Rechnung.‘ Und in der Tat erklärte auch Frau Abgeordnete Neuhaus vom Zentrum bei der Schlußberatung: ‚Ich sehe ohne Sorge der Ausführung dieses Gesetzes entgegen, soviele Wünsche wir auch noch hätten.‘ Es gründet sich aber dieses bedauernde Wort von sozialistischer und dieses zuversichtliche von katholischer Seite auf die Stellung des Gesetzes zu eben denselben drei Mächten, denen gegenüber es zunächst rein sozialistisch eingestellt erscheint: zu Familie, Karitas und Kirche. An diesen drei Punkten die katholische Anschauung zur Geltung zu bringen, war das Hauptstreben unserer Fachleute im Karitasverband und unserer Parlamentarier im Reichstag. Und dieses Streben ist nicht ohne Erfolg geblieben.

Für uns wechselt die Bedeutung der Familie nicht nach Zeiten und Verhältnissen. Vielmehr halten wir sie unverrückbar im Naturrecht verankert. Papst Leo XIII. sagt darüber in dem Rundschreiben ‚Quod Apostolici muneris‘ vom 28. Dezember 1878, das ausdrücklich gegen die Sozialisten gerichtet ist: ‚Das wahre Wesen der staatlichen Gesellschaft ruht nach den unverletzlichen Gesetzen des Naturrechtes vor allem auf der unlösbaren Einigung von Mann und Weib und findet in den wechselseitigen Pflichten und Rechten zwischen Eltern und Kindern, Herren und Dienern, seine Vollendung.‘ In dem Rundschreiben ‚Rerum novarum‘ über die Arbeiterfrage vom 15. Mai 1891 führt er denselben Gedanken weiter aus: ‚Die Familie, die häusliche Gesellschaft, ist eine wahre Gesellschaft mit allen Rechten derselben, so klein immerhin diese Gesellschaft sich darstellt. Sie ist älter als jegliches andere Gemeinwesen und besitzt deshalb unabhängig vom Staate ihre innewohnenden Befugnisse und Pflichten.‘ Diese Befugnisse und Pflichten beziehen sich vor allem auf die Erziehung der Kinder. Darüber heißt es in dem Rundschreiben ‚Sapientiae christianae‘ über die Pflichten der christlichen Bürger vom 10. Januar

1890: ‚Von Natur aus ist es der Eltern eigenes Recht, ihre Kinder zu erziehen, und zugleich ihre Pflicht, dafür zu sorgen, daß Erziehung und Unterricht der Kinder mit dem Ziele übereinstimmen, um dessentwillen sie von Gottes Güte Nachkommenschaft erhalten haben. Darum müssen die Eltern Eifer und Anstrengung aufbieten, alle Mißstände auf diesem Gebiet zu beseitigen und durchaus auf dem Rechte bestehen, die Kinder, wie es ihre Pflicht ist, christlich zu erziehen.'

Im Geiste dieser Grundsätze wurde von uns bei der Schaffung der Reichsverfassung (Art. 120) wie jetzt des RJWG stets der Gedanke betont, daß der Erziehungsanspruch des Kindes gegenüber dem Staate erst in zweiter Linie stehe. Zunächst seien die Eltern oder deren Stellvertreter zur Erziehung der Kinder berechtigt und verpflichtet; erst insoweit auf diesem Wege den Kindern nicht die Erziehung werde, auf die sie ein Recht hätten, dürfe und müsse der Staat eingreifen. Bei diesem Streben fand das Zentrum kräftige Unterstützung von seiten der Rechtsparteien. In den Reichstagsverhandlungen sagte der Abgeordnete Hensel von der Deutschnationalen Volkspartei: ‚Vor allem legen wir großen Wert darauf, daß das Recht der Familienerziehung nicht geschmälert wird,' und der Abgeordnete Leutheußer von der Deutschen Volkspartei erklärte in demselben Sinne: ‚Im Vordergrund unserer ganzen Erwägung bei der Annahme dieses Gesetzes steht der Grundsatz, daß die Familie die beste Gewähr für die ordnungsmäßige Erziehung der Jugend bietet. Was der Jugend durch dieses JWG gegeben werden soll, soll auch lediglich die Familienerziehung ersetzen, niemals aber bringt es die öffentliche Erziehung, das Recht und die Pflicht des Staates und der Gesellschaft auf Erziehung.'

Und es haben diese Bestrebungen auf Schutz der Familienerziehung in unserem Gesetze sich auch durchgesetzt. Vor allem in Abs. 2 des § 1: ‚Das Recht und die Pflicht der Eltern zur Erziehung wird durch dieses Gesetz nicht berührt. Gegen den Willen des Erziehungsberechtigten ist ein Eingreifen nur zulässig, wenn ein Gesetz es erlaubt.' Hier wird die elterliche Autorität ausdrücklich anerkannt und gegen willkürliche Maßnahmen der öffentlichen Verwaltung geschützt. Und zwar soll diese elterliche Autorität nicht nur neben der öffentlichen die Erziehung besorgen, sondern sie ist in erster Linie dazu berufen. Das besagt Abs. 3 des § 1 mit den Worten: ‚Insoweit der Anspruch des Kindes auf Erziehung von der Familie nicht erfüllt wird, tritt öffentliche Jugendhilfe ein.' Die ‚Familie' erscheint hier ähnlich wie in Art. 119 der Reichsverfassung als ein öffentlich-rechtlicher Begriff, der sich mit dem Kreis der nach dem BGB ‚Erziehungsberechtigten' nicht deckt. Er ist weiter, umfaßt auch die Verwandten und Verschwägerten und läßt so in bedeutsamer Weise die alte Sippenordnung wieder aufleben. Dieser seiner ‚Familie' gehört also auch auf Grund des RJWG das Kind zunächst. Erst wenn sie versagt, hat der Staat Recht und Pflicht, sich des Kindes anzunehmen. Wir haben zwar gesehen, daß damit keine objektiv festliegende Grenze zwischen privater und öffentlicher Erziehungstätigkeit geschaffen ist. Es bleibt bei dieser For-

mulierung die Möglichkeit, die private Tätigkeit zugunsten der öffentlichen zurückzudrängen. Aber auch die umgekehrte Möglichkeit ist gegeben. Und darin liegt die Hauptbedeutung dieser ganzen Sätze, die von dem Rechte der Familie handeln. Im einzelnen mögen sie nicht immer einen unbedingt sicheren Schutz gegenüber dem Erziehungskommunalismus gewähren. Aber sie stehen im Gesetze gleichsam als das Feldzeichen und zugleich als der Stützpunkt jener Macht katholischer und konservativer Kräfte, denen die Ehe ein unverletzliches Heiligtum und die Familie ein unersetzlicher Grundstein der Menschheit bedeutet.

Aber auch über diese allgemeine Wahrung des Familienideals hinaus hat das Gesetz in einzelnen Bestimmungen unserer Auffassung der Familie Rechnung getragen. Es gilt dies zunächst von der Regelung der Schutzaufsicht (§§ 56 ff.). Dieselbe bedeutet zwar, wie wir früher gesehen haben, auch einen Eingriff in Familienleben und Elternrecht, aber immerhin einen viel weniger tiefen und empfindlichen als die Fürsorgeerziehung. Insofern liegt gerade in der gesetzlichen Ordnung der Schutzaufsicht eine Anerkennung und Schonung der Familie. Sie gibt die Möglichkeit, die Ausübung der elterlichen Gewalt zu korrigieren, bevor sie ganz ausgeschaltet wird. Sie entspricht so ganz der Beistandschaft, welche schon das BGB (§ 1687) zur Unterstützung der Mutter und damit gerade zur Wahrung der elterlichen Autorität vorgesehen hatte. Der Helfer wird denn auch in dem RJWG (§ 58) ausdrücklich angewiesen, bei Ausübung der Schutzaufsicht den Erziehungsberechtigten nicht nur zu überwachen, sondern auch zu unterstützen. Eine im Sinne unseres Gesetzes rechtzeitig angeordnete und gut durchgeführte Schutzaufsicht wird so in vielen Fällen dazu führen, einem gefährdeten Kinde innerhalb seiner Familie zu helfen und dadurch eine Fürsorgeerziehung außerhalb der Familie entbehrlich zu machen.

Zu einem besonders wirksamen Damm aber gegen eine Überspannung der behördlichen Jugendfürsorge und die damit gegebene Gefährdung des Familiengedankens können die Bestimmungen des Gesetzes über Einzelvormundschaft werden. Zunächst bricht das Gesetz zwar durch die Einführung der Amtsvormundschaft die seitherige Alleinherrschaft der familiär gedachten Einzelvormundschaft. Es schränkt aber dann doch wieder die praktische Bedeutung dieser Amtsvormundschaft so stark ein, daß die Vorkämpfer dieser Amtsvormundschaft gerade deshalb die schwersten Bedenken gegen das Gesetz äußerten. § 44 bestimmt nämlich: ‚Das Jugendamt soll die Bestellung einer Einzelperson als Vormund beantragen, wenn dies im Interesse des Mündels förderlich scheint.‘ Die Amtsvormundschaft kann und soll danach soweit als möglich in Einzelvormundschaft überführt werden; sie hat nur den Charakter einer Nothilfe bei Ermangelung geeigneter Vormünder. Damit aber diese Überführung in Einzelvormundschaft nicht von dem Gutdünken des Jugendamtes abhänge, gibt Abs. 2 des § 44 jedem, der ein berechtigtes Interesse des Mündels geltend macht — und das kann jeder karitative Verein —, und auch dem Mündel selbst nach Vollendung des 14. Le-

bensjahres das Recht, einen Einzelvormund zu beantragen. Insoweit also geeignete Einzelvormünder vorhanden sind, gibt das Gesetz die Möglichkeit, jederzeit die Amtsvormundschaft durch Einzelvormundschaft zu ersetzen. Nach § 38 kann sogar bei unehelichen Kindern der gesetzliche Eintritt der Amtsvormundschaft ganz verhindert werden, wenn vor der Geburt desselben ein Pfleger für die Leibesfrucht bestellt wird. Um die Durchführung dieser Einzelvormundschaft noch zu erleichtern, erweitert § 48 den Kreis derjenigen Personen, welche zur Übernahme einer Vormundschaft berechtigt bzw. verpflichtet sind, und legt § 45 dem Jugendamt die Pflicht auf, die Vormünder, Beistände und Pfleger seines Bezirkes planmäßig zu beraten und bei Ausübung ihres Amtes zu unterstützen. § 11 schafft außerdem die Möglichkeit, die organisierte Einzelvormundschaft unserer Fürsorgevereine behördlich zu autorisieren. Wenn diese Vereine überall da sind und arbeiten, können sie so gerade auf Grund des Gesetzes auch im einzelnen einer zu starken Verdrängung des Familiengedankens wirksam begegnen.

Diesen unseren karitativen Vereinen und Einrichtungen Freiheit und Wirkungsmöglichkeit zu erhalten, war darum unsere zweite größte Sorge bei der Mitarbeit an diesem Gesetz. Bei aller Hochschätzung der Familie waren wir uns doch stets bewußt, daß die Familie nicht immer und unbedingt ausreiche, um allen Kindern die nötige Pflege und Erziehung zu geben. Viele Kinder haben keine Familie, und bei vielen anderen taugt sie nichts. In solchen Notfällen zu helfen und die Familie zu ersetzen, hat sich immer die christliche Karitas berufen gefühlt.* Und zwar wirkten im Dienste dieser Karitas stets die kirchlichen Ämter und die freien Vereinigungen von Gläubigen zusammen, wobei bald mehr der eine, bald mehr der andere dieser beiden Faktoren im Vordergrund stand. Dabei war die Sorge für hilfs- und erziehungsbedürftige Kinder immer eine der ersten. In der Verfolgungszeit wurden unter Aufsicht von Bischof und Diakon die Martyrerwaisen in christlichen Familien untergebracht. Nachdem das Römische Reich christlich geworden war, wirkten die Bischöfe vor allem darauf hin, die heidnischen Unsitten der Tötung, Aussetzung und des Verkaufs von Kindern zu beseitigen. Schon im frühen Mittelalter finden wir Anstalten für Waisen und Uneheliche, sowie Fürsorge für gefallene Mädchen. Die katholische Reform im 16. Jahrhundert hatte einen stark karitativen Zug. Ein Karl Borromäus von Mailand mit seinen eingehenden Verordnungen und Julius Echter von Würzburg mit seinen großartigen Gründungen gingen dabei wegweisend voran. Im 17. Jahrhundert nahm ein Vinzenz von Paul bei seinem umfassenden karitativen Wirken sich auch besonders der Jugend an. Und als dann im 19. Jahrhundert mit dem Aufkommen der Industrie die Not als Massenerscheinung einsetzte und auch

---

* Vgl. W. Liese, Geschichte der Karitas, 2 Bde., Freiburg i. Br. 1922, Karitasverlag.

die Kinder durch den fortschreitenden Zerfall des Familienlebens immer mehr gefährdet wurden, schuf die katholische Karitas in fast unübersehbarer Fülle Anstalten, Orden und Vereine, die sich ganz oder vornehmlich der Aufgabe widmeten, diese Not zu bannen. Es entstanden Krippen und Kinderschulen, Waisen- und Findelhäuser, Stationen der sozialen Schwesternschaften und Klöster der Guten Hirtinnen, Häuser der Schulbrüder und Salesianer, Vinzenz- und Elisabethenkonferenzen, Fürsorge- und Erziehungsvereine, von kleinen Gruppen mit rein örtlicher Bedeutung bis zu großen Organisationen, die das ganze Reich umspannen und sogar weithin ins Ausland ihre Fühler strecken.

Bei einer solchen Kraft und Fülle ist es nicht zu verwundern, daß die katholische Karitas — und dasselbe gilt von der nichtkatholischen — nicht einfach vor dem Sozialismus kapitulierte, als er sie für überlebt erklärte. Im Gegenteil drehte sich der Kampf bei dem neuen RJWG in erster Linie um die Selbständigkeit dieser freien Karitas gegenüber einem staatlichen bzw. kommunalen Fürsorgemonopol. In der schon mehrfach erwähnten Denkschrift des Karitasverbandes zu dem Gesetzentwurf wird gleich eingangs mit allem Nachdruck gefordert, ‚daß die eigentliche Ausübung der Jugendfürsorge nicht Sache der amtlichen Tätigkeit, sondern überall da, wo geeignete Organe der nichtamtlichen freiwilligen Tätigkeit vorhanden sind, uneingeschränkt dieser zu überlassen ist'. Und in der ganzen Denkschrift tritt diese Sorge um die Freiheit der Karitas fast noch mehr hervor als die Sorge um das Recht der Familie. Die Abgeordnete Frau Neuhaus vom Zentrum nannte im Reichstag als ihr gewichtigstes Bedenken gegen das Gesetz die drohende ‚Verstaatlichung der freien Liebestätigkeit'. Und auch hierin fand das Zentrum Unterstützung auf der rechten Seite des Hauses. Namentlich der Abgeordnete Hensel von der Deutschnationalen Volkspartei hatte entschiedene und warme Worte für die Karitas: ‚Kein Wissen und kein Können der Berufsarbeiter kann Ersatz sein für die opferwillige Gesinnung, die auf dem Gebiete der Wohlfahrtspflege von denen betätigt wird, welche, getrieben durch die Liebe zu dem armen, notleidenden Volke, sich dieser Arbeit bisher geweiht haben. Diese Arbeit wollen wir deshalb als die Seele des Ganzen unverkümmert sehen und wollen ihr Recht und ihre Bewegungsfreiheit nach allen Richtungen hin gewahrt wissen.'

Daß aber dieser Kampf um die Freiheit der Karitas nicht vergeblich war, geht schon aus manchen Äußerungen sozialistischer Redner im Reichstag hervor, die bis zuletzt — aber vergeblich — gegen die Bestimmungen anrannten, mit denen wir diese Freiheit zu schützen suchten. So meinte der Abgeordnete Löwenstein von der USPD, daß das Jugendamt des jetzigen Gesetzes nichts anderes sei ‚als ein Kartell der freiheitlichen Vereinigungen unter dem Protektorat der Regierungen und des Reiches'. Der kommunistische Abgeordnete Heydemann befürchtete, daß bei diesem Gesetz selbst in sozialistisch regierten Orten die ‚konfessionellen und nationalistischen

Vereine' innerhalb des Jugendamtes das beherrschende Element werden könnten; und Frau Abgeordnete Wurm von der USPD brachte noch zuletzt Abänderungsanträge ein, die sich vor allem dagegen wandten, daß durch das jetzige Gesetz ‚den freien Vereinen ein Einfluß auf die Jugendämter eingeräumt wird, der dem Geiste des Jugendamtes . . . nicht entspricht'.

Und es hat sich wirklich die Karitas in dem RJWG eine gesetzliche Anerkennung und einen gesetzlichen Einfluß erobert, wie in noch keinem anderen Gesetze des neuen Deutschland. Es bestand bei Schaffung des Gesetzes die große Gefahr, daß die Karitas durch die Behörde entweder ausgeschaltet oder aufgesaugt werde. Beides wurde abgewendet. Schon im § 1 Abs. 3 des Gesetzes wird ausdrücklich gesagt, daß beim Versagen der Familie öffentliche Jugendhilfe nur ‚unbeschadet der Mitarbeit freiwilliger Tätigkeit' eintritt. Die Karitas tritt somit in der Fürsorge für die Jugend als selbständige Macht neben Familie und Staat. § 2 wahrt auch ihre Freiheit, indem er sagt, daß dieses Gesetz sich nur auf die ‚behördlichen Maßnahmen zur Förderung der Jugendwohlfahrt' bezieht. Der § 6 ist dann ganz dem Verhältnis dieser freiwilligen Tätigkeit zur kommunalen Behörde gewidmet.

‚Das Jugendamt hat die freiwillige Tätigkeit zur Förderung der Jugendwohlfahrt unter Wahrung ihrer Selbständigkeit und ihres satzungsmäßigen Charakters zu unterstützen, anzuregen und zur Mitarbeit heranzuziehen, um mit ihr zum Zwecke eines planvollen Ineinandergreifens aller Organe und Einrichtungen der öffentlichen und privaten Jugendhilfe und der Jugendbewegung zusammenzuwirken.' Im Aufbau der Jugendämter sind sodann Vertreter dieser freien Tätigkeit nicht — wie es der erste Entwurf und die Sozialisten wollten — in einen einflußlosen Beirat, sondern in das behördliche Kollegium selbst aufgenommen worden, dem das ganze Amt untersteht. § 9 Abs. 2 sagt darüber: ‚Als stimmberechtigte Mitglieder des Jugendamtes sind neben den leitenden Beamten in der Jugendwohlfahrt erfahrene und bewährte Männer und Frauen aller Bevölkerungskreise, insbesondere aus dem im Bezirk des Jugendamts wirkenden freien Vereinigungen für Jugendwohlfahrt und Jugendbewegung auf deren Vorschlag zu berufen. Diese Vereinigungen haben Anspruch auf $^{2}/_{5}$ der Zahl der nichtbeamteten Mitglieder.' Und in derselben Weise sind Vertreter der freien Vereinigungen auch bei den Landesjugendämtern (§ 14) und dem Reichsjugendamt (§ 16) beizuziehen. Es ist sodann in § 11 vorgesehen, daß das Jugendamt die Erledigung einzelner Geschäfte oder Gruppen von Geschäften u. a. auch Vereinigungen für Jugendhilfe und für Jugendbewegung widerruflich übertragen kann. Ein karitativer Verein kann so z. B. die Geschäfte des Gemeindewaisenrates (§ 42) oder die Besorgung der Schutzaufsicht (§ 60) oder die Unterbringung von Kindern in Pflegestellen (§ 29), auch die Führung von Vormundschaften (§ 47) übernehmen und so zu einem bedeutsamen Bindeglied zwischen freier Ge-

sellschaftsbildung und staatlicher Zwangsorganisation werden. Insofern erscheint das Gesetz geradezu als eine Reaktion gegenüber der allgemeinen Verstaatlichungstendenz, welche seit Jahren unser öffentliches Leben stark beeinflußt und dem Gesetze selbst in anderer Hinsicht, wie wir gesehen haben, auch seinen Stempel aufgeprägt hat.

Insofern Jugendfürsorge Wohltätigkeit ist, trägt also das RJWG unsere Auffassung der Sache in befriedigender Weise Rechnung. Jugendfürsorge ist aber nicht allein Wohltätigkeit, sondern auch Erziehung. In Fragen der Erziehung aber steht für uns in erster Linie die Religion als Bildungsinhalt und die Kirche als Bildungsfaktor. Das neue Gesetzbuch der Kirche formuliert diesen Standpunkt in einem eigenen Abschnitt (Buch III, Titel 22) mit aller Klarheit und Bestimmtheit. Was da zunächst von der Schule gesagt ist, gilt sinngemäß für die ganze Jugendfürsorge. Es heißt in can. 1372: ‚Alle Gläubigen sind von Kindheit an so zu unterrichten, daß ihnen nicht nur nichts überliefert wird, was der katholischen Religion und der ehrbaren Sitte widerstreitet, sondern daß die religiöse und moralische Unterweisung die erste Stelle einnimmt.‘ Zu diesem Zwecke werden für katholische Kinder akatholische Schulen in der Regel verboten, für die Kirche aber das Recht beansprucht, katholische Schulen jeder Art zu gründen, und in can. 1381 ‚die religiöse Unterweisung der Jugend in jedwelcher Schule der Autorität und Aufsicht der Kirche unterworfen‘.

Von diesem Standpunkt aus verteidigte denn auch die Denkschrift des Karitasverbandes zu dem Entwurf eines RJWG in einem besonderen Abschnitt ‚die konfessionelle Grundlage der Jugendfürsorgearbeit‘ und suchten unsere Abgeordneten durch konfessionelle Sicherungsklauseln die Gefahr zu bannen, daß die behördliche Kommunalisierung zugleich eine religiöse Neutralisierung der Jugendfürsorge bedeute. Die Anerkennung der Religion als Erziehungsziel und der Kirche als Erziehungsfaktor konnte allerdings nicht durchgesetzt werden. Für ersteres wäre auch schwer eine rechte Form zu finden gewesen, da man auf nichtkatholische Religionen hätte Rücksicht nehmen müssen und so schließlich irgendeiner allgemeinen Staats-‚Religion‘ den Boden bereitet hätte. Es blieb also dabei, daß Religion und Kirche in dem Gesetz rein als Privatangelegenheit erscheinen. Aber es wurde doch erreicht, daß diese ‚Privatangelegenheit‘ gegenüber möglichen Vernachlässigungen oder Übergriffen von Behörden einen festen Schutz erhielt. Der Kommunist Heydemann meinte sogar im Reichstag, es seien ‚durch das Gesetz den Konfessionen ganz ungeheuerliche Konzessionen gemacht worden‘. Was in dieser Hinsicht für uns erreicht wurde, bezieht sich vornehmlich auf die Konfessionsgleichheit von Pfleger und Pflegling. In diesem Sinne heißt es in § 33 Abs. 3: ‚Der Amtsvormund hat auf das religiöse Bekenntnis oder die Weltanschauung des Mündels oder seiner Familie bei der Unterbringung Rücksicht zu nehmen.‘ Damit er das könne, muß ihm nach § 36 das Standesamt mit der Geburtsanzeige eines unehelichen

Kindes auch eine Mitteilung über dessen religiöses Bekenntnis übersenden. Ebenso bestimmt § 69 Abs. 1 für die Fürsorgeerziehung: ‚Im Falle der Familienerziehung ist der Minderjährige mindestens bis zum Aufhören der Schulpflicht in einer Familie seines Bekenntnisses, im Falle der Anstaltserziehung soweit möglich in einer Anstalt seines Bekenntnisses unterzubringen;‘ auch bei der Schutzaufsicht ist in § 60 vorgesehen, daß bei der Übertragung derselben an eine Vereinigung oder einen Helfer ‚auf das religiöse Bekenntnis oder die Weltanschauung des Minderjährigen tunlichst Rücksicht zu nehmen ist‘.

Durch alle diese Bestimmungen ist zwar nicht direkt eine Mitbestimmung der Kirche bei der Jugendfürsorge anerkannt, wohl aber indirekt eine solche ermöglicht. In solchen Fragen hat aber die Kirche immer einen festen und doch weiten Standpunkt vertreten: Sie forderte stets und überall amtliche Anerkennung als gleichberechtigt mit dem Staate und heilsnotwendig für die Menschheit. Aber mehr als diese offizielle Anerkennung galt ihr immer die praktische Möglichkeit des Wirkens. Wo ihr letztere abgeschnitten oder sehr beengt wurde, wie bei der Trennung von Staat und Kirche in Frankreich, lehnte sie — auch unter großen materiellen Verlusten — jede Duldung staatlicher Trennungsversuche ab. Blieb dagegen ihr Wirken frei, wie in den Vereinigten Staaten von Nordamerika, so fand sie sich praktisch auch mit einer gesetzlichen Trennung vom Staate ab. Auf dem Grundsatz der Trennung von Staat und Kirche beruht nun zweifelsohne auch unser RJWG; aber diese Trennung ist in so wohlwollender Weise durchgeführt, daß die Kirche ihren Erziehungsanspruch gegenüber der Jugend praktisch doch durchzusetzen vermag.

So ist es also eine Tatsache, daß das neue RJWG dem K a t h o l i z i s m u s  n i c h t  w e n i g e r  e n t g e g e n k o m m t  a l s  d e m  S o z i a l i s m u s. Es offenbart sich darin die starke Spannung, die in dem Gesetze liegt, sowie die große Bedeutung, welche seiner praktischen Ausführung zukommt. Als 1896 das Bürgerliche Gesetzbuch für das Deutsche Reich erlassen wurde, war damit ein Zustand geschaffen, der nach menschlichem Ermessen für lange Jahrzehnte Gleichmäßigkeit, Ruhe und Sicherheit des privaten Rechtslebens verbürgte. Die Probleme, die in großer Zahl und Schärfe sich auch bei Schaffung dieses Gesetzes geltend gemacht hatten, waren vorläufig erledigt. Die Praxis hatte im wesentlichen das Gesetzbuch nur anzuwenden, nicht fortzubilden. Ganz anders liegen die Dinge nach Erlaß unseres Reichsgesetzes für Jugendwohlfahrt. Es bringt gewiß auch in vielen Dingen Lösung, Klärung und Ordnung.

Aber es überläßt noch viel mehr der kommenden Entwicklung. Es hat zwar die politisch-kulturellen Strömungen, wie sie im Sozialismus und Katholizismus sich verkörpern, gesetzlich in ein gewisses Gleichgewicht gebracht. Aber praktisch geht der Kampf zwischen diesen Mächten weiter. Und von dem Fortgang und Ausgang dieses Kampfes hängt es ab, welche Wirkungen das neue Gesetz tatsächlich ausüben wird. Das Gesetz ist so

mehr ein Anfang als ein Ende; stärker von Möglichkeiten erfüllt, als auf Wirklichkeiten festgelegt. Diesen Charakter des neuen Gesetzes hat der Deutsche Episkopat sofort erkannt, sich darum schon im August 1922 eingehend damit befaßt und ein so eindringliches Studium und eine so weitgehende Belehrung über dieses Gesetz ins Auge gefaßt, wie wohl noch bei keinem anderen Gesetz des Deutschen Reiches.

Bei allen diesen Konflikts- und Entwicklungsmöglichkeiten aber, die das neue Gesetz in sich birgt, hat seine einstimmige Annahme im Reichstag doch wieder tiefere Gründe als das Vorwiegen von Fachinteressen an seinem Inhalt.

Es ist auch kein bloßer parlamentarischer Kompromiß, der zwischen den beiden ausschlaggebenden Parteien des Reichstags zustande kam, um in mehr oder weniger äußerlicher Weise ein drängendes Gesetz unter Dach und Fach zu bringen. Es sind sich vielmehr in der Arbeit um dieses Gesetz innere Einsichten dieser beiden Mächte, die sonst so oft in schroffem Gegensatz zueinander stehen, begegnet. Es war kein Preisgeben katholischer Grundsätze und kein Nachgeben gegenüber parlamentarischen Konstellationen, wenn unsere katholischen Fachleute in den Kommissionen und unsere Abgeordneten im Reichstag auch Vorschriften und Einrichtungen zustimmten, in denen wir eine Richtung auf Verstaatlichung und Kommunalisierung entdecken konnten. Der Katholizismus ist seinem Wesen nach ebensosehr antiindividualistisch wie antisozialistisch. So sehr er darum Überspannungen des staatlichen oder gemeindlichen Wirkens ablehnen muß, so sehr kann er doch Erweiterungen dieses Wirkens innerhalb bestimmter Grenzen zugestehen, wenn die Zeitverhältnisse es fordern. Und daß die jetzigen Zeitverhältnisse eine solche Erweiterung fordern, konnte gerade unserem durchaus realistisch eingestellten Sinne nicht verborgen bleiben. Das Familienleben ist tatsächlich in so weitem Umfang aufgelöst, daß man der Familie nicht allein, auch nicht mehr in dem Umfang wie früher, die Sorge für das heranwachsende Geschlecht überlassen kann. Und die Anstalten und Vereine der Karitas sind tatsächlich nicht genügend, um dem ganzen Massenelend begegnen zu können, wie es unsere modernen Verhältnisse mit sich gebracht haben. Das geben gerade die, welche praktisch in der Karitasarbeit stehen, am ersten zu. Eine gewisse Verstaatlichung und Kommunalisierung der Fürsorgetätigkeit ist somit heute unvermeidlich. Damit ist aber zugleich eine gewisse religiöse Neutralisierung derselben gegeben. Wir haben nun einmal, so bedauerlich das ist, eine religiös vielfach gespaltene und vielfach abständige Bevölkerung, Staat und Gemeinde müssen aber alle Bewohner ihres Gebietes umfassen und dürfen ihren Zwang nur insoweit ausdehnen, als die öffentliche Ordnung und Wohlfahrt es verlangt. Das führt aber notwendig zu einer Rücksichtnahme auf die verschiedenen religiösen Bekenntnisse und Weltanschauungen. Das können wir zugestehen, ohne daß wir dadurch unserer eigenen religiösen Grundsatzfestigkeit irgend etwas vergeben.

Aber auch von sozialistischer Seite hat man sich, vielfach wenigstens, von älteren radikalen Anschauungen bekehrt und sich unseren Auffassungen genähert. So sagt in Hinsicht auf das Recht der Familie Edmund Fischer in seinem schon mehrfach erwähnten Werke: ‚Der alte utopische Gedanke, die Kinder in großen staatlichen Anstalten aufzuziehen, ist längst abgetan und die Notwendigkeit der Familienerziehung wird kaum mehr bestritten.‘ Die Abgeordnete Frau Juchacz von der sozialdemokratischen Mehrheitspartei fand im Reichstag durchaus anerkennende Worte für die karitative Jugendfürsorge. Sie begrüßte sogar warm deren Mitarbeit im Rahmen der öffentlichen Jugendfürsorge sowohl mit Rücksicht auf das demokratische Prinzip als auf ihre sachlichen Leistungen. Und der frühere sozialdemokratische Minister Haenisch bekennt es als sein bewußtes Streben, ‚alle im politischen Kampfe auftauchenden Fragen religiös-kirchlichen Charakters mit der denkbar größten Behutsamkeit, dem äußersten Takt und mit jeder nur möglichen Schonung von Empfindlichkeiten anzufassen‘.

Bei solch geistiger Einstellung von beiden Seiten ist es wohl zu verstehen, daß bei der Arbeit an dem RJWG zwar scharf die Klingen gekreuzt und hart um Boden gerungen, dabei aber zugleich in sachlicher und versöhnlicher Zusammenarbeit ein Werk geschaffen wurde, das dem Aufbau dient wie wenig andere.

# Deutschland – Österreich – Rußland 1880 bis 1890 / Von Graf Max Montgelas

## Die unmittelbaren Wirkungen des deutsch-österreichischen Bündnisses.

Während seines schweren Kampfes um das Bündnis mit Österreich, über den im Februarheft berichtet worden ist, hatte Bismarck Mitte September 1879 in London sondieren lassen, ‚welches die Politik Englands sein würde, wenn wir fortfahren, uns den russischen Zumutungen zu versagen und darüber mit Rußland in Zerwürfnis geraten sol.ten'. In einer Besprechung, die der deutsche Botschafter Graf Münster mit dem englischen Premierminister am 27. September hatte, und deren Verlauf von deutscher und englischer Seite nicht ganz übereinstimmend dargestellt wird, beschränkte sich Lord Beaconsfield auf die Zusicherung, England werde bei einem deutsch-russischen Kriege ‚Frankreich überwachen', was den Erwartungen des deutschen Kanzlers nicht ganz entsprach. Am 15. Oktober machte dann Lord Salisbury, damals Staatssekretär des Auswärtigen, erheblich weitergehende Zusagen und begrüßte darauf in einer Rede in Manchester die Annäherung der beiden Kaiserreiche mit folgenden warmen Worten:

‚Ich glaube, daß in der Stärke und Unabhängigkeit Österreichs die besten Aussichten für einen dauerhaften Frieden in Europa liegen. Die Ereignisse der letzten Wochen berechtigen uns zu der Hoffnung, daß Österreich, falls es angegriffen wird, nicht allein stehen werde. Die Zeitungen berichten — ich weiß nicht, ob das zutrifft —, daß ein Defensivbündnis zwischen Deutschland und Österreich abgeschlossen worden ist. Ich will keine Ansicht über die Genauigkeit dieser Nachricht äußern; aber Ihnen und allen, die den Frieden Europas und die Unabhängigkeit der Nationen schätzen, will ich sagen, ohne damit eine Profanation zu begehen: Großes Heil ist uns widerfahren.'*

In Paris war man über die Besprechungen von Gastein und Wien zuerst stark beunruhigt, erhielt jedoch alsbald von deutscher und österreichischer Seite die bestimmtesten Zusicherungen, daß die Abmachungen in keiner Weise gegen Frankreich gerichtet seien. Die Regierung der Republik konnte sich auch durch die Tatsachen überzeugen, daß dem so war; denn die 1879 eingeleitete Förderung der französischen Pläne zum Aufbau eines großen Kolonialreichs wurde von Bismarck ohne Unterbrechung fortgesetzt, bis 1885 die rein europäisch orientierte, nationalistische Richtung an der Seine wieder die Oberhand gewann. Italien, das nach englischen Angaben nicht abgeneigt gewesen war, den russischen Allianzfühlern zu entsprechen, suchte sich nunmehr den Zentralmächten zu nähern. Somit hatte die große diplomatische Aktion Bismarcks vom Herbst 1879 die Wirkung, daß nicht nur die Beziehungen zu Österreich auf eine dauernde Grundlage gestellt, sondern auch

* ‚Life of Lord Granville'. II. S. 211 Anm.

die zu England und Italien verbessert, die zu Frankreich zum mindesten nicht verschlechtert wurden.

Selbst das Verhältnis zu Rußland erlitt keine dauernde Trübung. Die Hoffnung des konservativen englischen Ministeriums, daß der Dreikaiserbund für alle Zeiten zerstört, die Macht Rußlands dauernd geschwächt sei, sollte sich nicht erfüllen. Die Zusagen Salisburys an Deutschland kamen zu spät, seine Rede in Manchester und seine Frage an den zu vertraulichen Erörterungen ermächtigten österreichischen Botschafter, ob eine schriftliche Abmachung bestehe, empfand man in Berlin als wenig diskret. Bismarck aber hatte inzwischen auch die Zuversicht gewonnen, daß trotz des Bündnisses mit Österreich der Draht nach Petersburg nicht abzureißen brauche. Ein Briefwechsel zwischen den beiden Monarchen schien das zu bestätigen. Wie früher mit dem Kanzler vereinbart, übersandte Kaiser Wilhelm seinem Neffen nicht den Vertrag, sondern nur das keine Spitze gegen Rußland enthaltende Memorandum Bismarck-Andrassy;* in seinem Begleitbrief vom 4. November verzichtete er auf die früher von ihm als nötig erachtete Erklärung, daß ein russischer Angriff gegen Deutschland oder Österreich als gegen beide Mächte gerichtet angesehen werden würde und bezeichnete die ‚moralische Einigung‘ der beiden Staaten als den Ersatz des früheren Deutschen Bundes. Alexander II., obgleich kaum im unklaren über den Stand der Dinge, gab in seiner Antwort vom 14. November zwar zu erkennen, daß die Reise Bismarcks nach Wien ihn peinlich berührt habe, erklärte sich aber bereit, den im Memorandum ausgesprochenen Grundsätzen ohne Einschränkung beizutreten und darin ‚die Rückkehr zu der vollkommenen Entente der drei Kaiser‘ zu erblicken. Sehr angenehm wird den deutschen Kanzler dabei auch die Ankündigung berührt haben, daß der ihm wenig sympathische russische Botschafter von Oubril durch den Gesandten in Athen von Saburow ersetzt werden solle, der ihn im August in Kissingen und im Oktober in Berlin aufgesucht hatte.**

## Der deutsch-österreichisch-russische Vertrag von 1881.

Am 4. Januar 1880 nach Berlin ernannt, hatte Saburow schon Ende dieses Monats und Anfang Februar mehrere Besprechungen mit Bismarck über die wechselseitigen Beziehungen der drei Kaiserstaaten. Der Botschafter ging dabei von dem Gedanken aus, daß nach der deutsch-österreichischen Annäherung die russische Politik darauf angewiesen sei, über alle, die russischen Orientinteressen betreffenden Fragen ‚in erster Linie die Verständigung mit Österreich zu suchen‘. Sein Auftreten erweckte den Eindruck, daß er ‚bereits ermächtigt sei, bestimmte Verhandlungen über die Herbeiführung einer Entente à trois auf der Basis des Berliner Vertrags und der Kon-

* Nr. 484 des III. Bandes der Aktenpublikation des Auswärtigen Amts: ‚Die Große Politik der Europäischen Kabinette 1871—1914.‘

** ‚Hochland‘, Februar 1923, S. 467 und 480.

greßbestimmungen' zu eröffnen. Für einen Augenblick stellte er auch die Frage eines Schutz- und Trutzbündnisses zwischen Rußland und Deutschland, ließ sie aber fallen, als Bismarck erklärte, daß Deutschland gegen und ohne Österreich dergleichen nicht abschließen würde. Im übrigen nahm der Kanzler, dem nichts ferner lag, als die Brücken zu einem, friedliche Ziele verfolgenden Rußland abzubrechen, die Eröffnungen in entgegenkommender Weise auf, so daß Saburow schon am 6. Februar den Entwurf eines dreiseitigen Abkommens vorlegte. Über die Einzelheiten der weiteren Verhandlungen, die zunächst nur in Berlin gepflogen wurden, gibt die neue Aktenveröffentlichung wenig Aufschluß; vermutlich liegen nur spärliche schriftliche Aufzeichnungen darüber vor. Immerhin läßt sich der grundsätzliche Standpunkt der drei Mächte erkennen.

Für Rußland steht im Vordergrunde die Frage der Meerengen, der alte Zankapfel mit Großbritannien. Saburow wünscht die Rückkehr zu der, durch den Londoner Vertrag von 1841 und den demütigenden Pariser Frieden von 1856 aufgehobenen, durch den Pontusvertrag von 1871 nicht vollständig wieder hergestellten Klausel von Unkiar Skelessi von 1833, die russenfeindlichen Geschwadern die Durchfahrt durch Dardanellen und Bosporus verbot, russischen Kriegsschiffen aber gestattete. Noch 1908 war Iswolsky mit der Lösung Saburows zufrieden, die Ahrenthal ihm in Buchlau mit gewisser Einschränkung — Durchfahrt nur für einzelne Kriegsschiffe — gewährte, Grey jedoch verweigerte. Erst später siegte in Petersburg die Richtung, die sich damit nicht begnügte, sondern die russische Herrschaft über beide Meerengen als nötig bezeichnete, obwohl man sich bewußt war, daß dieses Ziel ‚ohne einen allgemeinen europäischen Krieg' nicht erreichbar sei.* In zweiter Linie wollte Rußland sich den vorwiegenden Einfluß im Osten der Balkanhalbinsel sichern. Es beabsichtigte zwar nicht, die Vereinigung Bulgariens mit Ostrumelien zu beschleunigen, wünschte aber eine Sicherheit, daß Österreich sie nicht verhindere, falls sie durch die Macht der Tatsachen von selbst sich vollziehen sollte.

Österreich erstrebte die Anerkennung seines vorwiegenden Einflusses auf der westlichen Balkanhalbinsel. Die Zustimmung Rußlands zur Annexion von Bosnien und der Herzegowina hatte es zwar schon durch die Reichsstadter Abmachungen von 1876, die Konvention vom Januar 1877 und die Erklärung vom Juli 1878 erhalten, durch die letztere auch die Zustimmung zur ‚definitiven Besetzung' des Sandschaks Nowibasar. Da jedoch die russische Regierung einen gewissen Zweifel über die Verbindlichkeit ihrer Zusage geäußert hatte, legte das Wiener Kabinett Wert darauf, daß sie bekräftigt werde. Verschiedene weitere Wünsche, die Serbien und Rumänien betrafen, ließ man in Wien im Laufe der Unterhandlungen fallen.

* M. Pokrowski: ‚Drei Konferenzen', Protokoll vom 21. Februar 1914, S. 49 f.

Deutschland verlangte im Orient keinerlei Sondervorteile, sondern wünschte nur eine weitere Sicherung des europäischen Friedens dadurch, daß die Möglichkeit eines Interessenkonflikts zwischen den drei Kaiserreichen auf Jahre hinaus ausgeschlossen würde. Zu diesem Zwecke wurde dauernd auf das österreichische Kabinett eingewirkt, es möge das Mißtrauen gegen Rußland fallen lassen und sich klar machen, daß es ‚mit Vertrag' doch immer noch mehr Vertrauen zu Rußland hegen könne als ‚ohne Vertrag'.

Über den von Deutschland in den Vordergrund gestellten Gesichtspunkt war das Einverständnis am leichtesten erzielt. Saburow erhielt Mitte Januar 1881 vom stellvertretenden Außenminister von Giers einen Brief, der ihm ein ‚Alleluja' entlockte, denn er brachte die Zustimmung zum ersten Entwurf des Dreikaiserbündnisses (Aktensammlung Nr. 524, Anl. II). Alexander III., der schon als Thronfolger zu den Beratungen beigezogen wurde, bekräftigte sein Einverständnis nochmals, nachdem sein Vater am 13. März das Opfer eines Bombenattentats geworden war. Weniger leicht wurden die Balkanfragen geregelt. Der russische Kaiser hatte zwar keine Einwendung gegen die eventuelle Annexion von Bosnien und der Herzegowina, wollte aber hinsichtlich des Sandschaks nur ‚Besetzung und Verwaltung' zugestehen, da auch sein Vater nicht mehr eingeräumt habe.* Das Wiener Kabinett seinerseits hatte zwar in die Vereinigung von Bulgarien und Ostrumelien eingewilligt, wenn die Macht der Tatsachen dazu führte, verlangte jedoch die Zusicherung, daß Rußland nicht versuchen werde, die Vereinigung zu beschleunigen. Dieses Versprechen, das praktisch kaum eine Bedeutung hatte, verweigerte man in Petersburg. Nicht ohne Mühe gelang es Bismarck, die Gegensätze zu überbrücken. Namentlich der vorsichtige österreichische Minister Baron Haymerle war nur schwer zum Nachgeben zu bewegen, so daß die volle Wucht des Einflusses des deutschen Kanzlers nötig wurde, um alle Wiener Bedenken zu beseitigen. Auch die selbstverständliche Zusicherung, daß das Bündnis von 1879 durch die neuen Vereinbarungen in keiner Weise berührt werde, hatte gegeben werden müssen.

Infolge dieser Schwierigkeiten kam der 18. Mai 1881 heran, bis der endgültige Vertrag in Berlin unterzeichnet wurde (Nr. 532 der Sammlung). Für Deutschland besaß die größte Wichtigkeit Artikel I: ‚Für den Fall, daß einer der hohen Kontrahenten sich mit einer vierten Großmacht im Krieg befinden sollte, werden die beiden anderen ihm gegenüber wohlwollende Neutralität beobachten und auf die Lokalisierung des Konflikts

* Diese Auffassung ist kaum zutreffend. Die Erklärung vom 13. Juli 1878 gestand Österreich das Recht zu, den Sandschak wie ‚den Rest von Bosnien und der Herzegowina endgültig zu besetzen' (Occuper définitivement). Wertheimer: ‚Graf Julius Andrássy III, S. 134 und 135, Anm. 1.' Endgültige Besetzung und Annexion ist doch dasselbe.

bedacht sein.' Damit war, soweit die Macht von Verträgen überhaupt reicht, die Gefahr einer französisch-russischen Koalition beseitigt und auch ein friedliches Verhalten Frankreichs gegen Deutschland verbürgt, da Frankreich ohne Bundesgenossen niemals einen Angriff gegen Deutschland gewagt haben würde. Für den Fall eines Krieges mit der Türkei sollte die Verpflichtung zu wohlwollender Neutralität nur gelten, falls vorher ein Einvernehmen der drei Mächte über die Kriegsergebnisse erzielt sei. Somit besaß einerseits Rußland Sicherheit gegen österreichische Intervention während eines russisch-türkischen Krieges, andererseits Österreich Garantie gegen zu weitgehende russische Kriegsziele. Artikel II brachte für Österreich die erneute Anerkennung der durch den Berliner Vertrag erworbenen Rechte auf dem Balkan, Artikel III für Rußland die Anerkennung des ‚europäischen und gegenseitig verpflichtenden Charakters' des Grundsatzes des Verschlusses von Bosporus und Dardanellen, im Einklang mit der von Rußland und im Gegensatz zu der von England auf dem Berliner Kongreß abgegebenen Erklärung. Ein Zusatzprotokoll regelte die Balkanfragen näher. Österreichs Recht zur Annexion von Bosnien und der Herzegowina wurde anerkannt, hinsichtlich des Sandschaks die Erklärung von 1878 (endgültige Besetzung) bestätigt. Rußland erhielt die Zusicherung, daß gegen die eventuelle Vereinigung von Bulgarien und Ostrumelien kein Widerspruch stattfinden werde.

Ein wichtiger Schritt zur Befriedung Europas war getan. In seinem Immediatbericht vom 15. Juni gab Bismarck sogar der Ansicht Ausdruck, daß nicht nur die Gefahr einer gegen Deutschland gerichteten französisch-russischen Koalition beseitigt sei, sondern auch der Friede zwischen den beiden östlichen Nachbarn ‚auf Jahre hinaus als gesichert' angesehen werden dürfe. Das Geheimnis dieses Vertrags ist so strenge gewahrt worden, daß länger als ein Menschenalter die Auffassung bestand, die Annäherung der drei Kaisermächte habe nicht früher als 1884 stattgefunden. Erst in den letzten Jahren des Weltkrieges ist bekannt geworden, daß dieses deutsch-österreichisch-russische Einvernehmen fast unmittelbar auf das deutsch-österreichische Bündnis folgte und dem Abschluß des Dreibundvertrags mit Italien um nahezu ein volles Jahr voranging. Die meisten vor 1918 veröffentlichten Darstellungen der Bismarckschen Bündnispolitik befinden sich daher über einen wesentlichen Punkt in einem großen Irrtum, obwohl schon die 1907 veröffentlichten Denkwürdigkeiten des Fürsten Hohenlohe in einer Notiz vom 26. Mai 1881 (Band II, S. 311) aufmerksamen Lesern den wahren Sachverhalt nahelegten.

### Die Erneuerung des Vertrags von 1881 und die Dreikaiserzusammenkunft von Skiernewice 1884.

Die Hoffnungen, die Bismarck an die Wiederherstellung des Dreikaiserverhältnisses geknüpft hatte, wurden bestärkt durch einen Besuch Alexanders III. in Danzig im September 1881 und durch die Ernennung des von der Notwendigkeit eines guten Verhältnisses zu Deutschland über-

zeugten und voreiligen Aktionen gegen die Türkei abgeneigten Herrn von Giers, des bisherigen Gehilfen Gortschakows, zum wirklichen Außenminister im April 1882. Aber die Mehrzahl der Männer, die den neuen Herrscher des Zarenreichs umgaben, gehörte der streng nationalistischen und deutschfeindlichen Richtung an; über die aus dem Gegensatz zum verantwortlichen Leiter der auswärtigen Politik sich ergebenden Konflikte und Intrigen enthalten spätere Berichte Herbert Bismarcks manche interessante Einzelheiten. Der Sommer 1882 brachte infolge der dauernden russischen Truppenverschiebungen an die Westgrenzen sogar eine schwere Krise, die so ernst wurde, daß der Kanzler zum ersten Male eine ‚nicht offizielle' Besprechung des deutschen Generalstabes mit dem österreichischen gestattete.* Eine scharfe Sprache der deutschen Presse hatte den heilsamen Erfolg, daß die russischen Zeitungen ihren Ton erheblich mäßigten. Besuche, die Giers im November 1882 in Varzin und im Januar 1883 in Wien abstattete, trugen weiter dazu bei, die Wolken zu zerstreuen.

Am 20. Mai 1883 beriet ein russischer Kronrat über die Frage der Erneuerung des Vertrags mit Deutschland und Österreich. Der früher so deutschfreundlich sich gebende Botschafter Saburow meinte, der Vertrag gewähre Deutschland volle Aktionsfreiheit gegen Westen, Rußland müsse daher für sich die gleiche Freiheit im Orient fordern. Giers war jedoch mit den anderen Ministern der Ansicht, daß Deutschland so weitgehenden Vorschlägen niemals zustimmen würde. Bei einem zweiten Besuch, den er im November 1883 in Friedrichsruh abstattete, regte er die Verlängerung des Vertrags an. Bismarck sagte zu und war nach den Memoiren Saburows selbst zu einer geschlossenen Allianz, einem Offensiv- und Defensivbündnis der drei Kaiser, bereit, worauf sich jedoch Giers nicht einließ.** Der deutsche Kanzler beseitigte auch die russischen Befürchtungen, daß bei einem Thronwechsel in Berlin ‚der englische Einfluß prävalieren' könnte. Diese Zusicherung wird man in Petersburg gerne gehört haben, da man zweifellos schon damals den Vorstoß in Mittelasien plante, der drei Monate später zur Besetzung von Merw führte und leicht einen Konflikt mit Großbritannien zur Folge haben konnte. Andererseits ließ Bismarck seinem Gaste keinen Zweifel darüber, daß Deutschland bei einem Angriff Rußlands auf Österreich dieses nicht im Stiche lassen könne, da es sonst Österreich zum dauernden Feinde haben würde und mit einer Wiederholung der Kaunitzschen Koalition rechnen müßte.

Am 27. März 1884 war der erst Mitte Juni ablaufende Vertrag auf weitere drei Jahre verlängert. Alexander III. äußerte dem deutschen Botschafter seine Freude über den Gewinn für die Beziehungen ‚beider Staaten'. Von Österreich spreche er nicht, sagte der Kaiser, weil zwischen diesem Lande und Rußland so viele divergierende Interessen be-

* ‚Denkwürdigkeiten des Feldmarschalls Grafen A. v. Waldersee.' I, S. 221 ff.

** ‚Grenzboten' 1921. II. S. 88.

stünden. Das war in der Tat die schwache Seite des Paktes; aber gerade deshalb war im Interesse des europäischen Friedens eine vertragsmäßige Bindung zwischen Österreich und Rußland von Wert.

Im Sommer 1884 hatte ein Besuch des Prinzen Wilhelm in Petersburg einen außerordentlich guten Erfolg. Bald darauf aber verschlechterte sich das schon lange getrübte Verhältnis zwischen Rußland und dem Fürsten Alexander von Bulgarien in bedenklicher Weise. Der deutsche Kanzler stand im Gegensatz zu Kálnoky ganz auf russischer Seite und mißbilligte schärfstens das Verhalten des Battenbergers, in dem er einen ‚trouble-fête und Streber nach Heiraten' sah. Er hielt an der Anschauung fest, daß Rußland in Bulgarien, Österreich in Serbien und Bosnien freien Spielraum haben solle. Die von ihm schon früher angeregte Festsetzung einer Scheidelinie zwischen der österreichischen und russischen Interessensphäre stieß jedoch dauernd auf den Widerstand des Wiener Kabinetts, und auch bei einem viertägigen Besuch Kálnokys Mitte August in Varzin kam man über diesen Punkt nicht hinweg.

Bald nach Jahresbeginn war in Petersburg eine Begegnung des österreichischen und russischen Kaisers angeregt worden. Bismarck zog eine solche der drei Souveräne vor. Dabei leitete ihn wohl nicht nur der angegebene Grund, durch die Anwesenheit Wilhelms I. die persönlichen Beziehungen zwischen den beiden anderen, sich gegenseitig mißtrauenden Monarchen zu erleichtern, sondern auch der Wunsch, die Zusammenkunft zu einer imposanten Kundgebung des Friedenswillens der drei Mächte zu gestalten, vielleicht auch die in seinem ‚cauchemar des coalitions' wurzelnde Besorgnis, es könnte auf Kosten Deutschlands eine zu weitgehende russisch-österreichische Annäherung stattfinden. Sein Wunsch war, daß man bei der Begegnung die bestehenden Verträge ‚mit dem Text in der Hand' durchgehe und sich über deren Konsequenzen klar werde. Auch die ägyptische Frage, in der damals Deutschland engste Fühlung mit Frankreich genommen hatte, sollte erörtert werden. Ein im Auswärtigen Amt verfaßtes Promemoria zählte alle Punkte auf, in denen Österreich und Rußland gegen die Bestimmungen des geheimen Protokolls von 1881 verstoßen hatten. Wenn man in dieser Denkschrift die Zusammenkünfte des serbischen Agitators Paschitsch mit russischen Agenten, die Absicht Kálnokys, im Januar in Serbien einzumarschieren, den russischen Plan der Gründung eines gegen Österreich gerichteten Balkanbundes, endlich die russischen Umtriebe in Rumänien gegen die dortige Regierung liest, so zeigt sich deutlich, wie wünschenswert eine Aussprache über die bestehenden Meinungsverschiedenheiten war.

Die Zusammenkunft der drei Kaiser und ihrer leitenden Minister fand vom 15. bis 17. September 1884 auf dem russischen Jagdschloß Skiernewice statt. Sie machte tatsächlich auf die Welt, die ja das Abkommen von 1881 nicht kannte, einen großen Eindruck im Sinne des europäischen Friedens. Die damaligen offiziellen und offiziösen Mit-

teilungen mögen das Ergebnis übertrieben haben. Aber nach den Wiener und Petersburger Berichten der deutschen Aktensammlung — besondere Aufzeichnungen über die gepflogenen Besprechungen sind leider nicht vorhanden — ist doch manches erreicht worden, obwohl keinerlei neue Abmachungen getroffen wurden, und anscheinend auch die von Bismarck beabsichtigte genaue Prüfung der Verträge nicht stattgefunden hat. Man war sich einig über die Aufrechterhaltung des status quo. Kaiser Franz Josef und Alexander III. kamen sich näher, der ganze Ton auf russischer Seite machte auf die Österreicher einen wohltuenden Eindruck. Die Frage der Begrenzung der Machtsphären auf dem Balkan wurde zwar nicht ausdrücklich besprochen, aber Giers gestand hinsichtlich Serbiens zu, ‚daß es in der Natur der Verhältnisse liege, wenn dieses junge Königreich an Österreich-Ungarn seine Hauptanlehnung suchte und fände‘. Noch freundschaftlicher gestaltete sich der deutsch-russische Gedankenaustausch. Alexander III. war von zwei Unterredungen mit Bismarck ‚außerordentlich befriedigt‘. Die Kaiserin, die als dänische Prinzessin Deutschland lange gegrollt hatte, stand ‚unter dem charme‘ des Kanzlers. Selbst auf russische Militärkreise übte die Begegnung ‚einen günstigen Einfluß‘. Nur die slavophilen Moskauer ‚Ideologen‘, wie Giers sie nannte, waren unzufrieden, weil nunmehr die Agitation an der Donau und auf dem Balkan eingestellt werden mußte. Sie protestierten dagegen, daß auf der westlichen Balkanhalbinsel Österreich den maßgebenden Einfluß ausübe.

## Das englisch-italienisch-österreichische Mittelmeerabkommen von 1887.

Der hohe politische Einfluß, den das Deutsche Reich in den ersten drei Lustren seines Bestehens gewonnen hatte, wurde durch die Ereignisse der folgenden Jahre aufs schwerste bedroht. Im März 1885 stürzte infolge einer militärischen Niederlage in Tonkin das Ministerium Ferry und mußte der mit kolonialen Entschädigungen sich nicht begnügenden, sondern den Wiederbeginn der Hegemoniestellung in Europa anstrebenden politischen Richtung Platz machen. Allmählich gingen die Wogen der ‚Boulange‘ immer höher, zweimal suchte 1887 ein ehrgeiziger Kriegsminister die Mobilmachung gegen Deutschland durchzusetzen und damit den großen Krieg zu entfesseln, nur das Eingreifen des friedliebenden Präsidenten der Republik verhütete die Katastrophe.

Auf dem Balkan verkündete Fürst Alexander im September 1885 die Vereinigung beider Bulgarien, Serbien forderte Kompensationen und griff zu den Waffen, es wurde geschlagen, aber durch die Intervention Österreichs vor völliger Niederlage bewahrt. Treu dem Geiste der Verträge, daß Bulgarien als russische Einflußsphäre anzusehen sei, verurteilte Bismarck das Vorgehen des Battenbergers auf das schärfste, mißbilligte ebenso auch die Aktion Österreichs und erreichte mit großer Mühe, daß Kálnoky auf den Einmarsch in Serbien behufs direkter Waffenhilfe an König Milan ver-

zichtete. Je akuter die bulgarische Krise infolge der gewaltsamen Absetzung, der von England angeratenen Wiederkehr und der schließlichen Abdankung Alexanders wurde, desto drohender erhob sich das Gespenst des russisch-österreichischen Krieges, den England gerne gesehen hätte, und von dem prahlerische ungarische Chauvinisten erklärten, daß sie ihn nicht fürchteten. Wien drängte auf bestimmte militärische Abmachungen, auf eine genaue, einer Erweiterung gleichkommende Interpretation des Bündnisfalles, scheute jedoch trotz seiner Neigung zum Präventivkriege die dringend gebotenen Anstrengungen zum Ausbau seiner Wehrkraft, sodaß es sogar auf den beunruhigenden Zustand seiner Kriegsvorräte und Zeughäuser hingewiesen werden mußte.

Rußland grollte wegen des kläglichen Fiaskos seiner Politik in Bulgarien und suchte die Ursache dafür nicht in den eigenen groben Fehlern, sondern in der ‚Diabolik‘ der anderen Mächte. Der leitende Minister Giers war persönlich nach wie vor von der Notwendigkeit eines guten Verhältnisses zu Deutschland überzeugt, aber die Agenten des auswärtigen Dienstes auf dem Balkan handelten disziplinlos auf eigene Faust, die geradezu eine Art Nebenregierung bildende russische Presse, deren Zensoren selbst Panslavisten waren, bewahrte trotz amtlichen Tadels ihrer Deutschenhetze eine vorwiegend französische Haltung. Bei Alexander III., der stark durch Katkow und Pobjedonoszew beeinflußt wurde, steigerten sich mit den Jahren das Mißtrauen, der Eigensinn, der Glaube an die eigene Unfehlbarkeit in geradezu krankhafter Weise. Sprunghaft wechselten seine Anschauungen. Er traute Kaiser Wilhelm und Bismarck, befürchtete jedoch eine englandfreundliche Schwenkung der deutschen Politik bei eintretendem Thronwechsel, er traute auch Kaiser Franz Josef, nicht aber der Wiener Regierung. Er bezeichnete ein deutsch-russisches Bündnis ohne Österreich als sein Ideal, gleichzeitig aber streckte sein mit einer Französin verheirateter Generalstabschef Obrutschew, der spätere Unterhändler beim Abschluß der französisch-russischen Militärkonvention von 1892 und damit einer der intellektuellen Urheber des Weltkrieges, Allianzfühler in Paris und Rom aus — ob mit oder ohne Wissen des Zaren, ist nicht aufgeklärt.

In Deutschland selbst ein hochbetagter, unbedingt friedliebender Kaiser, der jedoch im Kriegsfalle trotz seiner 90 Jahre ins Feld ziehen will, ein ebenso friedliebender, alsbald von tödlicher Krankheit heimgesuchter Kronprinz, als Führer des Heeres ein ruhmgekrönter, aber auch schon in der Mitte des neunten Jahrzehnts stehender Feldmarschall, ihm zur Seite ein ungestüm zum Kriege drängender, mit den österreichischen Wünschen sympathisierender Generalquartiermeister, ein Reichstag, dem die Verstärkung des Heeres in dem seit 1871 üblichen, auf ein Prozent der Bevölkerung bemessenen Verhältnis mühsam abgerungen werden muß, endlich eine unbesonnene Parteinahme der öffentlichen Meinung für den ‚Helden von Slivnitza‘, den ‚deutschen‘ Fürsten von Bulgarien.

Als Nebenerscheinungen kamen dazu ein englisch-französischer Kon-

flikt in der ägyptischen Frage, ein drohender englisch-russischer Krieg wegen der vertragswidrigen Sperrung des Freihafens von Batum und territorialer Streitigkeiten in Zentralasien, schließlich Mißhelligkeiten mit England wegen der bescheidenen ersten Schritte Deutschlands auf kolonialem Gebiet.

Das waren die Klippen, durch die der erprobte Steuermann das deutsche Staatsschiff ohne Krieg und ohne Einbuße an Macht und Ansehen hindurchführte. Daß gegenüber solchen Gefahren auch ein Meister wie Bismarck Schwankungen unterworfen war, ist selbstverständlich. Denn für den Politiker gilt dasselbe, was Moltke vom Feldherrn sagt, daß er ‚seine großen Ziele stetig im Auge behalten wird, unbeirrt darin durch die Wechselfälle der Begebenheiten, aber die Wege, auf welchen er sie zu erreichen sucht, lassen sich weit hinaus nie mit Sicherheit vorzeichnen'. So überrascht eine Randbemerkung, worin Bismarck die vom Botschafter Schuwalow als Gegenleistung für ein deutsch-russisches Bündnis ohne Österreich angebotene Garantie von Elsaß-Lothringen als ‚wertlos' bezeichnet.* Das war zweifellos ein Gegensatz zum eigenen Vorschlag vom Herbst 1876, aber begründet in dem durch die ständigen Schwankungen der leitungslosen russischen Politik hervorgerufenen Zweifel an deren Zuverlässigkeit.

Das große Ziel aber, die Erhaltung des Friedens, blieb unverrückt das ständige Leitmotiv. ‚Wir werden uns wegen dieser Frage (der bulgarischen) von niemand das Leitseil um den Hals werfen lassen, um uns mit Rußland zu brouillieren,' so erklärte zur Bestürzung Kaiser Franz Josefs und Kálnokys sowie der öffentlichen Meinung der Donaumonarchie Bismarck in seiner großen Reichstagsrede vom 11. Januar 1887, in der er außerdem aus diplomatischen Gründen das Verhältnis zu Rußland als nicht so gespannt hinstellte, wie es tatsächlich war. Ebenso ernüchternd wirkte auf Wien die Ablehnung militärischer Abmachungen und die Warnung, daß bei einem Kriege gegen Rußland sicher Frankreich nicht untätig bleiben werde, Deutschland daher den größten Teil seiner Kraft gegen Westen werfen müsse und Österreich nur schwach unterstützen könne.** Immer wieder wurde dem Wiener Kabinett auseinandergesetzt, daß selbst ein russischer Einmarsch in Bulgarien die österreichischen Interessen nicht schädige. Die Russen sind dort ‚den Österreichern im *Frieden* nicht im Wege . . . im *Kriege* sind sie verlorene Posten und schwächen die russische Stellung'. Eine Verhinderung des russischen Einmarsches wäre ‚ein Krieg, den man anfängt, um ihn zu vermeiden'. Im geraden Gegensatz dazu wünschte und hoffte man in London, daß Österreich den russischen Einmarsch nicht ruhig hinnehmen werde.***

---

* Aktensammlung, Bd. III, Nr. 991, S. 75, Randbemerkung 1.

** Tatsächlich war jedoch damals für den Fall des Zweifrontenkrieges der Einsatz erheblich stärkerer Kräfte im Osten geplant als 1914, während man im Westen zunächst defensiv bleiben wollte.

*** Aktensammlung. Bd. IV, Nr. 878, S. 294.

Ebenso sorgsam ist die deutsche Haltung gegenüber Rußland berechnet. Als schließlich Giers hilf- und ratlos darum bat, ihm einen Ausweg aus der bulgarischen ‚Klemme' zu zeigen, wurde zwar die Unterstützung jeder russischen Initiative zugesagt, jedoch andererseits jede deutsche Initiative abgelehnt, da sie in der russischen Presse doch nur wieder entstellt und mit Undank belohnt würde. So verweigerte Deutschland im Anschluß an Rußland die Unterstützung des am 7. Juli 1887 von der bulgarischen Sobranje zum Fürsten gewählten Prinzen Ferdinand von Koburg, ging aber nicht auf die Zumutung ein, die Zustimmung der Kabinette von London, Wien und Rom zur Bestellung des russischen Generals Ernroth als provisorischen Regenten herbeizuführen.

Um nun gegen russische Übergriffe einen weiteren Damm zu schaffen und Österreich auch für den Fall eines außerhalb des casus foederis liegenden Krieges Bundesgenossen zu sichern, wirkte die deutsche Politik kräftig mit bei Bildung einer englisch-italienisch-österreichischen Mächtegruppe. Die Verhandlungen über dieses, die Integrität der Türkei stipulierende Abkommen (Nr. 938 der Aktensammlung) zogen sich über ein ganzes Jahr hin und kamen erst im Dezember 1887 zum Abschluß, nachdem dem Londoner Kabinett ausdrücklich die ‚moralische Billigung' der Vereinbarung durch Deutschland mitgeteilt, Einblick in das deutsch-österreichische Bündnis gewährt und Zusicherungen gegen eine russenfreundliche Schwenkung der deutschen Politik im Falle des Ablebens des Kronprinzen Friedrich Wilhelm gegeben worden waren. Nach Bismarcks Absicht sollte diese Gruppe der drei Mittelmeermächte sein ‚eine Reserve für den Fall, daß es wirklich zum Schlagen kommt. Dies zu verhüten, ist aber die nächste Aufgabe der Diplomatie'. Dadurch konnte nunmehr sogar im Falle eines russisch-österreichischen Konflikts für Deutschland ‚der ganze französische Krieg gespart werden', da Frankreich sicher keinen Angriff gewagt haben würde, wenn Rußland im Kampfe gegen drei Großmächte stand, denen sich wahrscheinlich noch die Türkei angeschlossen hätte.

### Der deutsch-russische Rückversicherungsvertrag.

Bei der in Petersburg und besonders bei Alexander III. herrschenden Verstimmung gegen Österreich war es wenig wahrscheinlich, daß es gelingen werde, den im Juni 1887 ablaufenden dreiseitigen Vertrag nochmals zu verlängern. Kaiser Wilhelm I. und Franz Josef, Kálnoky und in Rußland Giers wünschten zwar die Erneuerung, aber Alexander III. und die beiden Schuwalows, der Berliner Botschafter Graf Paul und der frühere Botschafter in London Graf Peter, traten entschieden für den Abschluß nur zwischen Deutschland und Rußland ein, während Bismarck im Grunde zwar auch den dreiseitigen Vertrag lieber gesehen hätte, jedoch meinte, es sei für Deutschland ‚ganz gleichgültig, ob zu zwei oder zu drei, wenn wir nur nicht gegen Österreich gehen oder versprechen sollen, es im Stiche zu lassen, wenn es angegriffen wird'.

Am 10. Januar 1887, dem Vortag der großen Reichstagsrede, hatte Bismarck eine Besprechung mit Peter Schuwalow, wobei für den Fall, daß das Abkommen zu dreien durch ein solches zu zweien ersetzt werden sollte, ein Vertragsentwurf mit folgenden Punkten skizziert wurde: 1. Ausschließlicher Einfluß Rußlands in Bulgarien und dem etwa damit vereinigten Rumelien; 2. Wohlwollende Neutralität Deutschlands, wenn Rußland sich den ‚Verschluß der Meerengen' sichern will; 3. Neutralität Rußlands bei jedem deutsch-französischen Konflikt; 4. Wahrung der Integrität Österreich-Ungarns; 5. Aufrechterhaltung der Unabhängigkeit des Königreichs Serbien, solange es so bleibt, wie es jetzt ist und unter der Herrschaft König Milans steht.* Der Kanzler betrachtete diesen Entwurf als eine in Petersburg angelegte ‚Sonde'. Monate vergingen, ohne daß eine Rückäußerung von der Newa kam. Inzwischen war das Geheimnis des Vertrags von 1884 an die Panslavisten verraten worden, die darüber großen Lärm schlugen, so daß die russische Abneigung gegen einen neuen Abschluß mit Österreich noch verstärkt wurde.

Nachdem im April Alexander III. sich zur Erneuerung des Vertrags mit Deutschland, nicht aber mit Österreich entschlossen hatte, einigten sich Bismarck und Paul Schuwalow am 11. Mai über ein mit dem endgültigen Vertrag nahezu übereinstimmendes Projekt. Spätere russische Anträge, anscheinend auf eigener Initiative Schuwalows beruhend, wurden als unannehmbar abgewiesen, da sie auf ein aktives, also auch militärisches Eintreten Deutschlands für russische Wünsche in Bulgarien und unter Umständen sogar auf eine Verweigerung der Waffenhilfe an Österreich hinausliefen. Bismarck teilte damals Schuwalow den Inhalt des deutsch-österreichischen Bündnisvertrages mit, weil er es für ein ‚Gebot der Ehre und des Anstands' hielt, die Russen darüber aufzuklären, daß im Falle eines russischen Angriffs Österreich von Deutschland von vorneherein mit voller Macht unterstützt werden würde. In Petersburg ließ man daraufhin die neuen Wünsche fallen, und am 18. Juni 1887 wurde der sogenannte deutsch-russische Rückversicherungsvertrag unterzeichnet. Das Hauptabkommen war im wesentlichen eine sinngemäße Beschränkung des früheren dreiseitigen Vertrags auf Deutschland und Rußland. Die Verpflichtung zu wohlwollender Neutralität sollte jedoch nicht gelten bei einem Angriffskrieg Rußlands gegen Österreich oder Deutschlands gegen Frankreich. Im ersten Artikel eines ‚streng geheimen' Zusatzprotokolls versprach Deutschland sodann, daß es Rußland ‚wie bisher' bei Herstellung einer legalen Regierung in Bulgarien unterstützen und niemals einer Wiederkehr des Battenbergers zustimmen werde. Besondere Bedeutung kam dem zweiten Artikel des Protokolls zu, der lautete: ‚Für den Fall, daß S. M. der Kaiser von Ruß-

* Die von Bismarck eigenhändig beigesetzten Worte ‚solange . . . steht' sollen wohl ausdrücken, daß Österreich berechtigt ist, seinen Einfluß in Serbien zu sichern, sobald diese Voraussetzung sich ändern würde.

land sich genötigt sehen sollte, zur Sicherung der russischen Interessen die Aufgabe der Verteidigung des Schwarzen Meeres selbst zu übernehmen, verpflichtet sich Deutschland, gegenüber den von S. M. für nötig erachteten Maßnahmen, um den Schlüssel Seines Reichs in Verwahr zu nehmen (pour garder la clef de Son Empire), wohlwollende Neutralität zu bewahren und ihnen Seine moralische und diplomatische Unterstützung zu gewähren.‘

Man kann einwenden, daß dieser Artikel mit dem die Integrität der Türkei vorsehenden englisch-italienisch-österreichischen Abkommen, das Deutschland zwar nicht abgeschlossen, aber vermittelt und patronisiert hatte, nicht vereinbar war. In seinen ‚Gedanken und Erinnerungen‘ versteht Bismarck unter dem Schlüssel des russischen Reichs nur ‚den Verschluß des Bosporus, eine ausreichende Befestigung und Truppenzahl an dessen nördlichem Eingang‘. In den Akten hingegen wird an etwa ein Dutzend Stellen von deutscher und russischer Seite abwechselnd in einem dreifach verschiedenen Sinne von diesem Schlüssel gesprochen, indem bald vom defensiven Abschluß des Bosporus, bald vom Abschluß von Bosporus und Dardanellen, bald von der Herrschaft über die beiden Meerengen die Rede ist. Maßgebend für die Interpretation des geheimen Protokolls dürfte der Vertragsentwurf vom 11. Januar sein, der die ‚Schließung der Meerengen‘ im Auge hat. Die Erreichung dieses defensiven Zieles nun dachte sich Bismarck sowohl nach den Akten als in seinen ‚Gedanken und Erinnerungen‘ auf dem Wege eines Vertrags mit der Pforte, wie das schon 1833 im Vertrag von Unkiar Skelessi der Fall gewesen war.* Eine solche Lösung war sowohl mit der Integrität aller übrigen Teile der Türkei als mit den Interessen Österreichs durchaus vereinbar. Der defensive Abschluß zum mindesten des Bosporus, also die Sicherheit dagegen, daß nicht wieder wie im Krimkriege eine englisch-französische Flotte die Häfen des Schwarzen Meeres blockiere und zusammenschieße, ist eine Mindestforderung, die keine russische Regierung aufgeben kann, auf die auch die Sowjetregierung in Lausanne freiwillig nicht verzichtet hat. Mit einem nach einem Menschenalter erneut als richtig erwiesenen Scharfblick hatte der große Kanzler erkannt, was Rußland gegeben werden mußte, wenn mit ihm ein dauernd gutes Verhältnis hergestellt werden sollte. Zur Mitteilung an das gegen Petersburg arg verstimmte Wiener Kabinett war der Vertrag nebst Protokoll allerdings nicht geeignet, aber die scheinbare ‚Illoyalität‘ gegen den Verbündeten, von der die Nachfolger Bismarcks so gehässig sprachen, lag im eigensten Interesse Österreichs, denn sie sicherte ihm den Frieden.

Trotz des großen Entgegenkommens gegen die russischen Wünsche trat eine neue schwere Krise ein. Die von französischer Seite angezettelten Umtriebe, die Alexander III. bei seinem Aufenthalt in Kopenhagen im Herbst

---

* Aktensammlung. Bd. V, Nr. 1074, S. 227, Randbemerkung 3; Bd. VI, Nr. 1175, S. 45, Randbem. 1; ‚Gedanken und Erinnerungen‘. II, S. 261. Vgl. dazu auch die Ausführungen Saburows auf Seite 532.

1887 durch gefälschte Briefe den Glauben beibrachten, Deutschland habe entgegen seinen amtlichen Zusicherungen die Kandidatur Ferdinands von Coburg insgeheim unterstützt, die den Verleumdungsfeldzug aufklärende Unterredung des Kanzlers mit dem Zaren am 18. November in Berlin, die abermalige Verschlechterung der österreichisch-russischen Beziehungen um die Jahreswende 1887/88 sind indessen der Hauptsache nach schon vor der großen Aktenveröffentlichung bekannt gewesen. Nochmals mahnte Bismarck gegenüber dem vom österreichischen Generalstabe wiederholt erteilten und schließlich auch von dem besonnenen Moltke unterstützten Rate zum Präventivkrieg am 15. Dezember 1887 mit größtem Nachdruck in Wien zum Frieden: ‚Solange ich Minister bin, werde ich meine Zustimmung zu einem prophylaktischen Angriff auf Rußland nicht geben, und ich bin auch weit entfernt, Österreich zu einem solchen zu raten, solange es nicht der englischen Mitwirkung dabei absolut sicher ist. Wenn letztere einträte, so würde sich das ganze Bild der europäischen Lage wesentlich ändern ... den Angriff auf Rußland werden wir weder selbst übernehmen noch den casus foederis als vorhanden ansehen, wenn Österreich ihn unternimmt.‘ Interessant ist auch, wennschon nicht überraschend, daß das am 10. November 1887 erlassene, meiner Ansicht nach aus dem Rahmen der Russenpolitik des Kanzlers herausfallende Verbot der Reichsbank von Lombardlehen auf russische Wertpapiere nicht auf einen Gedanken Bismarcks, sondern auf eine kaum glücklich zu nennende Anregung seines Sohnes Herbert zurückzuführen ist.

Ein Briefwechsel zwischen Wilhelm I. und seinem kaiserlichen Großneffen zu Beginn des Jahres 1888 trug viel zur Beruhigung bei. Versöhnlich verlief auch eine Unterredung des deutschen Botschafters mit Alexander III. am 26. Januar, worin der Zar selbst mitteilte, seine Regierung habe sich der französischen zu nähern gesucht, diese habe jedoch abgeraten, da ‚niemand im Stande sei vorherzusagen, mit wem Rußland sich engagiere‘. Der Kaiser blieb zwar von der Unvermeidlichkeit des Krieges mit Österreich überzeugt, sagte aber doch: ‚Jetzt hat man sich glücklicherweise beruhigt und für dieses Jahr werden wir also Frieden behalten‘. Als Bismarck am 6. Februar seine berühmte Rede hielt, die mit den stolzen Worten schloß: ‚Wir Deutschen fürchten Gott und sonst nichts auf der Welt‘ und der die Veröffentlichung des deutsch-österreichischen Bündnisses vorangegangen war, hatten sich die Wogen schon geglättet. Die letzten zwei Jahre der Amtsführung des ersten Kanzlers brachten in der auswärtigen Politik weniger Stürme als das gewitterschwangere Jahr 1887, in dem nur überlegene Staatskunst die Schrecken eines europäischen Krieges zu vermeiden imstande gewesen war.

# Kritik

## Phänomenologie und Religionsphilosophie

### Von Alois Mager O. S. B.

Die Phänomenologie der Husserl-Schule steht bei der ‚Philosophia perennis' in seltener Gunst. Es strömt in ihr eine der Scholastik verwandte Ader, die aus dem Aristotelismus Brentanos schöpft. Der weltanschauliche Kampf der Neuzeit gegen das Mittelalter spielt sich ab um den Vorrang zwischen Objekt und Subjekt. Die objektgerichtete aristotelisch-scholastische Philosophie erhielt eine unantastbare Weihe durch die Offenbarungsreligion. Mit ihr verschmolz sie zur Einheit der thomistischen Theologie. In der subjektgerichteten modernen Philosophie sah man die geborene Feindin christlicher Weltanschauung. Mit bewunderungswürdiger Zähigkeit wird von der Scholastik der Primat des Objektes gegen den des Subjektes verteidigt. Die moderne Philosophie hingegen steht so ausschließlich im Bann des Subjektes, daß ihr das Objekt in bloßen Schein sich verflüchtigt. Alles löst sich am Ende in reine Psychologie auf. Da legte die Phänomenologie Husserls mit machtvoller Stimme den Nachdruck wieder auf das Objekt. Rückkehr zum Objekt, Wesensschau wurde ihr zur Losung. Diese Umkehr deckt sich mit wesentlichen Bestrebungen der Scholastik. Und doch greift der Unterschied zwischen beiden ungleich tiefer als die Übereinstimmung. Die Phänomenologie wurzelt ganz im Boden der modernen Philosophie. Denn ihr Schwerpunkt liegt im Subjekt. Wenn sie das Objekt betont, so ist nur der intentionale, der gedanklich gegebene Gegenstand gemeint. Die Scholastik versteht letzten Endes unter Objekt-Subjekt-Gegensatz immer die Gegenüberstellung von Außenwelt und erkennendem Menschen als realen Gegenständen, die Phänomenologie nur die Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt als logischen Gegebenheiten. Beide aber kommen darin überein, daß die Gültigkeit der Erkenntnis vom Objekt, nicht vom Subjekt hergeleitet werden muß. So verhalten sich phänomenologische und scholastische Objektivität zueinander wie logische und reale Gegenständlichkeit. Die Ausweitung der Phänomenologie durch die Wertlehre Schelers in Ethik und Religion entspringt derselben Einstellung. Denn Werte sind hier objektiv nur im Sinn des phänomenologischen Objektes, aber nicht im Sinn von realen Seinsverhalten. Indem die Phänomenologie den Anschein erweckt, als vermiede sie die Nachteile der alten wie der neueren Philosophie, glaubt sie die Vorzüge beider in sich zu vereinigen. Sie wähnt sich berufen, die Philosophie der Zukunft zu sein. Sie will auch die Lösung der dringlichsten Angelegenheit der Gegenwartsmenschen bringen: die Lösung des religiösen Problems.

Nur wer sich dieser Zusammenhänge bewußt ist, wird ein Buch wie Otto Gründlers ‚Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage' (Kösel & Pustet, München 1922) sachlich würdigen können. Auch derjenige, der die Anschauungen der Phänomenologie nicht teilt, wird dem Werk Bedeutung und Gediegenheit nicht absprechen dürfen. Die feinen Analysen des religiösen Phänomens, die es bietet, werden für jede Art von Religionsphilosophie wertvoll bleiben. Was der Verfasser z. B. über die Idee eines übervernünftigen Wissens, über das Emotionale und Theoretische im Glaubensakt, über das Nichterfassenkönnen von Werten seitens einer Person, über weltabgewandte und weltzugewandte

Einstellung usw. sagt, sind glückliche Formulierungen von Gedanken, die schon lange auf Formulierung warteten. Theologische Ungenauigkeiten, wie die in bezug auf das Verhältnis zwischen der einen göttlichen Natur und den drei göttlichen Personen, oder eine dogmatische Unrichtigkeit in der Frage der Ewigkeit der Hölle und der Zeitlichkeit des Fegfeuers, können leicht berichtigt werden, ohne daß am Wesenhaften des Werkes Abstriche gemacht werden müßten. Es verriete Kurzsichtigkeit und Unkenntnis zugleich, hier einhaken zu wollen, um das Buch als solches zu verurteilen. Vertrauen erweckt das weise Maßhalten, mit dem Gründler seine Aufstellungen macht. Er beschränkt sich auf ‚das anschauende, religiöse Erlebnis, auf die unreflektierte und insofern unmittelbare Anschauung Gottes, wie sie sich uns im Glaubensakt erschließt'. Er ist sich selber bewußt, daß er damit nur ‚einen Ausschnitt aus der vollständigen Wissenschaft vom Göttlichen' vorführt und weder ihre letzten theoretischen Grundlagen noch ihre höchste abschließende Vollendung ausspricht. Denn ‚die Religionsphilosophie kann die Gotteserkenntnis weder abschließen noch auch letztlich begründen' (S. 38/39). Wer zu dieser sorgfältigen und streng sachlichen Abgrenzung der Aufgabe der phänomenologischen Religionsphilosophie die ausgezeichneten Ausführungen über das Prinzip der Phänomenologie hinzunimmt, wird nichts Mißverständliches in der Darstellung entdecken. Logisch scharfe Begriffsbildung und Begriffsverbindung verleihen überhaupt dem Werk eine Klarheit und eine Durchsichtigkeit, die wir an andern phänomenologischen Büchern oft vermissen.

Phänomenologisch geht die Religionsphilosophie aus vom eigenen und fremden Erlebnis, das im Gebetsakt seine typische Ausprägung erhält. Unklar bleibt bei Gründler, ob das religiöse Erlebnis in seinem unmittelbaren Ablauf oder in seiner gedächtnismäßigen Wiederholung, ob es im Sinn der experimentellen Psychologie gemeint ist. Die Scholastik geht grundsätzlich ebenfalls von der Erfahrung aus. Indem sie alle Zufälligkeiten und erfahrungsmäßigen Einzeldinglichkeiten aussondert, schält sie in unanschaulichem Begriff den unveränderlichen Wesensgehalt heraus. Die Phänomenologie klammert die empirisch-tatsächlichen Umstände der anschaulichen Gegebenheit ein, bis aus ihr unmittelbar anschauungsmäßig das Bild des Wesens, das Eidos, aufleuchtet. Die unmittelbare Schau und die schlichte Hinnahme des Wesensbildes ist ‚die höchste Art und der letzte Rechtsgrund der Erkenntnis'.

Welches ist das Eidos, das uns die phänomenologischen Denkmittel im religiösen Erlebnis unmittelbar schauen lassen? In der Beantwortung dieser Frage sieht die phänomenologische Religionsphilosophie ihre Wesensaufgabe. In ihrem weitesten Begriffsumfang besagt Religion ‚Hinwendung des Ich zum Göttlichen'. Mit feinfühliger Hand führt der Verfasser in diesem allgemeinen Umriß einen Wesenszug nach dem anderen bis in Einzelheiten aus. Er unterzieht 1. den religiösen Akt, 2. den religiösen Gegenstand und 3. das religiöse Subjekt einer meisterlich geschickten Analyse. Die Kenntnisnahmen und Stellungnahmen, die im religiösen Akt phänomenologisch sich aufzeigen lassen, fließen in ihrem Gegenstand, Gott, zur Einheit zusammen. Die Analyse des religiösen Gegenstandes wird mit besonderer Sorgfalt durchgeführt. Die phänomenologische Zerlegung des Personenbegriffes z. B. hellt einen Punkt auf, der wohl den dunkelsten in der scholastischen Psychologie bildet. Wenn das menschliche Personsein auch in der Leib-Seel-Einheit verankert ist, so liegt ihr Quellbezirk doch im rein Geistigen der Seele, aus dem allein das Spontane des Wollens entspringt.

Der Verfasser verhehlt sich nicht, daß ein bloß eidetisches Bestimmen des

religiösen Phänomens keine ausreichende Grundlage für die Religionsphilosophie abgeben kann. Für die Religion hängt alles davon ab, ob ihrem Eidos reales Dasein entspricht. Diese Frage findet in den metaphysischen Betrachtungen des dritten Teiles interessante Beleuchtung. Am bedeutsamsten scheint mir hier zu sein, daß eine Möglichkeit sich öffnet, das Kausalitätsprinzip, auf dem nach ausdrücklicher Lehre der Kirche der wissenschaftliche Beweis vom Dasein Gottes gründet, in eine für das moderne Denken verständliche Form zu fassen.

Die Fülle anregender und z. T. grundlegender Gedanken, die Gründler der Religionsphilosophie zuführt, erschließt sich nur einer unvoreingenommenen, wiederholten Vertiefung in das gehaltvolle Werk. Aus reichem, innerem Erleben gediehen sie langsam zu der geistigen Reife, die sie auszeichnet. Die weltanschauliche Bedeutung dieser Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage fällt oder steigt, je nachdem wir die Phänomenologie werten.

Meines Erachtens wird die Tragfähigkeit der Phänomenologie von ihren Anhängern in einer Weise überschätzt, die sich sachlich nicht mehr rechtfertigen lassen dürfte. Es fehlt der Phänomenologie an jener Weite und Tiefe, die eine ganze Weltanschauung zu tragen vermöchten. Geschichtlich tritt sie als bloße Reaktionserscheinung gegen den Psychologismus auf. Der Psychologismus aber scheint nicht mehr zu sein als ein kraftloser Ausläufer des Subjektivismus, wie ihn der lebensstarke, deutsche Idealismus anbahnte. Dem gegenüber betont die Phänomenologie erfolgreich die objektive, allgemeingültige Bedeutung der Begriffslogik. Bliebe sie innerhalb der Grenzen ihres Teilgebietes, so dürfte sie vielleicht auf die Zustimmung aller rechnen. Sobald sie aber diese Schranken verläßt und den Anspruch erhebt, die Weltanschauung, die Philosophie zu sein, so müssen wir sie ablehnen, weil sie ihrem Anspruch von innen heraus nicht genügen kann. Sie löst Ontologie in Logik auf und umgekehrt. Sie ist unvermögend, beide auseinander zu halten und doch wieder organisch miteinander zu vereinigen. Eine Logik, die nicht in Ontologie verwachsen ist, bleibt trotz aller Betonung des Objektiven tief im Subjektivismus stecken. Jede Privatmeinung, jede Irrlehre könnte sich auf phänomenologischem Weg als unwiderleglich darstellen. Das Eidos in seinem inneren Aufbau ist bedingt von den Tatsachen, aus denen es erschaut wird. Bevor die Wesensschau anhebt, müßten also zuerst die Tatsachen einwandfrei bestimmt werden. Dazu bedarf es der Mithilfe von seiten der Tatsachenwissenschaften, z. B. der experimentellen Psychologie. Es rollt sich da das erkenntnistheoretische Problem mit seinen ungeheuren Fragezeichen von neuem auf. Dieselben Schwierigkeiten, die einst vom naiven zum kritischen Realismus und Idealismus führten, stellen sich hier wieder ein. Ebenso kehrt das Universalienproblem, von neuen, kaum lösbaren Fragen belastet, wieder. Bedenken und Schwierigkeiten nehmen kein Ende. In anmutiger Naivität und jugendfrischem Optimismus gleitet die Phänomenologie darüber hinweg. Sie bleibt Lösung und Antwort schuldig. Als Methode und erkenntnistheoretische Reaktion gegen den Psychologismus leistet die Phänomenologie Großes. Sie lehrt uns vor allem, in den Erlebnissen den eidetischen Gehalt in Unterschieden und Feinheiten zu schauen, die dem Experiment und der Abstraktion verschlossen bleiben. In diese Umfriedung der Aufgabe fügen sich Gründlers ‚Elemente der Religionsphilosophie' im großen und ganzen reibungslos ein. Wäre die Phänomenologie eingebaut in das System einer induktiven, von den Tatsachenwissenschaften ausgehenden Metaphysik, dann wäre sie im Besitz der Zukunft.

# Antike, christliche und moderne Metaphysik
## Von Siegfried Behn

Meist suchen die Darstellungen der Philosophiegeschichte den Bruch zwischen Renaissance und Mittelalter recht unheilbar zu schildern. Man konstruiert sich gern einen Verfall des scholastischen und einen umstürzlerischen Neubeginn des modernen Denkens. Heinz Heimsoeth legt in seinem Werk ‚Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters' (Berlin 1922, G. Stilke) die Wurzeln des modernen Denkens in der Spätscholastik bloß. Demgegenüber trennt er schroff antike und moderne Metaphysik. Das antike Philosophieren reicht ihm bis in die Hochscholastik hinein. Dennoch soll das neue Denken gegenüber dem altvergangenen erst besonders christlich sein. Je mehr nämlich das Christentum die Seele in den Brennpunkt der Aufmerksamkeit rückt (meint Heimsoeth) und die gesamte Weltumgebung nur von da aus betrachtet, desto unwiederbringlicher entfremdet sich das junge Abendland der althellenischen Kultur, für welche alle Seelen überwiegend nur bewegender Hauch lebendiger Leiber waren. Die Spätzeit der nominalistischen Scholastik sei ebensogut die Frühzeit der erkenntniskritischen Philosophie. In deren Systemen aber wirke das Erbe des Christentums weit nachhaltiger, als dessen Freunde es glauben.

Das erste Kapitel handelt von der Einheit der Gegensätze. Den Begriff vom dialektischen Widerspruch läßt Heimsoeth sich etwa in der Hegelschen Fassung gefallen. Ihm ist der erregendste Gegensatz in diesem Zusammenhange der zwischen Gut und Böse. In einer gottgeformten Welt finden sich Mangel, Leid und Sünde. Woher, fragt auch schon das Altertum. Leid und Sünde seien nur Mangel (an Sein), so meint die heidnische Lösung. Selbst die Materie ruft platonisches Denken bei Namen als Mangel an echter Wirklichkeit. So hält der ausklingende Hellenismus schließlich den Leib für das Böse, statt des Willens, der frei ist zur Sünde. Das Christentum blickt tiefer in das wirkliche Dasein der Materie, die von Gott als Stoff zur Welt geschaffen, nicht nur Finsternis ist (die dann gestaltet wäre an seinem überquillenden Lichte). Es würdigt Leid und Sünde keineswegs nur als Mangel des Guten, besonders den freien Urentschluß des Abfalls nicht. Hier übertreibt nun die spätere Gnosis und verlegt den Ursprung des Bösen in den göttlichen Welturgrund selbst. Boehme nimmt den Gedanken auf, und bis zu Hartmann kehrt er in der pantheistischen Mystik immer wieder.

Heimsoeths zweites Kapitel mutet an wie ein Schlußhymnus auf die fast vergangene Epoche kopernikanischer Unendlichkeitsbegeisterung. Das nominalistische Denken verließ sachte die kristallenen Kugelschalen der aristotelischen Himmelsgewölbe. Ins Grenzenlose trieb die Sehnsucht. Nicht die Wohlgestalt endlicher Wirklichkeit scheint mehr das Edlere. Unendliche Massen verteilt in unbegrenzte Räume, unerschöpfliche Energien umfängt der trunkne Blick Brunos und des jungen Kant. Heimsoeth zeichnet die Linie dieser Gedankenentwicklung. Dabei verkennt er Hegels tiefsinnige Mahnung nicht, man solle echte Unendlichkeit nur dem göttlichen Gedanken zuschreiben, der Welt höchstens schlechte Endlosigkeit.

Dieselbe Maßlosigkeit, die sich an unendlicher Weltweiträumigkeit berauschte, konnte sich nicht genug damit tun, die Einzigkeit und Eigenart des Individuums zu preisen. Der Nominalismus verkündet die Sonderart jedweder Seele. Descartes entfremdet die Seelensubstanz dem raumerfüllenden Leibe mit einem Dualismus, den seltsamerweise der materialistische Rückschlag für christlich ausgibt. Leibniz

spiritualisiert die Bausteine des Organismus voreilig zu echten Individuen. Und nun wird die leibentfremdete Seele mehr und mehr verflüchtigt: zum Assoziationsbündel, zum Subjekt der Apperzeption, zur reinen Tathandlung, in den intelligibeln Charakter, in den Willen zur Macht. Heimsoeth stellt die Phasen dieses Prozesses mit Klarheit dar. Gelassenes und friedvolles Sein ward so unter den Händen moderner Romantiker taumelndes und überstürztes Werden ohne bleibende Gestalt. Die grenzenlose Weltsehnsucht zieht endlich das bunte, maskenwechselnde Leben aller Ruhe der antiken Ideen vor. Daß bei alledem der Bannkreis der Erkenntnis erweitert wird, entwickelt Heimsoeth auf das Sinnreichste.

Heimsoeths historische Kenntnis ist reich, sein Blick für einzelne Problementfaltungen glücklich, seine Darstellung oftmals beredt. Es berührt schmerzlich, wenn man dem edlen Buche bei aller Wertschätzung doch mannigfach widersprechen muß. Die Bedenken gegen seine historischen Reihen bleiben für mich groß. Seine Kritik an den üblichen Einteilungen ist zu schroff und trifft etwa Windelbands Darstellung keinesfalls. Diesem gehört schon die Ableitung der englischen Aufklärung aus dem Okkamismus. Heimsoeths gewaltsame Trennung zwischen antikem und modernem Denken treibt in Einseitigkeit, ja in Unklarheit. Die Folgerichtigkeit zwänge, die Hochscholastik mit dem Altertum vergangen sein zu lassen. Es hieße dem Christentum seine weltumspannende Weite rauben, wollte man seine Kultur um alle die Güter ärmer machen, welche ihm aus dem Erbe von Hellas gehören, weil es selbst die Wahrheit ist. Es bleibt unmöglich, aus einer Darstellung christlicher Denkziele die antiken Begriffsmittel auszuschalten; selbst wenn man (wie Heimsoeth) das Altertum nur mit den Augen des perikleischen Menschen anschaut und die Hellenistik unterschätzt (wie man in Deutschland gerne tut). Das augustinische Denken ist seinem Gehalt nach ebenso christlich wie antik als Kulturprodukt. Heimsoeths Lieblingsdenker, Leibniz und Hegel, versuchen geradezu die Restauration der antiken Objektivität. Schließlich darf man jene modern-subjektivistische Betrachtung (welche erst der Erkenntnisfunktion nachfragt und dann ihrem Gegenstande) nicht ohne weiteres aus christlicher Seinsmetaphysik ableiten (welche die Urfrage nach Wesen und Wirklichkeit der Seele als eine ihrer brennendsten würdigt). Das heißt dem Mittelalter zu wenig Christentum geben, den Modernen allzuviel. Ferner hat es die größten Schwierigkeiten, gerade die von Heimsoeth für überragend gehaltene deutsche Linie der Philosophie aus der Spätscholastik herzuleiten; es sei denn, man beschränke diese auf den großen Cusaner. Sonst klingt die klassische Scholastik doch nun einmal überwiegend nominalistisch aus. Das ist aber weder Eckehart, noch Leibniz, noch Hegel. Die Nominalisten sind Ahnherren David Humes, der nicht einmal Kant zum Nominalisten machen konnte. Erst die neuesten Erkenntnistheoretiker Deutschlands vom Range Machs und Schlicks gehören dahin. Heimsoeth muß seiner Konstruktion zuliebe Leibniz mit Paracelsus und Weigel zusammenstellen. Das ist doch immerhin gezwungener als eine Darstellung, welche ihn mit Descartes, Spinoza und Malebranche (mit ebenbürtigen Begabungen) in einem Atem nennt. Gar Meister Eckehart an den Anfang solcher geistiger Ahnenreihe zu stellen, hat mehr als ein Bedenken. Heimsoeth selber muß anmerken, wie vieles bei dem gewaltigen Mystiker (gelinde gesagt) nicht zu solcher Deutung stimmt. Daß Eckehart nicht Pantheist sein wollte, unterstreicht Heimsoeth. Und das wiegt doch schwer. Bei alledem sei keineswegs verkannt, daß eine geistige Stromader in der Bahn verläuft, die Heimsoeth nachzeichnet. Wie sehr aber deutsche Philosophie während der Religionswirren gekümmert hat, ist zu augenfällig, als daß man es be-

streiten sollte. Heimsoeth überschätzt den Wert der gnostischen Philosophie. Verständnisvoll und mit feiner Kunst hebt er ihren Reichtum an Bildung und Erfahrung, ihren Scharfblick für entscheidende Ereignisse hervor. Allein er übersieht ihre Maßlosigkeit. Ihr mangelt eben die antike Abgewogenheit des Urteils, die weder Gott ein Menschenschicksal, noch dem Menschen ein Weltschicksal ansinnt. Daran ändert auch die großartig düstre, mythisch-dichterische Glut nichts, welche jene Systeme umwittert.

Das schließt nicht aus, daß gerade Hegels Schöpfung nach allerlei unzulänglicher Kritik neuerdings wieder angestrengter logischer Untersuchung bedarf. Der Begriff vom dialektischen Widerspruch wäre durch die Klärung des polaren Gegensatzes zu erläutern. Der suchende Mensch nämlich, nicht die entwicklungsreiche Wirklichkeit pilgert von Widerspruch zu Widerspruch einen Dornenpfad der Erkenntnis. Wer aus solch eigener Not eine Not Gottes, aus dem eigenen Umweg einen Weg Gottes über die Welt zum Geist herausdeutet, der verfällt an die Vermessenheit aller Gnosis und an die wunderlich-romantische Meinung, dem bewegten Gegenstand müsse auch ein beweglicher Begriff entsprechen. Die kommende Zeit dürfte lernen, von strömenden Ereignissen flüssige und feste Sinnbilder, aber unveränderliche Begriffe zu bilden. Sie wird die Geschehnisse der Weltgeschichte nicht als Träume einer erwachenden Gottheit buchen. Sie wird auch die Eigenentwicklung des Menschen nicht nur in seiner Seele, sondern noch in seinem Leibe mitbegründet finden, im durchformten und seelenbeherrschten Leibe der wohlgebauten Menschenpersönlichkeit. Dann aber dürfte sie auch begreifen, daß der von Heimsoeth herabgewürdigte antike Intellektualismus der klassischen Scholastik keine Verkümmerung der Willenskräfte meint. Der zunehmende Voluntarismus der modernen Philosophie erinnert gern an die Willensveranlagung, Triebe und Instinkte, welche der Mensch mit tierischen Geschöpfen teilt. Und je mehr die moderne Lebendigkeit kümmert (und darum nach Gesundheit seufzt), um so mehr fesseln sie die blutwarmen Leidenschaften. Die christliche Weisheit stellt in den Brennpunkt der Aufmerksamkeit die höchstentfalteten Willensereignisse, vor allem die Wahl, welche sich nach Beweggründen richtet, den Andrang der Bewegursachen meisternd. Die Gründe des Entschlusses aber bietet Vernunft dar. Die einsichtige Gewissenstat ist somit die vornehmste Willenshandlung. Der appetitus intellectivus braucht darum nicht schwach zu sein wie das Grübeln entschlußarmer Neurastheniker. Und gerade wer mit franziskanischer Liebesglut einen Primat des praktischen Willens zum Lebenswerk kündet, huldigt darum noch lange nicht instinktzersetzender Grübelei. Dazu neigt erst der Intellektualismus der Aufklärung, den man mit Heimsoeth bekämpfen mag.

Es ehrt Heimsoeth, daß er sich so kräftig für die Philosophie unseres Heimatlandes einsetzt, gerade wo sie gelegentlich verkannt wird. Da aber deutsche Metaphysik mit der Kraft ihrer Einseitigkeit oft die subjektivistische Lesart ausprägt, wird Heimsoeths Werk zum Denkmal einer Epoche, die bald hinter uns liegen wird. Denn wenn nicht vieles täuscht, so neigt sich eben das Zeitalter der kopernikanischen Hypothese zu Ende. Eine Metaphysik, welche die Welt nur als gestaltdurchwirkt denken kann, hebt wieder an. Gerade deshalb ist die feinsinnige Zusammenfassung Heimsoeths zu begrüßen. Sie gewährt einen überschauenden Rundblick. Und es vermag ein an der Zeitenwende achtungsvoll vorgetragener Widerspruch zu anknüpfender Mitarbeit zu werden.

# Rundschau

## Literatur

**Karl Borinski. Kurz bevor er** starb, hatte er seine zweibändige Geschichte der deutschen Literatur* abgeschlossen. Es kann sein, daß er sie gar nicht als sein Hauptwerk betrachtete; denn wo er am persönlichsten, am tiefsten wurzelte, das sind nach wie vor seine Forschungen in der Poetik, Dichtung und Kultur der Renaissance. Jedenfalls aber bleibt seine Literaturgeschichte, die von den Uranfängen des deutschen Volkstums bis in unsere letzten Tage reicht, sein umfänglichstes Werk: Dreizehnhundert Seiten in Groß- und Kleindruck, wobei der Kleindruck überwiegt. So zeigt sich schon an den Lettern die innere Form seines Schreibens und Lehrens. Weil er eine bedrängende Fülle zu geben hatte, mußte er immer wieder in Klammersätze, in Sonderabteilungen, in Kanäle von Anmerkungen ausbiegen. Flüssiger wurde damit der sprachliche Vortrag freilich nicht. Aber daß er auch nie ins Trockene geriet, dafür sorgte Borinskis Geist, der bei aller Breite des Behandelns ins Spitze zielte. Es war ein epigrammatischer Geist, der den Sinn einer Zeit, eines Buches, einer Moral, eines Menschen herauszuhämmern verstand, so daß mancher Abschnitt, wie der über Nietzsche, geradezu in lauter Anführungszeichen erscheint. Ich wüßte unter den Literaturgeschichten keine, die so auf die Schlag- und Kennworte eingegangen wäre. Eine witzige Bosheit, eine blitzende Erkenntnis, eine runde, treffende Kritik, von einem Zeitgenossen einmal ausgesprochen, längst vergessen, Borinski wußte sie zu finden. Er fand überhaupt vieles wieder, nicht bloß im engeren Rahmen des Faches. Aus der Philosophie, aus dem Kunstreich, aus der Wirtschaftsgeschichte, aus dem Stammesleben, aus der Theologie der christlichen Konfessionen hat er die Namen der Verschollenen herbeigeholt. Wie schön steigt da die Kirche des Mittelalters in ihren Ordensgründungen auf. Die Kluniazenser, die Zisterzienser, die armen Brüder, die Kartäuser: so viele Jahrhunderte, so viele Feuer der innerlichen Erneuerung.

Möglich, daß Borinski das Stoffliche bisweilen überhäufte. Am freiesten, weitesten schaut er sicherlich in der Spanne von Luther bis Goethes Tod, wohlgemerkt in jenem Teil, den er schon als junger Gelehrter bearbeitet hatte und der zum erstenmal 1893 als Abschlußband von Kürschners deutscher Nationalliteratur herausgekommen ist. Wenn man beide Fassungen nebeneinander liest, so fällt gleich auf, wie wenig er zu verändern hatte. In der Anschauung, in den Wesenszügen gar nichts. Borinski war vor dreißig Jahren, war mit dreißig Jahren entschieden. An ihm gewänne wahrhaftig der Begriff Charakter im psychologischen und erst recht im ethischen Sinn seine volle Bedeutung zurück. Er war konservativ, mit der Weltanschauung auch in der Politik. Mögen sie seine Literaturgeschichte reaktionär heißen, er selber wäre stolz, gegen eine Welt, die mit der Überlieferung brach, feste Bande nicht mehr anerkannte und sich wilder Raffsucht hinwarf, reaktionär zu sein. Ohne Zweifel hat es seine Darstellung der jüngsten Zeit beeinträchtigt, daß er sie zuerst wohl unter der Ahnung und zuletzt unter dem Eindruck der Revolution abfaßte. Es ist nun nach ihm so, wie wenn das ganze neunzehnte Jahrhundert bereits am Umsturz gewirkt hätte. Das hängt natürlich sehr mit seinem künstlerischen Glauben zusammen. Er sah nämlich in den letzten Abläufen, einsetzend mit dem jungen Deutschland, endend mit Naturalismus und Expres-

* Stuttgart, Berlin, Leipzig. Union Deutsche Verlagsgesellschaft.

sionismus, nichts als ein Auflösen von Poesie in Nüchternheit, von Form in Wirrnis. Wie er nämlich stets für das Gesetz eintrat, so hielt er an der Form, einzig an der klassischen Form. Als er bereits ein todkranker Mann war, wurde er in verschiedenen Zeitungsaufsätzen gerühmt, in denen es hieß, daß er auf den Spuren seiner Münchener Hochschullehrer, des Germanisten Konrad Hofmann, des bedeutenden Michael Bernays wandle. Ja, aber sein collegium logicum, sein collegium metaphysicum hat er eigentlich bei Kant, dem Philosophen der Klassik, dem Philosophen Schillers, gehört. ‚Das „an sich" ist uns nicht gegeben. Es geht über unsere Sinne . . . Aber es spricht im Rufe der Pflicht zu uns.' Wer diesen Satz durchdenkt, der hat Borinskis Lebensgerade. Eines anderen Leitsatzes bedurfte er nicht; denn daraus entsprang ihm jene Kraft, die er als die lebenerhaltende achtete: das Gewissen, und daraus entsproß ihm jene schweigende Ehrfurcht vor dem Unbegreiflichen, dem Geheimnis, die für ihn der Religion gleichkam, und die er auch die deutsche Ehrfurcht benannte, nachdem er auf sie bei allen tiefen Deutschen von Wolframs Parzival über Simplizissimus bis Wilhelm Meister gestoßen war. Kein Wunder, daß er da, wo er diese Bescheidung nicht antraf, eine Auflehnung witterte. Darum beginnt ihm mit der romantischen Ichbetonung Fichtes schon die Abkehr. Und Hegels Überspannung des Bewußtseins zur absoluten Logik und Weltvernunft war ihm schlechthin ein unheiliger Geist, aus dem dann alle Schatten wachsen sollten, ob sie politischer Radikalismus oder sozialistischer Materialismus oder Freisinn theologischer Schulen heißen. Schier alle die Größen des neunzehnten Jahrhunderts hat er gleichsam an ihrem Schatten gemessen: Die Freiherrlichkeit der Romantiker an der Fleischesemanzipation des jungen Deutschland, Fichte an den Umwertern Stirner und Nietzsche, Hegel an Feuerbach und Marx, Hebbel an dem Aufbegehrer Ibsen, und so fort. Anstatt also die Persönlichkeiten, sagen wir, kausal aus den Zeitbedingungen und Richtungen, sagen wir, organisch aus dem Keim ihrer Seele und ihres schöpferischen Geistes zu entwickeln, hat er teleologisch vorgreifend lieber gezeigt, wohin die Zeit eilte, nein, wohin sie stürzte. Das war seine Einseitigkeit. Sie, die dunkle, kritische Stimmung, wurde seine Schwäche; so sehr, daß der in Poetik beschlagenste Theoretiker schließlich nicht mehr die Stile unterschied und Hebbel sowohl wie Wedekind zu den Naturalisten zählte, als ob jeder, der sich in die Erotik verspinnt, damit schon naturalistisch wäre.

Mit Hebbel, dem Tragiker, mußte er sich überhaupt auseinandersetzen. Wie Eis und Feuer scheiden sie sich. Oder wieder einmal wie Kopf und Herz. Nicht, daß Borinski einfach das Herz tönen ließe. Im Gegenteil, er ficht für die Sache des Gemüts, des Gefühls, des Willens mit aller Schärfe, beinahe mit allen Listen und Unterlegungen dialektischen Verstandes. Ein Aufsatz, vor vielen Jahren in die Münchener Propyläen geschrieben, nun teilweise in seine Literaturgeschichte herübergenommen, zeigt, daß seine Ferne zu Hebbel bis an das Unverständnis grenzt. Und rein seine Nähe zu Schiller ist schuld daran. Nur indem er von Schillers ethisierender Ästhetik ausging, konnte er Hebbel wie einen Immoralisten abschätzen, was er durchaus nicht war. Nur indem er von Kant und Schiller kam, die den sittlichen Schwerpunkt in den Menschen hineinlegten, konnte er bei Hebbel verkennen, daß der das Weltganze von der großen, absoluten Idee der Sittlichkeit gehalten sein ließ. Vielleicht ist von den neueren Tragödiendichtern, Grillparzer ausgenommen, kaum einer mehr so dicht an die Griechen, an ihren Duft und an ihre Schwere gestreift. Merkwürdig, daß Bo-

rinski, zu dessen Lebensthemen es gehörte, den Spätblüten der Antike im europäischen Geistesweben nachzuspüren, und der dabei niemand von den metrischen Kleinformern vergaß, die mächtigste lineare Kunst des Schicksalsgestaltens überging oder übersah. Am Ende hat ihn doch seine philologische Viel- und Einzelheitenkenntnis gehemmt. Je mehr Hügel, desto weniger Gipfelschau. Weder Schopenhauer noch Hegel läßt er mehr herausragen. Richard Wagner versinkt vollends in der Welle des jungen Deutschland. Und die Jüngsten, so viel er nennt, sie sind, wie gesagt, im Bausch die Auflöser der Poesie und der Wortmusik. Welch feines Ohr allerdings Borinski für den lyrischen Klang, für das harmonische Gefüge einer Strophe hatte, bezeugen Dutzend versteckter Bemerkungen.

Am wichtigsten war ihm freilich immer wieder nicht der Ton, sondern die Haltung, nicht bloß des Gedichts, sondern des ganzen Dichters und Menschen. Von der Romantik ab ließ ihn dieses Problem, das Ästhetik und Ethik zusammengreift, nicht mehr los. Suchten die Romantiker nicht die Poesie im Leben selber, statt in der Darstellung des Lebens? Begann damit nicht die abenteuerliche Verwirrung ästhetischer Sitten? Wie grenzen sich nun Dichtung und Leben, Ideal und Wirklichkeit, Traum und Erde, Traum und Wahn voneinander ab? Vermögen sie sich nicht zu durchdringen? Erst bei Otto Ludwig, der auch dahin Einschlagendes erbohrt zu haben glaubte, spricht Borinski sein endgültiges Wort: ‚Niemals ist die Poesie restlose Wirklichkeit geworden. Immer hat das wirklich Poetische als ein Geheimes, Tiefes, „im Grunde Wahres" — wie die Wahrheiten des Shakespeareschen Narren! — dem unpoetisch Wirklichen gegenübergestanden.' Ich weiß nicht, ob sich Borinski dabei, vielleicht wörtlich, eines gewissen Briefes erinnerte: ‚Ich finde, je mehr ich über mein eigenes Geschäft und über die Behandlungsart der Tragödie bei den Griechen nachdenke, daß der ganze cardo rei in der Kunst liegt, eine poetische Fabel zu erfinden. Der Neuere schlägt sich ängstlich mit Zufälligkeiten und Nebendingen herum, und über dem Bestreben, der Wirklichkeit recht nahe zu kommen, beladet er sich mit dem Leeren . . . und bedenkt nicht, daß eine poetische Darstellung mit der Wirklichkeit eben darum, weil sie absolut wahr ist, niemals koinzidieren kann.' Diese Zeilen sind an Goethe gerichtet. Ihr Schreiber war Schiller.

Daß Borinski die Gedanken der deutschen Klassik weitertrug, mit wie vielen teilt er das nicht. Sein persönlichstes Schicksal indessen sollte es sein, daß er, der so sehr die Ruhe der Schönheit und Vollendung fühlte, ihrer benötigte und in ihr selig war, doch nie, eben in seinem Kampf für sie, zur Ruhe kam. Ihn streitbar zu heißen, ist richtig, ihn Parteikämpfer zu schelten, ist ebenso lieblos wie falsch; denn er war längst außer den Lagern und, sozusagen, zwischen den Rassen. Ein Nachfahre, ein Vorfahre? von Humanitätszeitaltern. Im untersten Grunde ein Versöhner. Aus dem Blute Judas ist er geboren, über die Antike und die Weiten der Renaissance ist er gegangen, zur Lehre Jesu ist er aufrichtig, aufrecht gelangt, und wie warm er für die christlich-deutsche Schönheit werden konnte, soll man in dem Abschnitt über Heliand nachlesen. So hat er denn auch einem Lessing gegenüber betont, ‚daß es in herausforderndem Widerspruch zur gesamten Geistes- und gerade deutschen Literaturgeschichte sei, das Christentum als die Religion guter, aber schwachgeistiger Menschen abzutun'.

Ich darf nicht enden, ohne etwas aus meiner Jugend zurückzurufen. Borinskis Dozentenbeginn fiel ja mit meinem ersten Schülersemester zusammen. Er las über ‚die Theorie der Poesie und des Mythos'. Das heißt, er las eine einzige

Stunde. Da sich aus mindestens vier Tausenden nicht die drei einstellten, die bekanntlich ein Kolleg füllen, mußte er schließen. Für das folgende Semester verhieß er literarhistorische Übungen. Aber dazu kamen nicht einmal zwei. Endlich an einem Sommer saßen wir doch zu viert in dem nicht kleinen Hörsaal Numero Eins, in welchem Borinski ‚die deutsche Literatur nach ihren antiken Elementen' zergliederte. Aber wenn an einem Vorabend zu Feiertagen der Himmel Südbayerns gar wunderblau über dem Springbrunnen der alma mater hing, geschah es wohl, daß Dr. Borinski und ich wieder allein zusammen waren. Ich habe später gehört, daß die Zahl um ihn nie zahlreich geworden ist. Vielleicht floß auch das als schmerzliche Bitterkeit in seinen Ausdruck; denn er hätte Raum gewollt und Seelenraum gebraucht für das, was er an Wahrheit, Sitte, Schönheit und Weltwissen zu künden hatte.

Dr. Joseph Sprengler.

**Alfons Petzold. Aus dem vierten** Stande sind einige wirkliche Dichter hervorgegangen, die sich wesentlich von den naturalistischen und sozialen Stürmern und Drängern der achtziger und neunziger Jahre unterschieden. Nicht brauchten sie wie jene, die meist Renegaten des Bürgertums waren, das Mitleid mit der gedrückten Arbeiterklasse in oft etwas aufdringlicher und sentimentaler Weise zur Schau zu tragen. Nicht auch fühlten sie sich zu geistigen und politischen Führern der kämpfenden Massen berufen. Der Arbeiterstand hatte sich zur Zeit ihres Auftretens bereits eine geachtete Stellung errungen. Mehr noch als tätiger Grundbestandteil des neuen Volkes und Reiches, in dem die Industrie Königin geworden war, denn als Partei und als Organisation. So waren denn die Dichter dieser Generation Arbeiter ihrem Herzen, ihren innersten Instinkten nach. Sie begannen das Empfinden dieses neuen Standes auszusprechen, so gut wie die Minnesinger einst das Lebensgefühl der Ritterschaft, oder später die bürgerlichen Sänger das des erstarkten Bürgertums. Lersch und Bröger, Barthels und Petzold kündeten ein neues Ethos, den Stolz der Arbeit, die Grundforderung der Liebe und Verbrüderung alles dessen, was Menschenantlitz trägt. Die Lebens- und Umweltprobleme der neuen Zeit wurden ihnen nicht reflektiertes Salongut, sie brannten ihnen heiß im Herzen, sie entlockten ihnen blutende Schreie. Unter diesen Dichtern war Alfons Petzold einer der weichsten und zartesten. Der Jüngstverstorbene hat ein schweres Leben hinter sich gehabt. 1882 in Wien geboren, war er als Kutscher, Schneeschaufler, Hausknecht und Fabrikarbeiter tätig. Und doch klingen in seiner Lyrik wenigstens die sozialen Probleme im strengen Sinne kaum wieder. Wie so viele seiner Genossen lebte er zunächst vom Bildungsgut bürgerlicher Dichtergenerationen und zeigt in vielen Anklängen ein noch uneinheitliches Angesicht. Vieles Gelegentliche und Unbedeutende hätte aus seinen Gedichtbüchern fortgelassen werden können. Er liebte, wie so viele Anfängerdichter, die Kleinigkeiten, weil ihm das Einzelerlebnis in der Erinnerung einen unendlichen Wert zu haben schien. Auch diese Treue zum Kleinen ist für ihn ein charakteristisches Zeichen. Zuerst geht er, wie viele Poeten, deren geistige Entwicklung vor dem Kriege begann, von naturalistischen Anregungen aus. Die Umwelt ist ihm in gewissen Momenten alles. Aus naturalistischen Eindrücken entstehen dann Gedichte im Stile der Arno Holz, wie das ‚am Bahnhofplatz'. Derbe Bilder sind roh aneinandergefügt, die Grenze des Banalen wird oft überschritten. Doch sind diese Gedichte verhältnismäßig selten. Sein besinnliches Österreicher Auge sucht lieber die Landschaft, die Natur und will ihre tiefste Deutung aus ihren wechselnden Bildern

gewinnen. Die erste verzückte Stille eines tagenden Morgens fängt er ein in wenigen lächelnd-geheimnisvollen Gesichten, hinter denen ein heimliches Lachen klingt. Er liebt die Erde und ihr episch-langsames Wachsen und Reifen; er ist Idylliker. Die Stimmung einer Landschaft in einer ganz bestimmten Verfassung (Heumahd kurz vor Ausbruch eines Gewitters) gelingt ihm wie Gottfried Keller und Martin Greif. Ein origineller Einfall drängt sich ihm in die Schilderung des reifenden Augustmonds. Wie bei Kneip steigen die steinernen Marien in den Gewannen von ihren Sockeln, um vor dem hölzernen Christus haltzumachen. Der aber lächelt heimlich und weiß sich ewig in jeder der tanzenden Ähren. Das ist der helle, frohe Ton des naturfrommen Sängers. Das Idyllische wird gehoben durch die edle Gewalt der Sprache. Das Banale und Oftgesagte wird durch sie neu gewendet, und das Geringe erhält ein schätzbares Gewand. Petzold liebt das dichterische Bild um seiner selbst willen. Auch hier offenbart sich oft die Naivität des nicht von Bildung übersättigten Neuankömmlings im Reiche des Geistes. Petzold ist ein Plastiker:

Der Feueratem einer roten Stadt
Streicht über die geduckten Horizonte.
Vor meinen Blicken liegt auf einem Blatt
Ein Stückchen Tag, das noch nicht heimwärts konnte.

Die dekorative Lyrik des Jugendstils (Otto Julius Bierbaum, Otto Erich Hartleben) klingt an. Oft wagt er ein kühnes Bild, auf das dann eine gar nicht dazu passende nüchtern-realistische Wendung kommt. Hier verrät sich überall noch eine gewisse Unsicherheit des Geschmacks. Die Bilder folgen ohne inneren Zusammenhang aufeinander. Keine innere Logik des schöpferischen Gefühls stellt die zwingende Einheit her. Auch sind die Vergleiche keineswegs kosmisch geschaut, sie sind meist schön rational durchgeführt und geben oft ein etwas dürftiges Gerüst für ein Gedicht ab. Und doch ist in diesen Gedichten ein deutlich spürbarer Schwung, eine innere Bewegung, eine gewisse Dynamik. So spricht die Ebene zu den Bergen, die sie verächtlich gefragt haben, was ihr das Erhebende sei: ‚Die wirkende Tat unserer Tiefe, das Raum- und Zeitendurchschwingende, das ist das stete und zähe zur Sonne und Brot Aufringende.‘ In dem Proletarier lebt der Urdrang zum Lichte in seiner reinsten Form, in der religiösen. Er, der Augenhelle, der Konturenfrohe, sucht doch den tiefen Sinn aller Gestaltung zu erkennen. Er wird zum Idealrealisten in des Wortes bester Bedeutung. Sein Ausmaß ist nicht das Goethische, aber an die Keller und C. F. Meyer dürfen wir ihn als bescheidenen Nachfahren reihen. Der pantheistische Klang, der in diesen Gedichten herrscht, hat als Gegengewicht einen verklärten Wirklichkeitssinn, der Form und Substanz der Dinge bestehen läßt. — Das mystische Element dagegen überwiegt in Petzolds eigenartigster Leistung im ‚Buch von Gott‘ (Strache, Wien). Das frohe Bejahen hat ihn, der wie R. Sorge die Inbrunst als das wahrhaft Göttliche und zu Gott Führende erkannt hat, über die Vielheit und Zerstreutheit der Dinge hinausgeleitet. Er sieht sich eins mit Gott, ganz gebettet in seine Macht und Herrlichkeit, in kindlicher Verzückung. Und doch erkennt er gerade in dieser innigen Hingabe, daß er nichts ist und Gott alles. Dies Buch ist ein Buch des Selbstvergessens, der demütigen Versenkung, eines Bewußtwerdens der Ewigkeitsbedeutung aller reinen Liebe, die das Wesen unseres tiefsten Selbst ausmacht. Alle verstreuten Anschauungen sind nun in einem Brennpunkt zusammengefaßt. Nicht mehr die Natur, in der ein geheimer Sinn verborgen liegt, die Erde als Weg zu Gott, sondern Gott selbst ist es, der nun Gegenstand der Erkenntnis wird. Eine bedeutende Verinnerlichung und

Sammlung hat stattgefunden. Die poetische Form wird voller, ruhiger. Der Mittelpunkt ist entdeckt, die Anklänge verschwinden. Und in dieser Entdeckung ist große Freude und Seligkeit. ‚Hymnen' und ‚Tanzen' sind Ausdrücke des freudigen Sängers, die nun öfters vorkommen. Das plastische Bild in seiner Besonderung tritt zurück, das musikalisch-rhythmische Element herrscht vor. Novalis, das unübertroffene Vorbild aller neueren Mystiker tritt in den Gesichtskreis. Nun beginnt das Ringen um den Ausdruck des Höchsten, es ist ihm auch hier ein ästhetisches Problem, kein eigentlich sittliches. Gott, was ist er? Er müht sich um das Unerklärliche und doch so Einfache seines tiefen Erlebnisses. Im Schaffen naht Gott ihm vorzüglich, und hier fühlt er ihn dämonisch. Er, der den anderen die ‚große Kühle' ist, die Weltvernunft, ist ihm glühendes Herz, schöpferische Kraft. Aber gerade an diesem entscheidenden Punkte befällt den Dichter die Scham vor dem Worte, das Gefühl seines Mißverhältnisses zur Tat, er fühlt heimlich die selbstgeschaffene Hemmung, die ihn vom unmittelbaren Gotteserlebnis abhält: die heimliche Selbstbespiegelung im eigenen Werke. Und doch hat er aus dieser einsamen grübelnden Zwiesprache mit Gott, um Gott ein sehr tiefes, lebenswahres Wort geschrieben, das aller mystischen Einheitssehnsucht zum Trotz die Tragik alles Irdischen anerkennt:

Ich will nicht abseits allen
Sünden gehn,
hier bin ich, um zu fallen
und aufzustehn.
Der ist der wahrhaft reine
Freund der Welt,
der aus dem Kreis der Steine
nimmt alles Dunkle und Gemeine
und Gott zum Segensspruch entgegenhält.

Dies konnte er schreiben; denn trotz allen äußeren Mißgeschicks ist er eine glückliche und einfache Natur mit aller unproblematischen Frische, die er aus der Naturnähe der Schichten mitgebracht hat, in deren Umgebung er lebte. Ihn belasten nicht gedankliche Schwierigkeiten, er stößt nicht an Horizonte, wo er nicht weiter kann, er steigt nicht auf Höhen, von denen er wieder herunter muß, da er in der Dünne ihrer Luft nicht zu leben vermag. Er ist ein still und stetig aufwärtsstrebender Geist, dem das Aufklimmen zu Gott heiteres Schreiten durch aufsteigenden Tag bedeutet. Er ist Optimist im Wissen, daß ‚jeder Geist durch alle und jede Erscheinung kreist'. Und Gott ist ihm die Liebe.

Dr. Karl Debus.

# Kunst

**Die mittelalterliche Plastik nimmt** heute in unserem nicht nur historischen, sondern aktuellen geistigen Bewußtsein eine ganz andere Stellung ein als noch vor etwa zehn Jahren. Gewiß hat die wissenschaftliche Forschung ein gut Teil an dieser neuen Wertschätzung. Aber auch sie ist ja nicht voraussetzungslos, sondern untersteht geistigen Strömungen der Zeit, und so hat gerade sie — jeder einzelne Forscher kann es an sich selbst beobachten — einen mächtigen Impuls zu einer ganz neuen Einfühlung von den modernsten Kunstbestrebungen, die man unter dem Namen ‚Expressionismus' zusammenfaßt, empfangen. Jetzt erst waren die Voraussetzungen für das Sehen und Schauen gegeben, so daß man mit einem grundsätzlich falschen Axiom für die mittelalterliche Kunstbetrachtung brechen konnte, dem nur ganz wenige besonders Geniale bisher nicht restlos gehuldigt hatten, daß nämlich die Fortschritte der Kunst und der Kunstform in der konsequenten Annäherung an die möglichst absolute Naturwahrheit bestünden. Die Folge dieses falschen Grundsatzes war, daß man nur mit ungeheuerlicher Gewalttätigkeit in der Formerklärung, ja sogar mit irrtümlichen Zeitbestimmungen eine Entwicklung konstruieren konnte und das, was man

hier nicht unterbrachte — es waren dies vor allem die Werke des 12. und 14. Jahrhunderts — als barbarische Verwilderung der Zeiten und als künstlerische Schwäche hinstellte. Der falsche Maßstab einer klassizistischen Ästhetik konnte den inneren Schönheiten einer christlichen Geistigkeit unmöglich gerecht werden.

So werden jetzt erst weite Gebiete mittelalterlicher Kunst unserem Bewußtsein erschlossen. Gewiß machen sich auch hier wie in unserem ganzen überhasteten, aufgepeitschten Zeitbestreben Unberufene geltend, die glauben, mit einigen Phrasen und verdunkelnden Wendungen und Verallgemeinerungen diese schwierigen Fragen gelöst zu haben. Damit nicht neue Verwirrung gestiftet wird, muß man sich an die halten, die eine wirkliche, objektive Kenntnis mittelalterlicher Kunst besitzen und von diesem Boden aus mit Beherrschung der Objekte und der geistesgeschichtlichen Erklärungen den Schlüssel zum Verstehen bieten können. Diese Arbeit wurde bisher mehr in fachwissenschaftlichen oder künstlerischen Zeitschriften geleistet. Nunmehr tritt Julius Baum, der seit zwei Jahrzehnten vor allem die schwäbische Kunst als Forschungsgebiet sich gesetzt, mit einem selbständigen Werk hervor, das ‚die gotischen Bildwerke Schwabens' von dieser Seite her zu begreifen sucht.*

Das Buch umfaßt die Zeit von ungefähr 1280—1450 in einem Stammesgebiet, das in dem Reichtum seiner künstlerischen Entfaltung einen besonders günstigen Boden für diese Betrachtungsweise bot. Die rein kunstwissenschaftlichen Tatsachen: die Schulbildung und die Formgestaltung, sind von dem langjährigen Forscher auf diesem Gebiete übersichtlich und gewissenhaft geboten. Darüber hinaus wird aber als Grund und Mittelpunkt die geistesgeschichtliche und religiöse Tatsache des Erlebens eines neu verinnerlichten Christentums gestellt. Die Mystik muß, wenn irgendwo, in dem Lande Seuses und Taulers von wesentlichem Einfluß auf die Kunst gewesen sein. Und dieser Erweis wird tatsächlich erbracht an einer weitgehenden Ausdeutung des Inhalts. Nicht nur die Bereicherung der christologischen Typologie: die Geburt Christi und die Anbetung der Könige wird dafür herangezogen, sondern vor allem neue ikonographische Formungen: die Christus- und Johannesfiguren, die ersten rein deutschen Darstellungen des Herz-Jesu-Begriffes, wie sie die hl. Gertrud und die Dominikanerin Margarete Ebner in Maria-Mödingen in ihren Visionen gesehen, die Regina misericordiae, die Schutzmantelmadonna, wie sie in einer Zeit der inneren Kriege und der furchtbaren Seuchen das von seinen Sünden geschreckte Volk aller Stände in ihren gnädigen Schutz nimmt, das Lignum vitae, der Lebensbaum, der eine ganz neue mystische Auslegung in der gotischen Zeit erhält, und schließlich die Marienklage, das Vesperbild, das erst jetzt in seiner wundervollen religiösen und menschlichen Innerlichkeit seine Prägung und seine ungeheure Verbreitung erfährt.

Baum hat sich gehütet, nun irgendeine beliebige Stelle aus einem Mystiker zur Erklärung eines ganz bestimmten Bildes heranzuziehen, wie dies immer noch in dilettantischer Weise versucht wird, sondern gerade dadurch, daß er die ganze religiöse Zeitstimmung als Voraussetzung für diese Entwicklung der christlichen Kunst hinstellt, bekommen seine Ausführungen die Beweiskraft. M. Grabmann hat sich in seiner ausgezeichneten Übersicht: „Der Kulturwert der deutschen Mystik"* etwas reservierter über den Einfluß der Mystik auf die Kunst ausgedrückt. Gewiß hat diese Autorität auf dem Gebiete der deutschen mystischen Forschung recht, wenn sie vor schlagwortartigen Verallgemeinerungen Schnellfertiger, die mit

* Dr. Benno Filser Verlag, Augsburg-Stuttgart 1921. 184 S. u. 128 Tafeln.

* Benno Filser Verlag, Augsburg 1923.

dem Wort Mystik ihr modisches Spiel treiben, warnt. Aber in der gewissenhaften Beweisführung Baums wird man die Verbindung Mystik und Kunst gelten lassen müssen. An seiner Hand sich durch dies bisher so wenig gekannte Gebiet von der herben Größe der Frühzeit um 1300 (Grabplatte des Bischofs Wolfhart von Rot in Augsburg) bis zu der poesievollen Lieblichkeit und Weichheit um 1430 (Schutzmantelmadonna aus Herlazhofen) führen zu lassen, ist ein seltener künstlerischer, geistiger wie religiöser Genuß. Vielleicht geht dabei auch manchem, der immer noch an der leeren Stilimitation vergangener Kunst als einzigem Heilmittel unserer heutigen religiösen Kunst hängt, eine Idee davon auf, was es heißt, aus religiösem Erleben neue künstlerische Form- und Gestaltungskraft zu schöpfen.

Dr. Georg Lill.

## Bildungswesen

**Friedrich Delitzsch. Als in den vergangenen** Weihnachtstagen die Kunde von dem Ableben Friedrich Delitzschs durch die Lande ging, hatten alle die Empfindung, daß ein Gelehrtenleben von ungewöhnlicher Art seinen Abschluß gefunden hat. Vom Beginn seiner wissenschaftlichen Tätigkeit an wurde Delitzsch in ein bestimmtes Geleise gedrängt. Er hat die heute auch für die Exegese des Alten Testamentes unentbehrlich gewordene Assyriologie wissenschaftlich begründet. Unter anderem schuf er die assyrische Grammatik (2. Aufl. 1906) und das assyrische Handwörterbuch (1896), das heute noch, trotzdem das philologische Material bedeutend gewachsen ist, ob der genialen Arbeitsmethode seines Verfassers nicht überholt ist. Die ‚Deutsche Orientgesellschaft', die neben ‚Wissenschaftlichen Veröffentlichungen' selbst Ausgrabungen im Orient unternahm, darunter die wichtigen in Babylon und Assur, wurde auf seine Veranlassung gegründet. Ebenso ist er Mitbegründer der ‚Vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft'.

Delitzsch beschränkte sich jedoch nicht auf die Assyriologie als solche. Er ist mit François Thureau-Dangin (Paris) auch der Begründer der sumerischen Sprachwissenschaft, welche die Sprache der für die Entwicklung von Kultur und Religion des alten Orients so überaus wichtigen vorsemitischen Einwohner Mesopotamiens erforscht, von denen die Semiten Schrift und Kultur übernommen haben und deren Spuren bis in die späteste Zeit und, wie wir heute sehen, bis in die Bibel hinein fortwirken. Auch hier hat er die ‚Grundzüge der sumerischen Grammatik' (1914) und das ‚Sumerische Glossar' (1914) geschaffen. Auch in das Problem der kappadokischen Keilschrifttafeln griff er ein mit den ebenfalls grundlegenden ‚Beiträgen zur Entzifferung der kappadokischen Keilschrifttafeln' (Abhandlungen der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, XIV, 1894), und als neuerdings durch die Ausgrabungen in Boghazköi (1906) die Hettiterfrage brennend wurde, da trat er durch die Untersuchung über ‚Sumerisch-akkadisch-hettitische Keilschriftfragmente' (Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1914) auf den Plan und stellte so die Forschung auf feste Füße.

Ja Delitzschs philologische Forschung griff noch weiter. Als Sohn eines berühmten Hebraisten lag ihm auch die hebräische Sprachwissenschaft am Herzen. Und zwar packte er auch hier das Problem von der Hauptseite aus an, der hebräischen Lexikographie, für die er gegenüber der bisherigen einseitigen Betonung des Arabischen vor allem auf die Bedeutung des Assyrischen als einer dem Hebräischen unmittelbar nahestehenden Sprache hinwies. In diesem Sinne schrieb er 1886 die ‚Prolegomena eines hebräisch-aramäischen Wörterbuches zum Alten Testament' und 1915 die ‚Philo-

logischen Forderungen an die hebräische Lexikographie'. 1920 erschienen dann noch die ‚Lese- und Schreibfehler im Alten Testament', eine staunenswerte Leistung echt Delitzscher philologischer Kleinarbeit, wo zum erstenmal die bisher schon erkannten Schreib- und Lesefehler des Masoratextes in ein System gebracht wurden, um dem ‚unmethodischen und darum uferlosen Emendieren' der bisherigen Textkritik eine Schranke zu setzen. Textfehler, das ist echt Delitzscher Grundsatz, dürfen nur da angenommen werden, wo der Grund erkennbar ist. Diese letzte Arbeit sollte schließlich nur Vorläufer sein des schon vielfach angekündigten ‚Hebräischen Glossars', dessen Herausgabe aber durch die Ungunst der Verhältnisse immer verzögert und nun durch den Tod ihm wenigstens unmöglich gemacht wurde.

Diese reichen, grundlegenden und weitgreifenden Leistungen finden ihre Erklärung in der Delitzschen Arbeitsmethode. Wo Delitzsch ansetzte, ging er in die Tiefe. Schon im Vorwort zu seiner Dissertation vom Jahre 1873 sagt er, daß es wohl als ‚ein gewagtes Unternehmen erscheinen könnte, die gebahnten Heerstraßen innerhalb der engeren Grenzen der einzelnen Sprachstämme zu verlassen und dafür jene unsicheren, schlüpfrigen, nur selten mit Glück betretenen Pfade aufzusuchen'. Aber Delitzsch wagt eben diese Wege. Dazu kam der philologische Grundsatz, erst den Text und immer wieder den Text auf sich selbst wirken zu lassen, bevor man auf die Meinung anderer eingeht.

Bei seiner ungeteilten Hingabe an die großen grundlegenden Fragen ist Delitzsch zugleich ein hochgeschätzter unvergleichlicher Lehrer gewesen. Seine akademische Lehrtätigkeit, an der er mit ganzer Seele hing, so daß der durch das neue Dienstaltergesetz (1920) erzwungene Abgang vom Lehramte seinem Leben einen schweren Stoß versetzte, hat denn auch die besten Früchte getragen. Die ganze Assyriologie wird wesentlich von seinem Geiste beherrscht, und fast alle jüngeren Assyriologen des In- und Auslandes und viele Theologen bekennen sich dankbar zu seinen Schülern. Seine ‚Assyrischen Lesestücke' (5. Auflage 1905) bilden allgemein das Elementarbuch des assyrischen Unterrichtes.

Indes ist Delitzsch nicht bei der rein philologischen Facharbeit stehen geblieben. Es drängte ihn unter dem Eindruck des gewaltigen, von dem neuendeckten Orient ausströmenden Materials, dessen Bedeutung für die Welt des Alten Testamentes er mit sicherem Blick erkannte, diese archäologisch-geschichtlichen Resultate auch weiteren Kreisen zugänglich zu machen. Gerade diese Seite seiner Tätigkeit hat den Namen des Mannes mit einem Schlage in der Welt bekannt gemacht, ihm aber auch — auf eben diesem außerfachlichen Gebiet — den schärfsten Widerspruch eingetragen.

Zunächst trat er in den Jahren 1902 bis 1905 durch die berühmten Babel-Bibel-Vorträge hervor, in denen er nachzuweisen suchte, daß die gesamte israelitische Kultur mit all ihren religiösen Institutionen und Überlieferungen ein Ableger von Babylonien ist, somit jeglicher Eigenart entbehrt. Der Sturm der Entrüstung, den diese Ideen auslösten, hielt ihn nicht ab, sie in immer neuen Vorträgen zu vertreten. Heute, wo die Erregung sich längst gelegt hat, ist vieles, was Delitzsch damals vertrat, Gemeingut der vorderasiatisch-exegetischen Wissenschaft geworden, die es, da Israel auf gemeinsamem Boden mit den Akkadern gewachsen und durch die akkadische Kultur hindurchgegangen ist, als natürlich ansieht, daß sich gemeinsame Kulturgüter finden. Vieles von den Delitzschen Aufstellungen ist aber auch durch die fortschreitende Forschung von selbst als unrichtig erwiesen worden.

Da trat der ‚Altmeister der Philologie' gerade in den letzten Jahren mit einem neuen Angriff auf das Alte Testament

auf den Plan. ‚Die große Täuschung' wollte das ganze Alte Testament und die geschichtliche Überlieferung des israelitischen Volkes als eine reine Erfindung des jüdischen Volkes und seiner religiösen Führer erweisen. Dieser Angriff, der nach dem einstimmigen Urteil der Fachmänner wissenschaftlich gänzlich mißglückt ist,* stellt offensichtlich eine aus allgemeiner Mißstimmung entstandene politische Kampfschrift gegen das Judentum dar, die des hervorragenden Orientalisten unwürdig ist. Es ist außerordentlich zu bedauern, daß sich ein Mann von dem anerkannt fachmännischen Ruf eines Delitzsch auf diese Weise das Ansehen in weiten Kreisen untergraben hat.

Wissenschaftlich ist das Buch die letzte Konsequenz der allerdings in neuester Zeit vielfach modifizierten und durch die Ausgrabungen vollständig unterhöhlten extremen Wellhausenschen Auffassung von der Entwicklung der alttestamentlichen Religion. Doch war dieser radikale Angriff auch für die Wissenschaft nicht ganz unfruchtbar. Ihm gegenüber macht sich heute eine neue Auffassung der Aufgabe alttestamentlicher Forschung bemerkbar, indem man gegenüber der vielfach einseitigen Literarkritik und der mehr literarhistorischen Auffassung der letzten Jahre wieder die positiven religiösen Werte des Alten Testamentes hervorhebt, um dessen tatsächlich überragende, einzigartige Bedeutung für die religiöse Entwicklung der Menschheit gegenüber den Nivellierungsversuchen Delitzscher Art herauszuarbeiten. Rudolf Kittel hat bereits 1921 auf dem ersten Deutschen Orientalistentag in Leipzig dies als ‚Zukunftsaufgabe der alttestamentlichen Wissenschaft' hingestellt.

So werden auch über die letzten Angriffe die Geister sich wieder beruhigen und vieles wird durch den Kampf auch neu geklärt werden. Und so wird Delitzschs eigentliches Lebenswerk, das ihm historische Forschung restlos zuerkennen muß, fortleben. Die Assyriologie wird immer mit Dankbarkeit ihres Baumeisters gedenken, für die Jünger der Wissenschaft wird er immer der vorbildliche Lehrer und Forscher bleiben, aber auch der Mahner, daß jeder, auch der größte menschliche Geist seine Grenzen hat und anerkennen muß.

D. Dr. Lorenz Dürr.

* Auf Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden. Vergl. den Artikel von H. Grimme, ‚Ein Kampfruf gegen das Alte Testament', Hochland 18., Bd. II, S. 393.

# Neues vom Büchertisch

## Neue Erzählungsbücher

Annemarie von Nathusius, ‚Es leuchtet meine Liebe', Erzählungen. (Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart.)

Die beiden Erzählungen, ‚Malmaison' und ‚Josephine', sind belletristische Hymnen auf die Liebe, mit dem Hintergrund der Revolutionszeit. Tiefere Wirkungen gehen von ihnen nicht aus, aber es ist schon erfreulich, daß die Verfasserin die mit ihrem letzten Buch betretene Welt des verkehrten Eros wieder verlassen hat.

Julius Levin, ‚Zwei und der liebe Gott', Roman. (S. Fischer, Verlag, Berlin.)

Derselbe, ‚Die singende Dame'. Aus den Papieren eines verstorbenen böhmischen Leutnants. (Ernst Rowohlt, Verlag, Berlin.)

Derselbe, ‚Wehrmann Ismer', Erzählung. (Ebenda.)

Vor acht Jahren besprach ich im ‚Hochland' den ersten Roman Levins, ‚Das Lächeln des Herrn von Golubice' und sagte, wenn ich nicht irre, daß seine Feinheit nur von wenigen Kennern zu würdigen sei. Die drei vorliegenden Werke bestätigen, daß ihr Verfasser das große Lesepublikum kaum gewinnen wird, dazu ist Stoff und Machart zu abseitig. Umsomehr muß man auf ihre Vorzüge hinweisen, die in sauberer Psychologie, einfacher Sachlichkeit im Stil

und sicherem Aufbau bestehen. ‚Zwei und der liebe Gott‘ offenbart eine tiefe Seelenkunde. Zwei Juden, Typen, kämpfen um ihren Gott, der eine mit Liebe, der andere mit Haß, beide mit Leidenschaft und bohrender talmudischer Sophistik. Das Buch steigert sich zuweilen zu einer Art wilder und grotesker Tragik. ‚Die singende Dame‘ ist stofflich ein Nichts. Ein verwundeter Leutnant hört Frauengesang; die unbekannte Sängerin zieht ihn an; es gibt ein kurzes, keusches Idyll, das im Wesenlosen zerfließt. Das Ganze hat einen starken melodischen Reiz. ‚Wehrmann Ismer‘ erzählt von einem Berliner Arbeiter, seiner jungen Frau, von ihrem Lebenshunger, den der schwerfällige Mann nicht stillen kann, von Krieg, Auseinandergehen und Tod. Es ist ein düsteres und drückendes Buch, in dem besonders die Figur des Helden gut erfaßt ist. Mit unerbittlicher Folgerichtigkeit tut Levin Zug auf Zug. Alle Menschen dieses Erzählers gehen mit gebeugtem Nacken, unter einer unsichtbaren Last.

Aurel Meinhold, ‚Das Kreuz von Vineta‘, ein Roman der nordischen Sage. (Kirchheim & Co., G. m. b. H., Mainz.)

Dieses Buch, das von dem Untergange einer nordischen Heidenstadt erzählt und den Kampf zwischen Wodan und Christus zum Hintergrund hat, ist gut gemeint, aber schlecht gekonnt. Es ist typische Dilettantenarbeit und steht als solche dem vielfach vorhandenen Besseren im Wege, selbst wenn man seine Bestimmung für anspruchslose Leser berücksichtigt.

Armin T. Wegner, ‚Das Geständnis‘, Roman. (Sibyllen-Verlag, Dresden.)

Eine Dirne erzählt dem Verfasser ihre Geschichte, von der ersten schwärmerischen und leidenschaftlichen Verehrung für einen jungen protestantischen Geistlichen an bis zu der verzehrenden Sehnsucht nach reiner und erlösender Liebe, die über dem Sumpfe geistert. Man liest das Buch nicht ohne Ergriffenheit. Wegner ist zweifellos mit ernstem künstlerischem Wollen an seine Arbeit gegangen. Seine Fähigkeiten sind stark genug, um auch den heiklen Stoff zu meistern.

Carola von Crailsheim-Rügland, ‚Das schlechtverteidigte Herz‘, Roman. (Sibyllen-Verlag, Dresden.)

Die leidenschaftliche Liebe eines jungen Mädchens zu einem alternden Mann. Für sie ein unbeschreibliches Erlebnis, für ihn eine Episode. Sie rettet sich in eine stillere Neigung. Das Buch verrät die Anfängerin. Solange sie von der lauten Verstiegenheit der Darstellung und Ausdrucksweise (die beinahe hysterisch wirkt) nicht freikommt, ist von ihr keine anständige Erzählung zu erwarten, trotz des vorhandenen offensichtlichen Talentes.

Franz Herwig.

---

**Die Kunstbeilagen dieses Heftes: ‚Schutzmantelmadonna aus Herlazhofen‘ (Holz, um 1430) aus dem Suermondtmuseum in Aachen und ‚Grabmal des Bischofs Wolfhart von Rot‘ († 1302) von Meister Konrad und Otto (Bronze, Ausschnitt) aus dem Augsburger Dom sind dem Werk von Julius Baum, ‚Die gotischen Bildwerke Schwabens‘ (Benno Filser, Verlag, Augsburg) entnommen. Vergl. dazu den Rundschauartikel auf Seite 555.**

---

**Offene Antwort.** Herrn Schulrat Fr. B. in M. Die Holzschnitte von Augustin Kolb, von denen wir in unserem Juniheft Proben brachten, sind vom Künstler selber: Kunstmaler Augustin Kolb, Offenburg (Baden) zu beziehen.

---

Herausgeber und Hauptredakteur: Professor **Karl Muth**, München-Solln.
Mitglieder der Redaktion: Dr. Friedrich Fuchs und Dr. Otto Gründler, beide München.
Für Anzeigen und Prospektbeilagen verantwortlich: Paul Schreiter, München.
Für Österreich-Ungarn Herausgeber und verantwortlicher Redakteur: Paul Siebertz in Wien VI, Capistrangasse 4.
Verlag und Druck der **Jos. Kösel'schen Buchhandlung, Kempten**, Bayern.
Alle Einsendungen an Redaktion des Hochland, München, Bayerstraße 57/59.
Für Manuskripte, die nicht im Einvernehmen mit der Redaktion eingesandt werden, wird keine rechtliche Haftung übernommen. Porto für Rücksendung ist beizufügen.

Josef von Eichendorff

Aus dem Leben eines Taugenichts

HERMANN A WIECHMANN

MÜNCHEN

**Ferdinand Staeger/Titelblatt**



# Adam Röder und die konservative Idee
## Von Franz X. Eggersdorfer

Der Zug der Massen geht nach rechts. Agitatoren, die eine feine Witterung für den Erfolg haben, verrenken sich die Glieder im politischen Aufmarsch, um gerade noch den Vormann zu schlagen und selbst den rechten Flügel zu halten: nach den Deutschnationalen die Deutschvölkischen, nach ihnen die Nationalsozialisten, gar nicht zu reden von den kleinen Grüppchen, die nicht Schritt halten konnten. Dieses Aufreihen geschieht natürlich in einer Rechtsrichtung, wie Agitatoren sie verstehen. Für die rohe Einstellung genügt da nationale Begeisterung, antisemitische Leidenschaft und Negation des nachrevolutionären Staates.

Wie sollten sich auch die fluktuierenden Massen und alles, was jung und temperamentvoll hereintritt ins öffentliche Leben, nicht dem Sturmwind des Nationalen, Völkischen und Oppositionellen anvertrauen? Die letzte Welle ging doch nach links, und sie hatte die tiefste Erniedrigung Deutschlands im Gefolge: Ein Minimum von egoistischen Erfüllungen — und darauf, nicht auf eine Idee, stützt sich heute die sozialistische Macht —, verbunden mit einem Maximum von ideellen Enttäuschungen. Bedeutsam ist also für den Beobachter nur, daß Massen überhaupt fluten, um so mehr fluten, je kritischer der politische Himmel ist. Auch die Parteien halten dann nicht stand. Sie oszillieren mit, weit über die Grenze hinaus, die der Schwerpunkt ihrer Grundsätze im voraus berechnen ließ. Der nationale Verteidigungswille 1914 hat wirklich den internationalen Sozialismus mit sich gerissen, so sehr dieser nachher den Kriegswillen des kaiserlichen Deutschland schmähte. Und die Revolutionspsychose von 1918 hat wirklich die bürgerlichen Parteien verwirrt, auch jene, die sich konservativ nannten. Hegel hat in seiner Massenverachtung und Staatsvergötterung aus diesem Hin und Her den Schluß gezogen: ‚Das Volk ist derjenige Teil des Staates, der nicht weiß, was er will.‘ Aber diese Ironie ist nicht in allweg gerecht. Das Volk weiß ja, was es will: den Erfolg, die Erfüllung seiner schweifenden Hoffnungen, die sich immer irgendwie decken mit dem allgemeinen Besten, mit der Wohlfahrt des nationalen Körpers. Fatal ist nur, daß mit den heißen Passatwinden nationaler Idealismen jederzeit parallel laufen die trüben Unterströmungen des Egoismus, die sich nicht einmal bewußt werden, daß sie nationale Wohlfahrt mit persönlichem Vorteil verwechseln.

Das Stimmungsfluten der Massen ist ein notwendiger Vorgang in einer Zeit großen Geschehens. Es ist der Beitrag, den das Volk zu den geschichtlichen Taten zum voraus beischießt. Es ist eine Vertrauensgabe an die Führer; eine Aufgeschlossenheit, die Befruchtung sucht durch eine große Idee, die den Anspruch auf Verwirklichung in sich selber trägt. Sooft also das suchende Gefühl der Massen von einer Seite zur andern geht, ist das ein Anklopfen, ein Fragen, eine Aufgabe an die Führung: ‚Wir können

euch Werkzeug werden; habt ihr einen Gedanken von Wert, der nach dem Leben drängt?' — Aber wehe, wenn sich dann Agitatoren an die Stelle von Führern drängen, Menschen von eitler Art und kleinem Zuschnitt, die nichts zu geben haben, die sich selbst nur tragen lassen von der Stimmung des Augenblicks ins Unbegrenzte, wenn es möglich wäre — die so die schöne, naive Aufgeschlossenheit des Volkes zur blinden Psychose der Massen übersteigern. Das Ende ist ein Erwachen nach dem Rausch.

Die nationale Bewegung von 1914 war ein Segen. Wer sie schmäht, belügt sich selbst, um seine eigene Stimmungsuntreue zu beschönigen. Aber die Führung verstand ihr kein mögliches und sittliches Maß und Ziel zu geben. Der Ermüdungsschrei 1918 — ‚keinen Krieg mehr!' — war begreiflich, nachdem jedes Opfer hoffnungslos geworden war. Aber die Revolutionäre mißbrauchten ihn zu einer kleinlichen Ernte des Parteiegoismus.

Was wird aus der Rechtsbewegung der Gegenwart werden? Wird ihr die große politische und sittliche Idee zuströmen, die im Mutterschoß des Elendes die bessere Zukunft zur Entwicklung bringt? Es müßte das die konservative Idee sein, der Konservatismus, wie er sein soll. — Während man mit tiefer Trauer die Agitatoren geschäftig sieht, die im Sonnenlichte der Massengunst den Hochzeitsflug ihrer Eintagsbedeutung wagen, verklingen die wenigen Verkündigungen wahrer konservativer Politik schier ungehört unter dem Lärm der Demagogie.

Ein Berufener der konservativen Botschaft ist ohne Zweifel der ‚alte' Adam Röder in Karlsruhe. Fünfundsechzigjährig — er ist am 15. November 1858 zu Kirchheim bei Heidelberg geboren —, ist er seit rund 40 Jahren eine markante Erscheinung in der konservativen Journalistik. Von 1881 bis 1913 leitete er verschiedene konservative Blätter, um sich von da an als Herausgeber der ‚Süddeutschen konservativen Korrespondenz' und als freier politischer Schriftsteller die volle Selbständigkeit und Unabhängigkeit seiner Anschauungen zu sichern. Die konservative Gesinnung fließt bei ihm aus einer tiefen Gläubigkeit und aufrichtigen evangelischen Frömmigkeit. Im Gegensatz zu so manchen konservativen Wortführern war für ihn deshalb die verpflichtende Geltung des christlichen Sittengesetzes für die innere und äußere Politik eine Selbstverständlichkeit. Doch hat er diese seine Überzeugung zunächst ein Menschenalter hindurch im Rahmen des alten preußisch-konservativen Parteiprogramms vertreten. ‚Für die Rechte', sagt er, ‚verknüpft sich mit dem Namen Preußen die Geschichte der neudeutschen Macht und des neudeutschen Heroismus; man fürchtet von einer Verminderung preußischer Machtfülle eine Beeinträchtigung des Einheitsgedankens. Auch manche unmeßbare Gedanken und Erwägungen spielen in diese Auffassung der Rechtsparteien hinein: das Schwergewicht einer 50jährigen preußisch-deutschen Tradition mit unkritischen Gefühlswerten — Preußen als Hort des Protestantismus und vieles andere, über dessen Berechtigung man sich mehr oder weniger vollkommene Rechenschaft zu geben vermag' (Reaktion S. 97).

Die preußisch-konservative Gesinnung wußte nun Röder nicht bloß in der journalistischen Tagesarbeit, sondern auch in einer Reihe von Romanen, Theaterdichtungen und kulturpolitischen Untersuchungen reizvoll zu vertreten. Wertvollen Aufschluß über fremde Art geben heute noch seine ‚Reisebilder aus Amerika‘ (1906). Auf der Suche nach neuen Formulierungen des konservativen Gedankens aber zeigt uns Röder bereits die Auseinandersetzung mit Dr. Grabowsky über ‚Kulturkonservatismus‘ (1911). Er lehnt da die Forderung ab, daß der Konservatismus sich hinfort weniger agrarisch, weniger religiös, dafür aber mehr wissenschaft- und kunstfreundlich, mit einem Wort mehr liberal, zeigen solle, um die Gebildeten zu gewinnen, die politisch führerlos geworden seien. Er will vielmehr die Kultur selbst erst der Wertung durch die konservative Weltanschauung unterstellen, um das Erhaltenswerte von dem nur Modernen zu scheiden. Dagegen ist es ihm durchaus klar, daß die konservative Idee unmöglich in der Enge des Parteikonservatismus genommen werden kann. ‚Ich glaube, daß der eingeborene Konservatismus als Idee latent ist in allen rechts von der Demokratie stehenden Schichten und Parteien, und daß es für uns darauf ankommt, diese Kräfte aus der Latenz zu heben und sie für die praktische Wirksamkeit frei zu machen.‘ Und nun scheidet er. ‚Es gibt einen „rein politischen Konservatismus", der keine Religion braucht. Konservative solchen Schlages waren Schopenhauer, Nietzsche, Hartmann. Auch Alexander, Julius Cäsar, Friedrich der Große, Napoleon. Sie standen auf dem Standpunkt einer Gliederung des Staates und der Gesellschaft von unten nach oben, weil sie sich eine andere psychologische Möglichkeit gesunder Staatsbildung nicht denken konnten. Sie brauchten zur Beseelung des Ganzen nicht die Religion, sondern nur das in den Dingen liegende Gesetz der Notwendigkeit. Man wird nicht fehlgehen in der Annahme, daß dieser Konservatismus von vielen robusten Charakteren auch heute noch geteilt wird, besonders dort, wo das „Völkische" zum göttlichen Prinzip erhoben wird.‘ Es gibt fürs andere einen ‚Polizeikonservatismus‘, der den politischen und religiösen ‚als das große Leitseil nimmt, um die Massen zu lenken‘ (S. 24). Gegenüber solch mißbräuchlicher Ausbeutung der konservativen Idee verlangt Röder jetzt schon einen wirklich christlichen Konservatismus, der dann zugleich sozial, gerecht und fortschrittlich ist, insoweit Bewegung und Beharrung gleichmäßig beitragen zur Wesensentfaltung der Gesellschaft.

Wie kam aber Adam Röder zum Bruch mit der Partei, zur Erkenntnis, daß der ‚deutsche‘ Konservatismus der Zukunft unmöglich der Sprosse des ‚preußischen‘ Konservatismus der Vergangenheit sein könne? Er erzählt so: ‚Als ich im Jahre 1910 zum ersten Male nach Ostelbien kam, da lernte ich mit dem Entsetzen meines süddeutschen Herzens Zustände kennen, wie ich sie für unmöglich gehalten habe. Noch weigerten Parteidogma und Tradition, die gewonnene Anschauung in eine neue politisch-soziale Überzeugung einzuschmelzen, aber der nachhaltige Eindruck

der mir bisher unbekannten ostelbischen Gesellschaftsplastik auf Gemüt und Vernunft ließ sich nicht verwischen. Und als ich im Kriegsjahr 1917 abermals durch Ostelbien kam, um ins Baltikum einzureisen, da wurde mir beim Anblick der baltischen Großgüter und einer unterdrückten Bevölkerung, die ich schon aus des Pantenius Schilderungen kannte, der Parallelismus der baltisch-ostelbischen Gesellschaftsordnung mit einem Schlage klar. Hier wie dort ein erobernndes Herrentum, das eine gesunde bäuerliche Entwicklung niederhält, die allein den Staat, jeden Staat, vor schweren Erschütterungen bewahren kann' (Reaktion und Antisemitismus S. 109). Nun veröffentlicht Röder seine politisch-kritischen Schriften: ‚Konservative Zukunftspolitik, ein Mahnwort an die Konservativen Deutschlands' (1918), ‚Der deutsche Konservatismus und die Revolution' (1920), ‚Reaktion und Antisemitismus, zugleich ein Mahnwort an die akademische Jugend' (1921).

Strenge geht er vor allem mit dem Ostelbiertum ins Gericht. In ihm sieht er die Ursache, daß das konservative Prinzip — ‚durch Geschichte und Erfahrung das legitimierte Gesellschafts- und Staatsprinzip an sich' — zur widersittlichen Machtpolitik nach innen und außen mißbraucht werden konnte. Etwas von dem Gewaltgeist der Schwertkolonisation hat sich in der ostelbischen Lebensanschauung festgelegt. Es fehlt die selbstverständliche und grundsätzliche Anerkennung menschlicher Gleichheit. Es stehen sich die ‚Herren' und die ‚Leute' gegenüber, nicht in Arbeitsteilung und ständischer Gliederung, sondern als allgemein menschliche Schichtung. Diese Gesellschaftsstruktur hat ihre volle Entwicklung im Baltikum gefunden, wo in der Form eines gigantischen Latifundienwesens ‚eine Hand voll deutscher Adeliger jahrhundertelang ein Millionenvolk unter dem Daumen des Despotismus hielt'. Ostelbien dagegen war ursprünglich als Bauernland kolonisiert. Erst von der Wende der Neuzeit an — unter der Ausnützung des undeutschen Eigentumsbegriffes im römischen Recht —, zuletzt noch unter Mißbrauch der Steinschen Bauernbefreiung, wurde der Bauer durch den Gutsbesitzer verdrängt. Gingen doch zwischen 1811 und 1860 allein vier Millionen Morgen Bauernland an den Großgrundbesitz verloren. So wurde der kleine Bauer durch den Ritter enteignet; an seine Stelle trat der besitzlose Landarbeiter, dem bald das Heer von besitzlosen Industriearbeitern an die Seite trat. Der Herrschgeist des Junkers hat Deutschland in seinem organischen Aufbau verdorben. — Es ist gut begründet, und Röder hat neben den Tatsachen der Geschichte und der Statistik so konservative Männer wie den Freiherrn von Stein und Ernst Moritz von Arndt, ‚Ritter, die keine Junker waren', zu Kronzeugen, wenn er seine Verurteilung des einst verteidigten Ostelbiertums in den Satz zusammenfaßt: ‚Wie der Einfluß des Ostelbiertums ein antisozialer ist, so ist er auch ein antinationaler und ein antikultureller in der tieferen Bedeutung des Wortes' (Reaktion S. 113). ‚Der Herrscher Preußens aber war das Ostelbiertum, und der Preußengeist ist ein ost-

elbischer Geist, der Geist von Potsdam ist eine Schöpfung des Ostelbiertums' (ebd. S. 120).

Nun wurde durch den Nimbus der Bismarckschen Reichsgründung und durch das militaristische System Neudeutschlands dieser nämliche Geist bestimmend für das konservative Denken Gesamtdeutschlands. ‚Der Wettlauf nach dem Leutnant und seiner alles beherrschenden und überragenden Machtstellung' begann. So erfährt fürs zweite der Leutnantsgeist seine scharfe Kritik, ‚diese seltsame Mischung von Areligion, Disziplin, Übermenschentum und eines antisozialen Militarismus, der die Idee der Vaterlandsverteidigung in der Wurzel fälscht und aus dem Volksheer eine Kaste macht' (Der deutsche Konservatismus usw. S. 54). Gewiß geht Röder nicht so weit, daß er mit der Kritik des Militarismus die Idee der nationalen Wehrhaftigkeit preisgeben möchte. ‚Militarismus hat nichts mit der Forderung nach Wehrhaftigkeit des Volkes zu tun . . . Das Volk braucht die Waffe, um sich zu verteidigen, sich vor Angriffen zu schützen, seine Freiheit und Unabhängigkeit zu wahren' (ebd. S. 43). Aber ist nicht auch er in der Schilderung des überspannten Militarismus der Ermüdungspsychose von 1918 verfallen? Könnte er das heute wiederholen, was er damals über die nationale Bewegung von 1914, über die ‚deutsche Gesinnungsschuld am Kriege' — nirgends macht er sich die These der internationalen Pazifisten von einer moralischen oder politischen Schuld Deutschlands zu eigen —, was er von dem besonderen Nationalismus des deutschen Volkes geschrieben hat? So wahr es ist, daß eine christlich-konservative Politik immer grundsätzlich pazifistisch sein muß, so hinfällig hat sich die Hoffnung erwiesen: ‚Der Weltkrieg hat den Militarismus, innerlich, überwunden' (Der deutsche Konservatismus S. 58). Die Opferleistung des deutschen Offiziers im Felde aber, die naturgemäß mit der Abnahme des Kampfwillens der Massen sich steigern mußte, machte gerade hier den Standesmilitarismus unmöglich. Es ist niemand ein Kriegsschwärmer um jeden Preis, wenn er im Kriege stündlich sein Leben und seine Glieder einsetzen muß.

Der Annexionspatriotismus beging seine Gedankensünden in der Sicherheit der Heimat. Röder geht seiner alldeutschen Weltanschauungsgrundlage nach und erweist so die Unvereinbarkeit seiner Macht- und Rassenvergötterung mit einer christlich-konservativen Politik. Grundlage des Alldeutschtums ist reine Diesseitigkeit, pessimistischer Materialismus, der durch die Hingabe an Volk und Rasse erst lebenswert gemacht werden soll: ‚Wir glauben noch an das Blut, an die Rasse; sie ist es, die alles trägt, sie ist das Wesenhafte selber' (Fr. Lenz). So ist das Alldeutschtum das Gegenspiel der christlichen Vaterlandsliebe, die auf dem Heimatgefühl ruht. Wesenhaft wurzellos, ein Egoismus, der seine Erfüllungen in der nationalen Macht und Geltung sucht, ist das ‚Alldeutschtum der ins Heroische übersetzte Liberalismus'.

Der Imperialismus der nationalen Ideologen wird ahnungsloses

Werkzeug des wirtschaftlichen Imperialismus der Großindustrie. Röder ist nicht so ungerecht, daß er hier eine besondere Schuld des deutschen Kapitalismus konstruieren würde. Er weiß, daß die Expansion, der Kampf um Rohstoffgebiete und Absatzmärkte naturgesetzlich zum Wesen der Großindustrie gehört. In der Tatsache, daß England zuerst sich vom Acker losgelöst und seine Wirtschaft auf die Ausfuhrindustrie eingestellt hat, und daß ihm Deutschland und alle Nationen auf diesem Wege folgen wollten, lag die tiefste Ursache dieses Krieges. Andere Kriege müssen folgen, wenn die Völker nicht zu einer Wirtschaftsgrundlage zurückkehren, die den Frieden erhält, zur Scholle.

Als eine reine Reaktionserscheinung auf die Novemberrevolution erscheint Röder die starke antisemitische Erregung der gegenwärtigen Rechtsbewegung. Seine Stellung zur Judenfrage ist sich nicht gleichgeblieben in diesen Jahren. Noch 1918 fordert er: ‚Das fremde Volk muß für seinen Einschmelzungsprozeß Sorge tragen . . . Kein Volk von Würde wird es dulden, daß ein in Rasse und Religion auf strengste Absonderung haltender Volkspartikel in den leitenden Stellungen Herrschaft ausübt' (Zukunftspolitik S. 133). 1921 aber will er den unlösbaren Rest, ‚der die Judenfrage immer wieder aufs neue gebiert', durchaus nicht den Juden zur Last schreiben, sondern als alogisch und unethisch stehen lassen. Der auflösende, revolutionäre jüdische Geist erscheint ihm jetzt als der zerstörende Geist der modernen Kultur, nur durch das zahlenmäßige Vorherrschen der Juden in Handel, Börse und Presse scheinbar von der jüdischen Rasse getragen. Aber, so fragt man bei dieser Apologie, wenn die Arbeit auf dem Acker und in der Werkstatt Grundlage der sozialen Volksgesundheit ist, warum dann die jüdische Scheu hievor? Eine christlich-konservative Politik duldet gewiß keinen ungerechten Rassenhaß, sie rechtfertigt aber eine Zurückhaltung in der Judenfrage.

* * *

Der Zug nach rechts ist da. Das schöne Gefühl der Massen wogt. Wird es einen konservativen Inhalt bekommen? Was die Agitatoren verkünden, so hat uns Röder gezeigt, ist höchstens ‚naturalistischer Konservatismus'. Er hat zuviel Einschlag von Egoismus, von Materialismus, von Steuerscheu und Ärger über den Machtverlust, vom Lärm des antisemitischen und nationalistischen Schlagworts, hinter dem keine Klarheit steht und kein Opferwille. ‚Ich bestreite der Deutschnationalen Volkspartei den Charakter einer konservativen Partei,' schreibt Röder. Er bestreitet das noch mehr der Deutschen Volkspartei, die so eng verbunden ist mit der Schwerindustrie und der liberalen Vergangenheit, und ebenso den deutschvölkischen und nationalsozialistischen Gruppen, die sich auf einer heidnisch-nationalistischen Weltanschauung und Rassenideologie aufbauen. Der christliche und deutsche Konservatismus hat hier keine Stätte. Und doch hängt an seiner Geltung das Sein unseres Volkes und Staates. Worin besteht er denn?

Conservare! Er will erhalten. Aber nicht jedes. Denn ein egoistischer und polizeilicher Konservatismus wäre keine Idee, nur ein Trieb. Er ist immer gegeben im Instinkt der Besitzenden und Mächtigen. Den Konservatismus hat auch die Revolution. Der echte Konservatismus aber geht auf das Erhaltenswerte, auf das, was bleiben muß, wenn Volk und Staat leben sollen. Und ist es nicht da, so will er es schaffen. Er ist ein schöpferisches Prinzip, ein Antrieb des Fortschritts — oder besser eine Kraft des Wachstums.

Gegenstand aber dieses politischen Erhaltens und Schaffens ist die Nation und — um der Nation willen — der Staat. Nationale Gesinnung versteht sich für Röder von selbst. ‚Es grenzt an Blasphemie, einem Deutschen zu bestreiten, daß er national sei', außer er will selbst zu jenen ‚Anormalen und Selbstbetrügern zählen, die es auch heute noch gibt, die sich bewußt und überzeugt vom Nationalen abgewendet haben'. ‚National ist jeder Mensch, der Heimatliebe empfindet . . . Für sie gibt es keinen Beweis; sie ist apriorisch. Liebe zum Volk ist erweiterte Heimatliebe. Sind auch die Sitten verschieden, so bilden doch Sprache und geschichtliche Vergangenheit ein einigendes Band. Kein Mensch kommt vom Zauber der Heimat und Sprache los. Wenn der Oberbayer in den Prärien oder in den Dschungeln Indiens einen Ostpreußen sprechen hört, bebt sein Herz. Der Zauberstab der Heimatsprache hat seine Seele berührt . . . Von der Stimme des Blutes vernimmt er nichts; Blut hat mit diesem Prozeß nichts zu tun.' Es scheint Röder sogar, daß der abstrakte Nationalismus, der dann immer auch Zentralismus und Unitarismus ist, das Erbe und der Fluch der eigentlich Heimatlosen wäre, deren Zahl so stark im Wachsen ist. ‚Es besteht der begründete Verdacht, daß die Völkischen und Nationalisten in der Zumessung des moralischen Elementes an Heimatliebe zu kurz gekommen sind. Es sind Wurzellose, die durch einen bestimmten Prozeß ihres gesellschaftlichen Werdeganges vom Zauber des heimatlichen Milieus nicht intensiv ergriffen wurden. Dieser Mangel wird nun durch eine verstärkte Punktierung des allgemein vaterländischen Gefühls ersetzt, wie es sich aus der Zugehörigkeit zur Kultursphäre des sprachlichen und nationalen Lebensstils ergibt. So steckt im Nationalismus ein gut Stück Intellektualismus in seiner politischen Ausstrahlung. Liebt man schon nicht aus bestimmten Gründen sein Vaterhaus, sein Dorf, sein Städtchen, seine Stadt, den Flecken Erde, auf den man in der Jugend hineingeboren wurde, so um so mehr das große Vaterland. Die Seele sucht einen Ausgleich zwischen den besessenen oder verlorengegangenen Gütern des jugendlichen Werdeprozesses in der ständigen Heimat und dem Gefühl, eine Heimat im großen Vaterland besitzen zu wollen. Der Tiroler von 1809 liebte sein Vaterland Tirol bis zum Rasen; ob er Österreich liebte, scheint mir zweifelhaft.'

Nun ist ohne Zweifel die Ausweitung des Heimatgefühls zum Nationalgefühl eine Aufgabe der politischen Erziehung. An sich müßte

sie von selbst erfolgen mit der wachsenden liebenden Anteilnahme immer breiterer Volkskreise an den gemeinschaftlichen nationalen Werten, den materiellen wie den geistigen, ästhetischen und sittlichen, die sich schließlich bei vielen zu der Liebe dieser Gesamtperson ‚Deutsches Volk' verdichten müßte. Auf diesem Wege sieht aber Röder seit seiner Einkehr, die sich an der Frage der Annexion Belgiens vollzog, eine Gefahr. Die sittlich fundierte Heimatliebe wird nur zu leicht umgebogen zum nationalen Egoismus. Er macht sich das etwa also klar: Der Nationalist geht vorüber an zwei streitenden Männern, von denen der eine offenbar der Schwächere und vergewaltigt ist. Die Handgreiflichkeiten des Packs kümmern ihn nicht. Da flüstert ihm ein dritter zu: Der Stärkere ist ein Franzose! Nun muß er dem deutschen Bruder beistehen, nur weil er sich selbst in dem Deutschen durch den Franzosen verletzt fühlt. Mir, dem Deutschen, passiert so etwas von dem Fremden! ‚So glaubt jeder Franzose wirklich, sein aufflammendes Nationalgefühl, sein Eintreten für Frankreichs Ehre, für den Vertrag von Versailles sei Liebe zur Nation. Er weiß nicht, daß es Eitelkeit und Egoismus sind, die sein Verhalten bestimmen.' Freilich, Röder, der sich in seiner Kritik des Nationalismus so stark beeinflußt zeigt vom kosmopolitischen Pazifismus, sollte sich der gleichen Fehlerquelle im (menschheitlichen) kosmopolitischen Denken bewußt bleiben, hier doppelt gefährlich und verächtlich, weil sie natürliches Heimat- und Nationalgefühl pervertiert: Ich, mit meinem geläuterten sittlichen Urteil, sollte mich in der Tatsachenfrage der Kriegsschuld geirrt haben? Unmöglich! Und der Prophet wird zum Verräter. Er behauptet, ohne Rücksicht auf die Folgen, seinen Idealen von Gerechtigkeit und Liebe zu dienen und dient seiner Eitelkeit, wird aber zugleich ein Werkzeug des fremden Nationalismus gegen seine eigene Heimat. Nur dort, wo die ‚eingeborene Heimatliebe in edelster Ausstrahlung aus der Familie den Begriff der Volksfamilie ableitet', nur dort, wo die brüderliche Gesinnung gegen die Volksgenossen, das Füreinandereinstehen emporkeimt, kann das Nationalgefühl sittlich führend sein. Hier fordert es nicht, sondern es schenkt. Jede nationalistische, aber auch jede internationalistische Ideologie bedarf der strengsten Kontrolle durch das sittliche Gewissen.

Wenn die Theoretiker der konservativen Idee — von Paul de Lagarde bis Moeller van den Bruck — das Bewußtmachen der Nationalität als erste und vornehmste Aufgabe einer konservativen Aktion verlangen, so würde das nicht den vollen Beifall Röders finden. Er stellt etwas Höheres voran: Das christliche Ethos, Gerechtigkeit und Liebe. Hier ist der absolute Souverän einer wahrhaft konservativen Politik, denn alles, was auf Unrecht und bloßer Gewalt ruht, erhält nicht und baut nicht auf, sondern löst auf und reißt nieder. ‚Recht muß werden und Recht muß herrschen und alle Macht muß dem Sittlichkeitsgedanken, der aus dem Evangelium stammt, untergeordnet werden. Das ist das große, leuchtende Ideal, das wir aller politischen und

sozial-wirtschaftlichen Entwicklung vorauszusetzen haben.‘ ‚Wir müssen Ernst machen mit dem Christentum, in jeder Beziehung, auf allen Gebieten. Brüderliche Liebe üben — das ist sein Signum; Brüder aber sind alle Menschen. Und selbst wenn Kampf und Zerstörung, Unordnung und Chaos sich vermehren sollten als Anzeichen der letzten Zeiten, immer haben wir nur das eine zu tun, die Brüder zu lieben und in kraftvoller Tat das Reich Gottes zu bauen im Innerlichen und im Äußeren. Uns steht es nicht zu, irgendeine Phase des Weltprozesses zu bestimmen oder zu beschleunigen, der Christ ist immer ein Wachtposten vor der Eingangspforte zur Ewigkeit, hier hat er seine Pflicht zu tun, weiter nichts. Wie der Allmächtige die Lose wirft, wir wissen es nicht. Ob er uns durchs Chaos zur Endstation führt oder durch ein Hineinwachsen ins Reich der Vollkommenheit, wer möchte sich unterfangen, das im Ernst zu bestimmen? Wir haben das Evangelium und seine ordre de bataille: Liebe zu üben, Gutes zu tun, Täter des Wortes zu sein‘ (Reaktion S. 66). Es ist Röder ein Kummer, daß ‚während des Krieges bei den positiven Christen der evangelischen Kirche die ethischen Hauptgedanken des Evangeliums in den Hintergrund traten‘. ‚Die katholische hat keinen Augenblick hinsichtlich ihrer ethischen Haltung zu den Kriegs- und Friedensfragen geschwankt; freilich nur in Deutschland‘ (ebd. 63).

Für die zwischenstaatliche Politik muß also nach Röder ein christlicher Konservatismus ‚ganz selbstverständlich den Pazifismus — nicht den der Parteiagitation (denn dieser macht sich seit geraumer Zeit skrupellos die moralische Vernichtung des eigenen Volkes zur traurigen Aufgabe) — als einen organischen Bestandteil seines Wesens betrachten und sich zu der Auffassung bekennen, daß über den Rassen und Nationen die Menschheit steht, daß der Erlöser für alle, für die ganze Menschheit das Gottesopfer auf Golgatha gebracht hat und daß in diesem Opfer die Gesamtheit aller Nationen und Völker als ein einziges großes Bruderreich erscheint. Die furchtbare widerchristliche Lehre von den zwei Sittlichkeiten, eine für die Person, eine andere für die Politik, muß restlos überwunden werden‘ (ebd. 64).

Dieser grundsätzliche christliche Universalismus verführt ihn aber nicht dazu, das Wesen des Staates als einer Organisation zum Schutze des Rechtes durch Macht zu verkennen. ‚Es ist erstaunlich, daß es immer noch Leute geben kann, die den Krieg im Namen des Christentums „ablehnen“ und in ihm einen Widerspruch zum christlichen Sittengesetz erblicken . . . Sich in der Not wehren, erlaubt die christliche Ethik durchaus, sogar im Privatrechtlichen, im Verhältnis von Person zu Person. Wie sollte nun dieses Recht verwehrt werden können, wenn es sich um die Rechtsansprüche im Interesse eines ganzen Volkes handelt?‘ (Zukunftspolitik 57.) ‚Das Recht der Abwehr liegt im Begriff des Staates als einer Rechtsinstitution begründet und widerstreitet der christlichen Ethik so wenig wie das Recht zur Bestrafung des Angreifers; die Staatsobrigkeit trägt

das Schwert nicht umsonst. Es muß hier das Recht des Staates — vom Heiland, vom Evangelium und den Aposteln voll anerkannt — und das Gebot der Bergpredigt — „ihr sollt nicht widerstreben dem Übel" — als dem Gebot für das Liebesleben der christlichen Gemeinschaft, auseinandergehalten werden.' Röder hätte ja auch darauf verweisen können, daß der ganze Streit um die Bergpredigt im außerkatholischen Christentum, und die aufgeblasene Berufung der internationalen Pazifisten auf den Wortlaut des Evangeliums nur daher rühre, daß man die Lehre der alten Kirche über die Gerechtigkeitspflichten, die binden, und die Liebesforderungen, die geraten sind, vergessen hat. Nun wird freilich Krieg und natürlicher Wettbewerb der Völker immer etwas Irrationales bleiben. ,Jedes Volk wird glauben, im Besitz des Rechtes zu sein. . . . Wenn aber Völker als Persönlichkeiten miteinander um das Recht streiten — oder gar Koalitionen von Völkern, wie im Weltkrieg —, so kann es keine Instanz geben, die Recht spricht, schon deswegen, weil es ihr an Macht fehlt, das Recht zu verwirklichen.' Noch mit mehr Grund hätte er hinzufügen können, daß es ihr an der Möglichkeit fehlt, das Recht zu finden. Das demokratische Prinzip verwirklicht das Sittliche um so weniger, je mehr es — unter Ausschaltung des persönlichen Gewissens — auf mandatarische Interessenvertretung eingestellt ist. Das klägliche Beispiel hiefür gibt der Völkerbund, der noch jeden seiner Akte — die sogenannte Rettung Österreichs mit eingeschlossen — auf den Vorteil seiner Auftraggeber eingestellt hat. Für das christlichkonservative Denken aber müssen auch die politischen Entscheidungen einem Gewissensspruch unterstellt werden. ,Der Krieg gehört dem natürlichen Staat und seiner Rechtssphäre an. Das Christentum als Höchstausdruck einer Kultur der Gesinnung wird die Aufgabe haben, dem Staat und seinem Recht als eine Macht der Korrektion gegenüberzutreten . . . Von ihm aus wird immer wieder aufs neue ein Strom der Liebe und höchster Gerechtigkeit ausfließen müssen, um die vom Irrationalen gebändigten Einzel- und Staatswillen zu ethisieren. Ohne diese immerwährende Neuorientierung am Christentum und seiner Sittlichkeit würde das Irrationale in der Welt schlechthin die Übermacht bekommen, und das Ideal der christlichen Weltanschauung würde aufgegeben sein' (ebd. 58). Gerade unter solcher Auffassung aber muß dann auch der Krieg als ein ,Element des Weltprozesses' erscheinen, als ein Glied in den Plänen der Vorsehung, die ,neue Stationen der Entwicklung' — jedoch ohne Aufhebung der Verantwortung der Menschheit — schafft. Gewiß ist es bedenklich, wenn nun Röder — immer an der Gestalt Bismarcks gesehen — es für möglich hält, daß ,der gewissenhafte Staatsmann mit den Mitteln seiner Begabung, seiner Voraussicht und seines genialen Erfassens die eingeborenen Tendenzen der geschichtlichen Entwicklung erkennen und zum Krieg schreiten kann, wenn Gewissen und Vernunft ihm diesen Krieg als das im Weltgeschehen begründete Mittel erscheinen lassen' (ebd. 60). Röder müßte, um der christlichkonservativen

Idee zu genügen, die individuelle Gewissenssicherung zu einer autoritären steigern, wie sie im Papsttum des Mittelalters gegeben war, und grundsätzlich von der Kirche niemals aufgegeben worden ist. Gewiß aber ist, daß nicht eine demokratische Organisierung der Menschheit, sondern nur christlicher Geist die höchsten Güter der Gemeinschaft — Friede, Gerechtigkeit und Liebe — sichern und erhalten kann.

* * *

Welches sind aber nun die konservativen Kräfte des innerstaatlichen Lebens? Die nämlichen, sagt Röder, die den Weltfrieden sichern. Machen wir aus unserem Volk wieder eine ‚Nation von Eigentümern'! Zwei Bestrebungen, nicht bloß eine, untergraben die Fundamente des Volkstums, lösen einen ‚Widerstand eruptiver Art' aus: Die eine ist die großkapitalistische, die in der natürlichen Expansion des Großgrundbesitzes und der Großindustrie liegt. Sie spielt zuletzt alles Eigentum in die Hände weniger Dynasten und macht aus unserem Volk, aus allen Völkern, eine Gesellschaft gut bezahlter Fabrikler und Landarbeiter. Die andere Bestrebung, die marxistische, will das gleiche, flicht aber die Fiktion ein, als würden dabei die Fabrikler und Landarbeiter die Eigentümer nationaler Betriebsmittel, was eine Lüge ist. Denn die wirklichen Besitzer werden die jeweiligen Machthaber des Staates sein, die Demagogen. So müßte der Sozialismus den Kampf um das Werkzeug verewigen.

Beide Richtungen haben ihre eigenartige Sozialmoral. Belebende Freiheit ist der Gedanke des Manchestertums. ‚Laßt die Leute reich werden! Es ist der Vorteil aller. Sie bereichern die Nation und geben ihren Arbeitern, die ja für sie Mitarbeiter sind, reichliches Brot.' Ausgleichende Gerechtigkeit ist die Idee des Sozialismus in jeder Form. ‚Es hat niemand ein Recht auf Überfluß, solange nicht jedermann das Notwendige hat.' Aber beide Moralen sehen nur auf Einkommen und Auskommen, als ob es sich im gesellschaftlichen Aufbau nur um Materielles handeln würde. ‚Der Mensch lebt nicht allein vom Brote.' — ‚Der zunehmende industrielle Fabrikalismus bedeutet fortgesetzte Mechanisierung der Gesellschaft mit ihren Erzeugnissen, geistigen Tod oder Revolution. Nicht darum handelt es sich, die Mehrzahl der Menschen zu einem Geschlecht gut bezahlter und in ein weitverzweigtes System von Versicherungsmaßnahmen gut eingebetteter Arbeiter zu machen, sondern jedem das größtmögliche Maß von politischer Freiheit und wirtschaftlicher Selbständigkeit zu sichern . . . Der Mensch gehört nicht in die Fabrik, sondern in die Werkstatt und auf den Acker' (Reaktion 80).

Röders Wirtschaftskonservatismus will also nichts weniger sein als eine Rückversicherung für großagrarischen Besitz. Konservativ, volks- und staatserhaltend wird unsere Agrarpolitik erst wieder sein, wenn sie darangeht, ganz Deutschland zu dem zu machen, was es am Ausgang des Mittelalters war, ein Bauernland. Ein Minimum von Großgrundbesitz

wird bleiben müssen zur Durchführung landwirtschaftlicher Neuerungen und zur Erzeugung eines größeren Überschusses an Körnerfrucht. Hiezu genügt aber ein Verhältnis des Großbesitzes, wie er in Süd- und Westdeutschland besteht. Dort hat Oldenburg 1%, Bayern, Baden und Württemberg noch nicht 2%, Rheinland 3%, Westfalen 4%, Hannover 7% Großgrundbesitz über 100 ha. Sachsen mit 14%, Schleswig-Holstein mit 15%, Provinz Sachsen mit 26% stellten bisher den Übergang zu Ostelbien dar, wo Schlesien mit 33%, Ostpreußen mit 37%, Pommern mit 51%, Mecklenburg mit 60% das Resultat des Bauernlegens seit dem 15. Jahrhundert zeigen. Einzelne Regierungsbezirke, wie Stralsund mit 74% Großgrundbesitz kennen Bauerndörfer nachgerade überhaupt nicht. Von da war eine Steigerung nur mehr möglich zu dem ‚Zarentum' des baltischen Barons mit seinem Latifundienbesitz.

Angefangen von dem Fluch des Propheten Isaias: ‚Wehe euch, die ihr Haus an Haus reiht und Acker an Acker bis an die Grenzen der Markung! Wohnt ihr denn allein im Lande?' haben alle Nationen erfahren müssen, daß mit der Häufung des Grundbesitzes bei wenigen der Ruin des Volkstums beginnt. Drum stellt der Konservatismus Röders die grundsätzliche Forderung auf: ‚Die deutsche Landwirtschaft soll dem Bauern gehören, weil er der Generallieferer des deutschen Volkes an Nahrungsmitteln und körperlicher und unverbrauchter, unangefressner Vitalität ist. Es muß aber der deutsche Bauer sein, der mit seiner Familie und einem Stamm ansässigen, aber besitzenden Taglöhnertums die eigene Wirtschaft umtreibt, ohne das Heer der Landarbeiter. Es muß eine Volkskraft liefernde Schicht im deutschen Lande — in jedem Lande — vorhanden sein, die keine Proletarier hat, d. h. keine Leute, die nicht im selbstbewirtschafteten Eigentum stehen' (Reaktion S. 94). Es war die Torheit der Revolution, daß sie die Siedlungsfrage mit dem Sozialisierungsschrecken verband. ‚Sozialisierter Grundbesitz bedeutet immer Großgrundbesitz.' Wirkliche Sozialreform kann deswegen immer nur aus dem konservativen, nicht aus dem revolutionären Gedanken kommen. Ähnlich liegen die Verhältnisse in der Industrie. Auch hier ist der Großbetrieb in vielen Produktionen notwendig. In den meisten aber kommt er allein aus dem Expansionsdrang des Anlagekapitals. Die Gegenstände des täglichen Bedarfs werden besser und vorteilhafter im kleinen Betrieb mit den nötigen Werkmaschinen hergestellt. Die Zentralisation zerstört, wie überall, so auch im Wirtschaftlichen Kultur, statt sie zu mehren. Welche moralischen Werte gehen zudem verloren, wenn an Stelle von 100 Tischlermeistern eine Möbelfabrik, an den Platz von 50 Hammerschmieden ein Stahlwerk getreten ist! Eine konservative Gesetzgebung wird die wirtschaftliche Kummulierung verhindern und planmäßig abbauen. Der Fabrikalismus erhält nicht, er zerstört.

Der konservative Gedanke zeigt somit ein neues Wirtschaftsideal: ‚Das Ideal einer Gesellschaft, die in ihrer Mehrheit aus Eigentümern besteht, die in selbstverantwortlicher Tätigkeit auf der

Grundlage privatkapitalistischer Produktionsweise arbeiten' (ebd. S. 73). Vielleicht unterliegt Röder der Sozialisierungspsychose des Nachrevolutionsjahres, wenn er nun für die landwirtschaftlichen und industriellen Großbetriebe, die auch in seiner Idealwirtschaft notwendig sind, die staatliche Verwaltung fordert. Ist es wirklich eine Suggestion von Interessenten und nicht eine zweifellos sichere Erfahrungstatsache, daß Staatsbetriebe in den meisten Fällen weniger wirtschaftlich arbeiten als Privatbetriebe? Freilich, für Röder verbindet sich der Gedanke des Domänen- und Staatsbetriebes mit der anderen Forderung der ‚Arbeitsdienstpflicht', die in Zukunft die Militärdienstpflicht nicht ersetzen, wohl aber ergänzen soll.

Ganz besonders ist mit dem konservativen Gesellschaftsideal einer ‚Nation von Eigentümern' der Wirtschaftstraum eines ‚Ausfuhrlandes' unvereinbar. So bedürfte das Schlagwort Caprivis — entweder Waren ausführen oder Menschen — einer sehr eingehenden Untersuchung auf seine Geltungsweite, die Röder nicht beibringen kann. Was ihm aber zweifellos gelingt, das ist der Nachweis, daß das Wirtschaftsziel der möglichst gesteigerten Ausfuhr ein Eintagsziel ist und dazu ein Element der stärksten Unruhe in der Welt. Konservative Ideale können nicht auf den Augenblick eingestellt sein — dadurch gerade unterscheiden sie sich von den liberalen —, sie sind auf Dauer berechnet. Es ist heute keiner Nation unmöglich, allmählich den inneren Markt selbst zu befriedigen, während die Absatzkonkurrenten nach dem Vorgang Englands, dann Deutschlands, dann Nordamerikas und Japans, schließlich Frankreichs und Belgiens sich mehren. Der Wettlauf nach Absatzmärkten ist zudem mit einem besinnungslosen Raubbau an den Hauptrohstoffen der Schwerindustrie verbunden. Nach 50 Jahren wird der deutsche Boden all sein Eisenerz, nach 300 Jahren seine Kohle hergegeben haben. Inzwischen werden immer neue Kriege, neues Vernichten, neue Qual der Schwachen durch die Mächtigen dem wirtschaftlichen Imperialismus Raum schaffen müssen. So wird der liberale Wahn zur Geißel der Völker, zumal wenn er aus einer Verbrüderung der nationalistischen Ideologie der Intellektuellen mit der materialistischen Berechnung der Industriellen — wie augenblicklich in allen Ländern — hervorgeht. Gegen alle Parteiinteressen muß der wahre Konservative seinem Volke und allen Völkern die ‚wirtschaftliche Autarkie' erstreben, die Ernährung auf dem eigenen Boden, die Bedürfnisbefriedigung an den eigenen Erzeugnissen, nicht Raubbau von Eisen und Kohle, sondern einen Aufbau der Wirtschaft auf dem, ‚was wächst und sich wiederersetzt, das ist der deutsche Acker und der Wald'. Gewiß bedeutet der Grundsatz keine Erdrosselung der Industrie und keine Hemmung des internationalen Warenaustausches, wohl aber eine Regelung der nationalen Wirtschaft am ‚eingeborenen Regulator der Landwirtschaft'. So allein lösen sich auch die inneren und äußeren

Spannungen, die inneren, denn ‚der Ackerbauer ist der natürliche Mensch‘, die äußeren, denn ‚Ackerbau, das ist der Frieden‘.

* * *

Ziemlich sorglos behandelt Röder die formalpolitischen Fragen: Staatsform, Reichsaufbau, Volksrechte, Verfassung, aber doch wohl nur deswegen, weil er in seinen Schriften zuerst Kritik an den Abirrungen konservativer Parteien von der konservativen Idee üben will. Menschliche Einrichtungen, Verfassungen und Wahlrechte sind ja immer nur relativ. ‚Unveränderlich sind nur die großen Gedanken und Grundsätze der sittlichen Weltanschauung, wie sie das Christentum geschaffen hat.‘ Und doch läßt sich nicht jeder Staatsaufbau mit dieser Weltanschauung vereinbaren. Für den christlich Konservativen kann die Führung nicht bei der Masse liegen und die Autorität nicht bei der Mehrheit, so daß sie absolut regieren dürfte. ‚Den Staat zu regieren, dazu reicht der Verstand der Masse nicht aus; man kann wohl Einzelerfahrungen kummulieren, aber nicht Einzelintelligenzen . . . Darum muß der Staat regiert werden von Männern der geistigen Kraft und sittlichen Charakterstärke und von den Autoritäten der geschichtlichen Entwicklung, von den Mächten, die diese Entwicklung geschaffen haben. Bei ihnen muß die Führung und Schlußentscheidung liegen. Aber das Volk soll mitregieren, nicht nur im Sinne eines Mitangehörtwerdens, sondern in wirklicher Mittat. Dieser entspricht der Ausbau der Selbstverwaltung auf allen Gebieten‘ (Zukunftspolitik 11). Im Aufbau des Reiches aber läßt sich der konservative Gedanke nur mit einem weitgehenden Föderalismus vereinigen: ‚Ein schematisch durchgeführter Unitarismus würde die Lebensader deutscher Kraft unterbinden. Übermächtige politische Zentralisation hat sich noch stets und überall als eine geistige Hemmung gezeigt‘ (ebd. 12).

* * *

‚Der Konservatismus, wie ich ihn erfasse, hat ein Welterbe des Idealismus, das die Menschheit umspannt, zu wahren und zu vertreten‘ (Zukunftspolitik 160). Gewiß ist das Ideal, wie es sich im Geiste Röders spiegelt, noch recht lückenhaft und vielfach sogar verzerrt. Aber wie groß ist doch schon der Abstand einer grundsätzlich konservativen Politik, wie der greise Röder sie sieht, von den agitatorischen Zielen der Parteien, die aus der alten Konservativen Partei hervorgegangen sind. Nicht mehr lange, dann wird der mutige Streiter altersmüde verstummen müssen mit seinem Einspruch und seiner Mahnung. Wird dann seine Gedankenarbeit vergeblich gewesen sein, gerade in einer Zeit, in der der natürliche Instinkt die Massen nach rechts führt? — Resigniert meint Röder, der tiefgläubige Protestant, für diesen Fall, daß dann die Pflege der wahren konservativen Idee ausschließlich auf den katholischen Volksteil übergehen würde.

Aber sind nicht auch die Parteien, die auf die Gefolgschaft der katholischen Wähler rechnen können, von der geraden Linie der christlich-konservativen Forderungen mehr oder minder abgewichen? Gewiß nicht nach der Seite, die Röder so sehr an den Deutschnationalen kritisiert. Es sind weniger die weltanschaulichen Inhalte, als die formalpolitischen Folgerungen aus ihnen, die sie verwirren, Fragen der Verfassung und des Staatsaufbaues. Nicht das Ostelbiertum, wohl aber das Westlertum bedroht sie, das Vertrauen auf Parlamentarismus und Zentralismus, die Nähe der bürgerlichen und sozialen Demokratie. Es ist lange genug, daß der Streit um das konservative Erbe Zentrum und Bayerische Volkspartei getrennt hält. Vielleicht ist das Abweichen nach zwei entgegengesetzten Richtungen von einem Gemeinsamen weg auch ein Grund dafür, daß die zwei christlich gläubigen Volksteile in ihren Vertretungen noch weniger als in der Vergangenheit zusammenfinden, wenn es gilt die Nation und um der Nation willen den Staat zu erhalten. Die Mehrheit unseres Volkes denkt ja gewiß auch heute konservativ, muß wenigstens konservativ empfinden, wenn wir nicht untergehen sollen. Wir werden uns dessen im Chaos der Parteien nur nicht bewußt. Röder gibt uns nun hier einen Trost. Schließlich waren es doch immer wieder konservative Führer — nicht liberale, nicht revolutionäre —, die aus der Fülle ihres deutschen Idealismus heraus den Weg zum Tag gefunden haben.

# Flickdich / Eine rheinische Spatzengeschichte
## Von Nikolaus Schwarzkopf

1.

Ich will versuchen, diese Geschichte in Ruhe niederzuschreiben, obwohl mein Herz noch klopft und meine Hand noch heftig zittert! Zerrissene Spatzennester flattern im großen Schulhof umher, der Wind spielt mit Federn und Strohhalmen, kleine Daunen wirbeln bis herauf ans Fenster meines Arbeitszimmers, das im Dache steckt, und wollen sich nicht verziehen. Mir ist's, als seien sie noch warm von der Spätzin, die vor einer Stunde ein Ei hineingelegt, noch warm von nackten Jungen, die gleich den Kindern von Bethlehem ohne Schuld abgetötet wurden! Mir bebt das Herz: die Spatzeneltern flattern umher, rasten scharenweise auf den Telegraphendrähten, als wären sie Schwalben, flattern ins schützende Gehege der beiden Silberlinden, verweilen auch hier kaum eine halbe Minute und irren unstet und flüchtig um mein Haus und klagen und klagen an. Wohin ich sehe, sehe ich Spatzen, wohin ich horche, höre ich das Wehgeschrei trostloser Eltern, zerstörten Glücks, vergewaltigter Natur. Ich weiß bestimmt: Nun werden an allen Häusern des Dorfes die Nester ausgehoben, und bis heute abend wird kaum ein Spatzenpärchen verschont geblieben sein! Ich werde nicht über die Gassen gehen, denn es ist eine Frage und wird eine Frage bleiben, ob ich nicht verbrecherisch gehandelt habe! Alle Beweismittel meiner Unschuld verlieren angesichts der Tat ihre Schlagkraft, und wenn auch rechtmäßige Regierungen hie und da den Spatzenkrieg erklären und siegreich durchführen, wie ich ihn durchgeführt habe, so widerstrebt es mir dennoch, mein Tun aus der großen Welt rechtfertigen zu lassen!

Nur ein Gedanke will mit großer Wucht hilfreich bei mir verweilen: das Spatzengeschlecht gehört von Haus aus, also von seinen Schöpfungstagen her, zu der gewiß ehrenwerten Familie der Finken. Gleich den Menschen und gleich den Rosen stammt es dahinten aus Asien! Es hat sich aber an seiner Natur versündigt, an dem Heiligen in sich. Jawohl, das steht für mich fest: an sich zum Sänger geboren, hat es eine glorreich erschaffene Seele aus den zarten Stimmbändern des Halses versinken lassen, tief hinab versinken lassen in den irdisch belasteten Bauch, in den Magen, und hat sich selber zum Fresser erniedrigt, zum Gassenbuben der Familie, zum Dreckfink! Und solches, wahrlich, ist Schuld, ist größte Schuld und muß gestraft werden! Warum sollten sie vertilgt werden? Weil sie, legion wie sie sind, in den Tagen der Not des Vaterlandes diesem ihrem Bauch mutwillig weiterfrönten und ihren Mitgeschöpfen die spärliche Nahrung wollüstig wegnahmen, deshalb! Deshalb geschah die grause Tat, und ich könnte mich in diesem Fall ganz gut als Arm der strafenden Gerechtigkeit betrachten, die sicherlich vom Himmel stammt! Doch kann ich meinen Schmerz keineswegs verscheuchen.

Wäre ich nur in der Stadt geblieben! Dort hatte ich zwar auch meine liebe Not mit den Dingen des dreisten Alltags, aber solche Anordnungen brauchte ich nicht zu treffen, und da ich weniger Umgang mit der Natur hatte und fast keinen, waren mir zwar weniger Freuden beschieden, war mir aber auch manches Leid erspart. Aber ich bin ein Mensch und will mein Maß gerüttelt voll von Freud und Leid, wie immer es möglich ist! Ich will menschlich sein und will auch allzu menschlich sein, aber töten will ich nicht!

Oder wäre ich doch wenigstens in ein abgelegenes Gebirgsdorf geflüchtet, in den Wald, in die verträumte deutsche Schönheit. Ich hätte das tun sollen, denn ich gehöre in den Wald, und vielleicht habe auch ich mich an meiner Natur versündigt, da ich statt dorthin in dieses Wein- und Weizenland gegangen bin! Im Gebirg gibt es schier keine Spatzen, denn für stille Schönheit haben sie keinen Sinn mehr wie einst, und da sie ganz Bauch geworden sind, bietet ihnen der Wald bei weitem nicht, was sie brauchen! Ja, ich schäme mich ordentlich, es könne scheinen, auch ich sei gleich diesem Volk dem Wein und Weizen nachgejagt, und ich will es gleich verraten, was mich hierher getrieben: es ist der Rhein! Ich kann ohne den Rhein nicht leben, nein, ich kann ohne den Rhein nicht leben!

Man erzählte mir, daß, solang im Dachreiter meines Schulhauses das Glöckchen hing, bei weitem nicht so viel Spatzen dagewesen seien; denn das bimmelte jede Stunde an und jede Stunde aus und verjagte das laute Volk aus dem Gebälk. Doch heut wird das Glöckchen heruntergeholt, um mit den großen Kirchenglocken gemeinsam gegen den Feind zu ziehen, und morgen schon schwirrt's im Glockenstuhl wie in einem Bienenstock. Wer seither kühn genug war, sich nicht verscheuchen zu lassen, ist kühn genug, das Türmlein gegen feigere Eindringlinge zu verteidigen, und die Spatzenkämpfe purzeln im und am Dachreiter umher, daß es durchaus keine Art mehr ist; denn ein Schulhaus soll ein Haus des Friedens sein! Kein Schlupfwinkel an Gesims und Kändel, kein Guckloch, kein Schallloch bleibt ohne Spatzennest; der vornehm blaue Schiefer des Schuldaches wird dreckig durchsprenkelt von Spatzenmist! Ja, es muß scheinen, die Nachricht, daß das Türmchen ohne Gefahr sei, werde weithin gehört: drunten am Rhein, drüben im Taunus, in den mageren Tälern des Hunsrück, in den saftigen Gründen der Pfalz, denn scharenweise strömen die Spatzen aus allen Windrichtungen aufs schöne Schulhaus zu, als wolle das ganze Geschlecht dartun, daß es keineswegs durchaus Bauch sei!

Schneeflocken fielen, als mein Möbelwagen ausgepackt wurde, und blieben auf den schon hohen Spitzen des Korns hocken wie Blümchen. Meine Schulkinder trugen die kleinen Sachen in die Wohnung, und als ich einmal auf den Speicher kam, sah ich viele Buben im Dachreiter auf dem Gebälk stehen, alte Nester herausreißen, und unter ihren genagelten Schuhen schossen die Spatzen herüber und hinüber. Ich jagte die Buben fort; sie sprangen herab auf einen hochgetürmten Haufen Spatzenmist,

der sich im Lauf der Jahre angesammelt. Wie ging mir das Herz auf ob dieses Mistes! Sogleich holte ich meine Frau herauf, und auch sie schlug die Hände überm Kopf zusammen und rief: ‚Ei, da werden wir aber Blumen bekommen heuer!'

Die Pferde wurden wieder angespannt und gefüttert. Als der Fuhrmann den Hafer in die Freßsäcke schüttete, kamen hundert Spatzen, ließen sich auf den Zaun nieder, in den Dachkändel, auf den Möbelwagen, und da etliche Körner herunterfielen in den blauen Basaltschotter, stürzte sich ein ganzes Geschwader drüber her, und sie zwilchten, daß man sein eigen Wort nicht verstand. Die Buben verjagten die Vöglein, die ich seit Kindertagen nicht mehr so frisch, froh und frei gesehen hatte, und ich verjagte die Buben. Eine Pracht, diese ihre lautschimpfende Schnelligkeit; wie Gummibälle hüpften sie auf und nieder, schwirrten davon, fielen wieder zwischen Kinder und Mannesleute herab, und einer setzte sich gar auf die Spitze der Deichsel: das Körnchen, das aus den Säcken fallen könnte, schon im Flug zu erhaschen. Über Nacht schneite es wieder, und als wir zum erstenmal aufwachten, lag das ganze Rheintal weiß vor uns ausgebreitet, Häusergiebel und Kirchtürme sahen entblößt zu uns herauf, und der Fluß hob sich dunkel ab. Zwischen der Myriadenschar der Spatzen, die Hof und Haus umflatterten, ließen sich Haubenlerchen sehen, Buchfinken, deren Gefieder schon frühlingsmäßig aufgefrischt waren, und deren lockender Schlag mit dem durchsonnten Quirl am Ende durchaus nicht in die Umgebung der Spatzen und des Schnees passen wollte — zwei Rotkehlchen, etliche Meisen und fünf Amseln. Ich hieß meine beiden Söhnchen Brotkrümchen streuen, aber bald kamen sie weinend zurück und sagten, die Spatzen würden den anderen alles wegschnappen! Sie warfen mit Schneeballen nach den Spatzen, aber die Spatzen blieben sitzen, und die anderen Vögel flogen davon. Da entdeckte ich in einer der Silberlinden einen Futterkasten für Meisen. Ich ließ ihn von den Schulbuben herunterholen, füllte ihn mit dünnem Gesäm und ließ ihn wieder aufhängen. Die Meisen setzten sich bald an das herabhängende Seilchen, ich sah, wie die Klappe dadurch heruntergezogen wurde, sah die Samen auf das kleine Querbrett fallen und sah die Meisen picken und freute mich. Doch dauerte es gar nicht lang, so waren schon vier Spatzen am Kasten und pickten, und wenn die Meise fortflog, weil sie den Spatzen den Tisch nicht bestellen wollte, so flogen auch sie fort. Und sie kamen wieder, wenn eine Meise kam, und schließlich verstanden sie selber, das Seilchen mit den Schnäbeln zu ziehen, und so leerten sie den Kasten. Da ärgerte ich mich zum erstenmal über das Gesindel.

## 2.

Der Schnee schmolz rasch, der Frühling sprang blankgerüstet und aufbegehrlich ins Land, die Bauern schulterten die Weinberghacken und banden sich die Scheren in den Gurt, schritten breitspurig über die dampfenden Schol-

len und warfen das Saatgut aus, und die lieben Meisen riefen immerzu: Wetz die Schar, wetz die Schar! Vögel, die Ehre im Bauch hatten, flogen hinaus und pickten Maden und Engerlinge, auch hie und da ein Samenkorn, aber die Spatzen blieben daheim! Sie flogen wohl auch den Äckern zu, die gepflügt wurden, aber sie stürzten sich lieber auf die Körner, die da ausgestreut lagen, und wenn der Hund in ihre Schar fuhr, so flogen sie rasch wieder heim. Sie umlungerten die Schulkinder, die mit dicken Stücken Brot in den Händen ihre Spiele trieben. Verschwanden die Kinder dann im Schulsaal, so gab's im Schulhof einen Lärm um Brosamen und Krusten, daß man ordentlich laut sprechen mußte. Aber nur zu bald wurden die Spatzen wirklich unverschämt! Ich kam ins Schulhaus, und auf der inneren Treppe, senkrecht unter dem Loch in der Decke, durch das ehedem das Glockenseil herabpendelte, lag ein breiter Vogelmist. Ich ließ das Loch zustopfen. Meine Söhnchen kamen heulend vom Speicher: auf dem Sattel ihres Schaukelpferdes lag ein Vogelmist breit aufgeklatscht! Wäsche ward vielfach besudelt. Sogar im Schulsaal zeigten sich auf den Bänken die schmutzigen Spuren. Die Fenster standen untertags offen, und so mochte es geschehen sein, daß ein Spatz sich einmal verirrt hatte. Aber nein, der Spatzenmist lag bald da, bald dort, auf Bänken, Stühlen, Lampen, troff auf der Landkarte quer über das ehemalige grün gedruckte Fürstentum Waldeck, und eines Tages war gar das Pult meiner kleinen Wissenschaft und kleineren Weisheit den Spatzen nicht mehr heilig! Wir mußten die Fenster tagsüber geschlossen halten! Aber nun steigerten diese frechen Kerlchen ihre Frechheit und kamen gar während der Schulzeit herein in den Saal! Kamen, wenn wir gesammelt schrieben, kamen, wenn wir sangen, scheuten sich nicht vor den Helden der äußeren Weltgeschichte und zerschnitten Gloriolen, wie wenn ich sie aus Luft gewoben hätte.

Einer meiner Schulbuben, der dicke Jakob, vermeinte, erkannt zu haben, daß der freche Eindringling immer derselbe sei. Er wollte ihn erkennen an den übergroßen schwarzen Flecken seitlich unter dem aschgrauen Scheitel. Wir merkten auf, stritten wie um des Kaisers Bart, und endlich beschlossen wir, den Burschen einzufangen. Aber nun kam er nicht mehr, als habe er uns durchschaut! Doch hatten wir mehr Geduld als er! Er setzte sich oft auf die beiden Drähte, die von den nächsten Leitungsstangen das elektrische Licht in unseren Schulsaal brachten. Diese Drähte führten am vordersten Fenster des Saales hin, fast greifbar nah, kaum eine Armeslänge vom Fensterkreuz entfernt. Da setzte er sich hin und sah herein in den Saal, zwitscherte laut, polterte ganz bübisch, lief drahtauf, drahtab, warf sich herum, daß wir sein Hinterteil sehen mußten, wenn wir nach ihm aufschauten, und ließ bestimmt etwas fallen! War ein Kamerad bei ihm oder eine Spätzin, so benahmen sich diese, wie verabredet, geradeso ungehörig wie er. Aber herein kam er nicht! Wenn der dicke Jakob sagte: ‚Er ist's!', so ließen alle Kinder vorsichtig die Köpfe sinken, und regten nicht Kopf und nicht Wirbel, auf daß der Spatz sich doch nicht abhalten lasse, hereinzukommen! Aber er kam

nicht! Mir schien auf einmal, alle Spatzen würden wie uns zum Hohn stolzer einherhüpfen im Hof. Sie trugen die schwarzen Brüste aufrecht wie Ehrenmänner und wie ehrenhafte Jungfrauen, schoben die Köpfe zurück und spalteten die Schnäbel tiefer als sonst, so daß ich sie fortgesetzt lachen sah. Aber ich täuschte mich offenbar; denn die Zeit ihrer ersten Minne nahte! Die Spatzenweibchen saßen zu Dutzenden beisammen auf dem Gartenzaun, auf dem Dachfirst, hoben die Flügel und zupften sich schön, zwilchten in den Tag hinein, als seien sie die fröhlichsten Geschöpfe, wohlbereitet, einem Manne das Leben zu versüßen und reichlich Kinder auszubrüten; denn seit Abraham und schon früher besteht höchstes Glück vieler Geschöpfe darin, daß die Nachkommen zahlreich werden wie die Sterne des Himmels, wie der Sand am Meere. Was nimmt es also Wunder, daß die Spatzenmännchen sich brüsteten und zu bramarbasieren begannen?

3.

Einmal saß unser Freund wieder auf dem Draht, und da wir die Geduld nicht verloren hatten, harrten wir aus und hielten das leichtbefrachtete Schifflein unserer Phantasie plötzlich an. So in fröhlichem Bangen und Beben verharrten wir, und der Spatz schimpfte noch ein Weilchen hin und her, und dann kam er herein!

Husch, da fliegen im Nu alle Fenster zu, der Spatz schweift ab von seiner stolz begonnenen Kurve über unseren Köpfen, surrt an die Scheiben, kann aber nicht hinaus, läßt offenbar aus Angst etwas fallen, was er für den Übermut aufgespart, und alle Buben springen auf die Bänke. Ich regle indessen den Fang, und es geschieht, daß der Spatz nach langer Verfolgung, die er sicher verdient hat, auf dem weißen Schirm einer Lampe erhascht wird und gefangen ist! Man bringt ihn mir und harret des Urteils. Als echter Schulmeister konnte ich nicht unterlassen, ihn zunächst einmal zur Sittsamkeit zu ermahnen, daß es sich doch nicht gehöre, den Unterricht zu stören und gar den Schulsaal zu einem Ort zu erniedrigen, der doch bei allen Gesitteten ein Ab-Ort ist. Ich tat nun so, als habe er allein alles angestellt, was seine Stammesgenossen doch auch verschuldet haben mochten, und als ich gar freundlich wurde und sagte, er müsse, wenn er sich nicht auf der Stelle bessere, zu uns in die Schule kommen und dürfe nicht mehr frei umherfliegen und nach seiner Lust Mensch und Meise fuchsen, da glaubten die Buben schon, der Spatz werde besser behandelt als sie. Jedoch rief ich den dicken Jakob und sprach: „Hol aus dem Schrank den kleinsten Pinsel der Zeichenstunde, Jakob, und die Tube mit der mohnroten Ölfarbe!“ Die Klasse lachte laut heraus, etliche klatschten in die Hände, grinsten sich an und umarmten sich vor Freude. Ich nahm ein Quentchen Farbe auf die feinen Härchen des Pinsels und tupfte und schmierte sie auf zwei Federchen des linken schwarzen Flecks seitlich unter dem aschgrauen Scheitel. O wie zuckte das Körperchen in meiner Hand! Die kleinen, hellen Augen sahen gar nicht so frech aus, guckten vielmehr liebreich und nicht einmal verängstigt in die ihnen so bekannte Welt, als dächte das Spatzenhirn nicht an die Gefahr, in der es schwebte.

‚Ja, Schlingel,‘ fing ich wieder an, ‚diesmal hast du noch Glück gehabt!‘ Und den Kindern hielt ich das Tierlein hin, daß sie seinen Kopf sehen konnten und den roten Fleck. ‚Sieht man den Fleck denn auch?‘ fragte ich. Ja und Nein erschallten toll durcheinander, und ein Mädchen erhob sich und rief: ‚Ganz, Herr Lehrer, ganz müssen Sie ihn anstreichen, ganz!‘ Der Spatz, wie er das hört, und wie er die Klasse gröhlend zustimmen hört, reckt sein Köpfchen weit aus meiner ihn eng umschließenden Faust, öffnet den Schnabel und pickt mir auf dem Knöchel des Zeigefingers umher. Dazu macht er das unschuldigste Gesicht, und ich erkenne eindeutig, daß er's nicht nur nicht böse mit mir meint, sondern daß er mich sogar noch liebkosen will. ‚Je strenger die Peitsche,‘ sagt ein Bub, ‚um so größer die Liebe!‘ Ich dämpfe dieses garstige Wort mit den Händen zurück, der Spatz pickt liebreich meinen ganzen Finger entlang. Die Klasse ist in bester Stimmung, und wieder wird der Vorschlag gemacht, ich möge ihn doch ganz anstreichen, ganz! Da sage ich: ‚Er wird auch daran zu lecken haben sein Lebtag‘, und erzähle die Geschichte jenes Vogels, dem sein Kleid nicht bunt genug war, so daß er es mit allen Farben bestrich, und der nun von seinen Mitvögeln nicht nur jämmerlich verhauen, sondern getötet wurde für seine Eitelkeit. ‚Ja, ja,‘ fügte ich hinzu, ‚und töten wollen wir den Burschen doch nicht und auch nicht töten lassen wollen wir ihn, denn erstens heißt's: fünftens, du sollst nicht töten, und zweitens steht nicht einmal fest, ob er den Schmutz in unserem Schulhaus allein vollbracht hat, nicht? Das wird sich ja jetzt, da wir ihn kennen und erkennen können, sonnenklar erweisen . . . Aber dann wehe dir, Freund! . . . Fenster auf!‘ Die Fenster flogen auf, ich öffnete meine Faust, und der Spatz raste stillschweigend eingezogenen Halses hinaus ins Blaue.

## 4.

Wir hatten uns nicht getäuscht. Fortan wurde der Schulsaal nicht mehr besudelt, obgleich wir Tag und Nacht die Fenster offen ließen. Aber der Gezeichnete war stets allgegenwärtig im Hof, im Garten und am Bau. Er war ein Tagedieb. Streuten meine Kinder Brosamen oder Körner hin, um die bunten Finken recht an sich zu gewöhnen, so schoß er unfehlbar vom Dachkändel herab und trieb die Finken weg von dem Futter. Saß ein Rotkehlchen auf einer Lattenspitze und hielt einen Engerling im Schnabel, den es uns zeigen wollte, husch, so fiel schwer wie ein Ziegelstück der Gezeichnete vom Dach und jagte dem Rotkehlchen nach. Einmal saß eine kleine Meise auf dem hölzernen Kopf des Schaukelpferdes und zauselte sich zwischen den aufrechten Ohren ein Härchen aus der filzigen Mähne. Dann schwirrte sie durch den unzuverlässigen Wind davon, und sogleich surrte ein Spatz aus den Lucken des Dachreiters und schnappte das Haar aus dem Schnabel der Meise weg und ließ es dann niederträchtig, nur des Raubens wegen geraubt, wieder in den Wind fallen. Und dieser Spatz war immer der Gezeichnete. Ein andermal spielte der Nachbar Bastian mit seinen Stallschwalben: er las die zarten Federn seiner Hühner vom Hofe auf, warf eine nach der anderen hoch in die Luft, und seine Schwalben schossen von der

Stalltür her, packten in schwungvollem Bogen das Federchen und flogen jubelnd damit in den Stall. Rundum zeterten die Spatzen, und am lautesten zeterte der Gezeichnete. Selbst die gelbliche Bachstelze, die irgendwo wohnte, und an dem Ablauf des Küchenrohrs sich gern erging, fürchtete sich vor den Spatzen und sicher nur vor dem Gezeichneten! Er mochte um jeden Preis ein Held sein wollen! Es liegt auf der Hand und nimmt durchaus nicht wunder, daß die Kinder bald für diesen Helden einen Namen suchten, viele Namen fanden für diesen Frechdachs und Fresser und schließlich den Namen ‚Flickdich' allgemein gebrauchten. Es war auch erstaunlich, wie er immer fraß, wie er immer sich flickte, wie man so sagt, und die Kinder verrieten mir, als sie den Namen sich gutheißen ließen, er lebe selbst mit seinen Brüdern stets in Streit, weil er sich immer flicken müsse! Die Kleinen des ersten Schuljahres suchten lange vergeblich nach dem roten Fleck, und als sie ihn gefunden hatten, verloren sie ihn sogleich wieder und nannten schließlich alle Spatzen Flickdich. Meine Frau hatte ihn noch nicht gesehen, obwohl sie mit dem Opernglas jeden Sonntagnachmittag Haus, Hof und Garten absuchte. Kinder brachten ihre Mütter ins Haus, zeigten irgendeinen Spatz und sagten, das sei er, und die Mütter gingen befriedigt heim. Sonderlich die Großväter und die Großmütter kümmerten sich um Flickdich und nahmen, wenn sie ihn einigermaßen entdeckt hatten, ihre Enkelchen aufs Knie und schaukelten und sangen, und gar manchmal hieß es: ‚Wenn mein lieber Sebald aber heut' seine Hirse nicht ißt, so sag' ich's dem Flickdich!' Und sogleich aß der Enkel den Hirsebrei, und der Großvater freute sich und mit ihm die ganze Familie.

Noch hatten die beiden Silberlinden links und rechts vom Tor ihre Knospen nicht aufgetan, obwohl die Winzer schon in hellen Scharen draußen in ihren Weinbergen standen und mit den Scheren knipsten, obwohl aus den geschnittenen Traubenstöcken der innen strömende Saft troff, obwohl die Apfelbaumblüten sich schon rüsteten und an den Zweigen des Pfirsichbaumes das zarte Rot schon schimmerte. Da stieg der Kreisobstbautechniker Hüneborn in die kahle Krone der Linde rechts vom Tor und befestigte mit vielen Bastringen einen Starenkasten an den starken Ästen. Alle Buben und alle Mädchen standen umhin und sahen zu. ‚Ihr Buben,' sagte Hüneborn, ‚wenn ein Spatz hineinbauen will, schmeißt ihn heraus!'

‚Und Flickdich?' riefen die Mädchen, ‚sollen wir Flickdich auch herausschmeißen?' ‚Hä?' rief Hüneborn aus der Krone herab, ‚Flickdich, wer ist das?' Der Herr Kreisobstbautechniker hatte keine Kinder in der Schule und wußte nicht, wer Flickdich war. Da wandten sich die Mädchen von ihm, traten zu den Buben und sagten: ‚Kein Spatz darf hinein, das steht fest; nur Flickdich, der darf hinein! Verstanden?'

Während der nächsten Pause stehen die großen Mädchen zwischen den Torpfeilern und gucken in die Gasse, da oben im Baume sich nichts hören und sehen läßt. Die zwei Ochsen des Nachbars Bastian trotten wagenlos und herrenlos daher und wissen nicht wohin. Am Schultor wenden sie die dicken Köpfe, als beratschlagten sie, ob sie hereingehen sollten, reißen die

klotzigen Augen auf und biegen wirklich vom geraden Weg ihrer Pflicht ab und wollen herein. ‚Vielleicht wollen sie das Einmaleins lernen oder ein Stück vom ABC,‘ schreien die Mädchen und laufen auseinander. Jedoch in der Gasse beginnen die Sellscheite und Ketten, die sie hinter sich her schleifen, heftig wie aus Protest zu klirren, und ein Rudel Buben fällt den täppisch guten Gesellen in die Zügel und reißt sie seitab, und die Mädchen kichern auf und rufen: ‚Laßt sie doch herein, ihr dummen Buben, sie wissen besser, was sie wollen, als ihr!‘

Im selben Augenblick schießt ein Knäuel Spatzen mit spitzem, dornig umherstechendem Geschrei in die Krone an den Starenkasten, daß alle Kinder die Ochsen vergessen und aufjubeln und in die Hände klatschen. Der Knäuel verweilt keine fünf Augenblicke, wirbelt aufs Dach über meinem Arbeitszimmer — es setzt fürchterliche Schnabelhiebe ab —, und im Nu fallen sie wieder in die Linde ein und sind auch ebenso rasch wieder verschwunden. Wir konnten nicht unterscheiden, ob Freund Flickdich unter den Streitenden war. Der Kampf der Spatzen um den Starenkasten zog sich eine ganze Woche hin; die Silberlinde öffnete unterdessen ihre Knospen, und der Spatz, der als Sieger zurückblieb, war — Flickdich. Es war rührend anzusehen, wie er, der noch anscheinend ohne Weibchen war und gleich den meisten seiner Genossen noch in öder Junggesellenschaft dahinlebte, wie er für die Zukünftige und für die Kinder, die für ihn in ihr waren, zu sorgen begann. Er fing einstweilen allein an zu bauen. Ich sah, wie er Hälmchen auflas und eintrug, und mit jedem Hälmchen eroberte er den Kasten von neuem. Die Genossen verspotteten ihn darob, aber er störte sich nicht. Er schlüpfte durch das Loch aus und ein, und all sein Sinnen und Trachten war, wie es scheinen mußte, das Glück seiner Familie. Ich meinte, die Schulkinder würden ihn nicht so scharf beobachten; doch sehe ich während einer Pause zwei am Stamm der Linde hinaufklettern, ins Loch greifen, — und nun zerren sie endlos Stroh, Heu, Federn und Haarbündel aus dem dunklen Verließ, so viel, daß etliche Nester daraus wären zu bauen gewesen. So hatte Freund Flickdich vorgesorgt. Und zur nächsten Stunde schon sah ich, wie er wieder Halme eintrug.

5.

Ich hatte eine riesige Pflanzwut, und es schien, daß die Natur sich in mir einmal recht austoben wollte nach den vielen unnatürlichen, erdfernen Jahren der Stadt. Ich setzte Rosenstämme in Garten und Hof, Rosenhecken, die ich auf dem Berg holte, an Zaun und Tor, und ringsum an die Mauern von Schul- und Wohnhaus, die in eins gebaut waren, pflanzte ich in gleichen Abständen einen fünfteiligen Kletterer, der angab, den ganzen Bau innerhalb dreier Jahre märchenhaft zu umkleiden wie ein rechtes deutsches Kinderhaus. Die Buben halfen spaten, gruben Steine aus und schleppten sie fort, die Mädchen brachten Vergißmeinnicht und Goldlack, Maßlieb und roten Mohn, Sonnenblum und Peterspfennig.

Ich ließ mir die Freude an den Spatzen nicht verderben, zumal Flickdich

mich außerordentlich fesselte. Ich kannte ihn schon, ohne daß ich sein rotes Mal erst suchte; doch wenn ich sagen soll, woran ich ihn kannte, komme ich fast in Verlegenheit.

Eines Tages brachte der dicke Jakob nach der Schulzeit einen alten, erdgrauen Filzhut, den wir einer richtig ausgestopften Vogelscheuche aufs Haupt setzen wollten. „Haben Sie's schon gemerkt, Herr Lehrer?' fragte der Jakob. ‚Nein, was denn?' ‚Der Flickdich hat ein Weib genommen.' ‚So, so, Jakob? Ist ihm eine auf den Leim gegangen? Und wollt ihr ihm jetzt nicht den Kasten überlassen?' ‚Nee,' entgegnet Jakob, ‚er verdient's nicht, und zudem wollen die Mäd immer, wir sollen ihm den Kasten doch lassen.' ‚Die Mäd denken eben christlicher als ihr. Sieh doch, mit welcher Zärtlichkeit er an dem Kasten hängt!' ‚Gleich, Herr Lehrer,' entgegnet Jakob endgültig, ‚ein Spatz hat nix im Starenkasten verloren. Er muß heraus!' ‚Wie oft habt ihr ihn schon verjagt?' ‚Viermal oder fünfmal.' Der Jakob bleibt stehen und sieht unschlüssig umher und sagt dann noch dies: ‚Überhaupt, Herr Lehrer, sollen wir die Spatzennester nicht ausheben?' ‚Was fällt dir ein, Jakob!' erwidere ich entrüstet; ‚los, heim, Dicker, und Dickrüben geputzt für die Ochsen!' Ich stieß ihn leise gegen die Gartentür, er aber wirft beide Hände in die Luft und schreit: ‚Da fliegt er ja mit seiner Frau!' Er war's. Aber er entfloh unseren Blicken, und so lange ich Ausschau halten mochte, ich sah ihn nicht mit seiner Frau. Als Jakob gegangen war, kam ein ganz kleines Mädchen und weinte. ‚Was ist los?' ‚Der Flickdich!' ruft es. ‚Was ist mit dem Flickdich?' frage ich und betrete die Treppe und führe das Kind an der Hand. ‚Er wird gehauen!' Doch siehe: Flickdich hat sein Weib neben sich sitzen und hält ihm süß sein Köpfchen hin, und das Weibchen zupft, selig beglückt, an den geölten Federn links unterm Scheitel, und die beiden sehen und hören nichts und stören sich nicht einmal an mir, dem Herrn Lehrer! Flickdich hielt ganz still und plauschte ab und zu das Gefieder und schüttelte sich vor Wonne wie ein Huhn im Sand. ‚Sie spielen ja nur,' sagte ich zu dem Kind und nahm es mit in den Garten.

Der dicke Jakob schickte Buben auf den Baum, und wieder flog das Nest des jungen Paares in alle Winde. Und jetzt ging Flickdich plötzlich nicht mehr hinein. Ich beobachtete genau, wie sein Weibchen auf dem Stängelchen, das unterm Loch nach vorn abstand, tanzte, hüpfte und fortgesetzt nach dem Leitungsdraht lockte, wo Flickdich saß und unschlüssig hin und her trippelte. Aber er flog nicht mehr hin. Er mochte vielleicht auch erkannt haben, daß er in dieser dunklen Höhle doch nicht zu reinem Eheglück gelangen könne. Und blieb still sitzen und begann seinerseits zu locken und drehte sich und zeigte seine Zeichnung, daß die roten Federchen verhüten sollten, was sein Weibchen vielleicht im Schild führte. . . . Indes das Weib liebte Flickdich keineswegs dieser Federn wegen, sonst wäre sie doch zu ihm hergekommen. Wenn diese Liebe nunmehr, wie's schien, ins Wanken kam und sicher wankte, so war eben nur die Feigheit des Männchens schuld, die den Kasten nicht weiter verteidigen wollte. Das Weibchen flog fort, und Flickdich war wieder

allein. Nun hatte er weder Weib noch Heim. Und die Genossen schwammen in Glück, die ganze Natur schwoll in Minne; wohin Flickdich sah, schnäbelte es, übermütelte es, und die Spatzenweibchen flogen langsamer als sonst, da ihre Leiber voll des Segens waren ihrer Liebe. Und die Männchen erfüllten Luft und Dachkändel mit dem aufdringlichen Geflitter ihrer vorlauten Wollust. Es war, als überböten sie sich gegenseitig und als hätten sie nur die eine Absicht, den verlassenen Flickdich zu foppen. Noch etliche Sperlinge waren unverheiratet, noch etliche Weibchen nicht unter der Haube, und in deren Jungmädchenschwarm gab es gewiß noch allerhand Begehrenswertes. Flickdich hielt von neuem Ausschau nach einer Geliebten und wußte auch schon den neuen Platz seines Heimes und sammelte schon wieder, wenn der Jungmädchenschwarm nicht gerade am Schulhaus auf der Lauer lag. Ganz am Ende des einen Dachkändels war zur Not noch ein Plätzchen. Ich konnte deutlich hinsehen vom Dachstübchen aus, wo ich meine Schularbeiten erledigte; es war nicht weit von jenen Steinen, die man aus der Mauer hatte hervorstehen lassen vom Sockel bis zum Dach, weil man das Schulhaus dereinst vergrößern und hier anbauen wollte. Dorthin sammelte Flickdich, obwohl der Platz nicht sehr günstig war, weil das Wasser aus zwei verschiedenen kleineren Kändeln sich daselbst vereinigte, so daß bei einem heftigen Regen es leichthin hätte beschädigt werden können. Doch mußte Flickdich das besser wissen als ich, und meine Meinung war ja auch nicht unabhängig entstanden, denn ich fürchtete, wenn fünf Junge drinnen sitzen würden, von dem ewigen Gezwitscher gestört zu werden. Unsere Pädagogik hat sich nun einmal so weit von Kinderstuben entfernt, daß sie selbst vom Piepsen eines Vogels beirrt wird wie jede andere stubenfarbene Wissenschaft. Doch wußte ich ja nicht Bescheid und sah einmal zu und war auch bereit, Freund Flickdich zulieb nicht übertrieben empfindlich zu sein, zumal ich augenblicklich recht Mitleid mit ihm hatte, denn ich weiß, wie es einem zumute ist, wenn ein Geliebtes flieht.

## 6.

Aus der Stadt, der ich entlaufen war, kam plötzlich die Nachricht, das Miseräbelchen sei gestorben. Das Miseräbelchen, dessen Großeltern hier im Dorf lebten, war seinerzeit in meiner Klasse im siebzehnten Schulbezirk der Stadt, oder vielmehr: es sollte in meiner Klasse sein, aber da es unterernährt war und fortgesetzt kränkelte, konnte es die Schule nicht besuchen. Es wohnte in einem alten Haus einer alten Gasse, die genannt wird ‚Die Mitternacht'. Fuhrwerke und Fahrräder dürfen in dem engen Gäßchen nicht verkehren, und so geschah es, daß das Miseräbelchen oft unten auf der steinernen Treppe saß, auf der gerade morgens um acht und mittags um zwölf Uhr die Sonne lag. In der Zwischenzeit stand sie hinterm Wirtshaus, dessen Küche der Treppe gegenüber lag. Um diese Stunde ging ich auf meinem Schulweg durch die Mitternacht, und wenn das Miseräbelchen allein da saß und auf mich wartete, setzte ich mich zu ihm und erzählte, was es in der Schule Neues gegeben, und erzählte die schönsten Geschichten, die mir im Sinn

lagen, denn Mütter und Schulmeister müssen solche Sachen stets bereit haben im Herzen, und ich störte mich nicht an denen, die vorübergingen und zu mir herunterlächelten. Regnete es, so brauchte ich nur ganz nah unters Küchenfenster der Wirtschaft zu treten, und sogleich sah ich das Miseräbelchen oben im vierten Stock hinter den üppigen Blumen seines armen Fensters mit der kleinen Hand winken. Ach, wie oft, sonderlich an Wintertagen, bin ich durch die enge Treppe hinaufgewandelt — im zweiten Stock, wo der Fußboden aus dickem Glas bestand, brannte stets ein grünliches Gaslichtchen, so dünn und so arm wie die Lebenslichter der Menschen, die hier wohnten — und habe mich auf den Bettrand zu dem Kind gesetzt und seine Hand genommen und erzählt. Es konnte so lieb zuhören und seine kranken Augen leuchten lassen und fragen und lächeln und lachen und weinen. Und danken. Wie gern wäre es zu mir in die Schule gekommen, wenn der Herr Doktor nicht gewesen wäre! Der war allein schuld. Er und die Quäker, die für das Miseräbelchen zu spät gekommen waren. Oft spielten wir miteinander, wir ballten, wir schossen Klicker, ich schlug ihm das Tanzbärle; ich setzte es auf meine Schulter und rannte in der engen Stube umher — das Wäscheseil, das quer von Wand zu Wand ging, mußte da ausgehängt werden —; ich holte ihm Schneeballen draußen vom Dach herein und ließ mich von ihm werfen. Zweimal habe ich ganz großes Glück in sein Herzchen tun können: als ich mein eigenes Kind zum erstenmal brachte, und als ich dem Miseräbelchen verriet, daß ich zwar fortgehen wolle aus seiner Stadt, aber daß ich ins Dorf zu seinen Großeltern gehe. Wie gern wäre es selbst bei seinen Großeltern gewesen, weil es doch das am meisten entbehren mußte, woran sein krankes Körperchen so leidenschaftlich hing: Luft, Licht und Sonne. Und wie weinte es, als ich mich verabschiedete und es nicht mitnahm! Nun sollte es doch, wenn auch zu spät, ins Dorf kommen; denn die Großeltern waren alte Leute, wollten sich von der kleinen Bauerei zur Ruhe setzen, und über kurz oder lang sollten Miseräbelchens Eltern diese Bauerei übernehmen. Zu spät für das arme Kind, zu spät! Es fuhr, von zwei schwarzüberhangenen Pferden gezogen, in schwarz glänzendem Wagen ins Dorf; aber als der Wagen geöffnet wurde, kam ein kleiner Sarg zum Vorschein, und dieser Sarg war weiß wie Schnee. Wir alle gingen mit ihm auf den Friedhof, und meine Mädchen waren weiß gekleidet und trugen Kränze in den Haaren, frische, selbstgewundene Blumenkränze vom ersten Grün des Frühlings, und trugen einen Fichtenkranz in den Händen, der so groß war, daß er den Sarg des Kindes gänzlich umschwebte. Die Glocken schwangen über uns drein und jubelten förmlich, als purzelten Engelsknaben in ihren Klangwellen, die Gespielen des Miseräbelchens. Ich schritt so dahin inmitten meiner Schulkinder und wünschte, dereinst gleich diesem Kind von weißgekleideten Kindern getragen zu werden in einem weißen Sarg, von Blumen und Liedern der Kinder umkränzt, ich Miserabel. Wie ich so gesammelt dahinschritt, merkte ich, daß die großen Buben vor der Leiche sich recht unruhig benahmen und sich auch nicht beruhigten, als ich einmal streng

zu ihnen hinsah. Der dicke Jakob starrte mich fortgesetzt an und grinste verhalten und drehte den Kopf nach den Dächern, als wolle er in dieser stummen Sprache mir etwas verraten. Ich wollte aber nichts wissen und wünschte Ordnung und Andacht. Als wir dann am offenen Grab uns versammelten, stand da Jakob neben mir und sah, ganz überstrahlt von Freude, an mir empor. Ich beugte mich zu ihm herab und hielt ihm mein Ohr vor den Mund; und er sprach: ‚Der Flickdich ist mitgeflogen, da vorn sitzt er; von Dach zu Dach ist er geflogen, daß er immer neben dem Sarg war.‘ Ich sah auf und erblickte den Gezeichneten auf dem Köpfchen eines gipsernen Engels, der trauernd auf einem Grabstein kniete. Völlig sittsam saß er da, und mir schien, er blicke unausgesetzt nach mir anstatt ins Grab. Als ich dann vortrat und ein paar Worte sagte von dem Miseräbelchen, da schwirrte er davon. Heimzu beobachtete ich ihn; er flog wirklich von Dach zu Dach, wartete jeweils, bis wir wieder bei ihm waren, und flatterte aufs andere. Ich hatte eine große Freude an ihm und verzieh ihm manches.

Gleich als ich meine Trauerkleider abgelegt hatte, ward ich von heftigem Gezänk ans Fenster gerufen: Flickdich balgte sich mit einem Männchen, und ein offenbar umstrittenes Weibchen saß züchtig, wie es ihr zukam, auf dem Querbalken des Klettergerüstes, sah dem Kampf zu und putzte sich leichthin, sei es, daß sie der Niederlage des Flickdich sicher war, sei es, daß sie kein großes Interesse hatte, wer von den beiden Streithähnen die Ehre erlangen werde, sie zur Mutter zu machen. Der Kampf verzog sich hinters Haus, und ich konnte ihn nicht verfolgen.

Noch am selben Tag aber erschien er wieder, der Kampf. Diesmal griff das Weib selber ein gegen Flickdich, und ich erkannte genau, wie es unausgesetzt die rot geölten Federn zu erhaschen suchte. Und siehe, am andern Tag ging Flickdich wieder im Sturm auf ein Weib aus, und es dünkte mich: um dasselbe. Ich stellte den Spaten hin und lief hinzu. Und was sah ich? Das Weibchen stritt für Flickdich! Der rechtmäßige Gatte ergriff schließlich die Flucht, und nun sonnten sich die beiden und schnäbelten ganz offen, und das Weibchen streichelte über des Männchens rote Federchen und duckte sich vor ihm und duckte sich immer wieder, daß er sie trete. Schließlich flogen sie miteinander zum Dachkändel empor und besahen sich das Nest, das der Gatte einstweilen für sie begonnen hatte.

Unser dritter Strohmann war ein ganzer Mensch, fertig bis auf das letzte bißchen Hauch, das ihn uns gleich gemacht hätte. Jakob und ich, wir stopften ihn aus, d. h. wir stopften ihn ein. Wir stopften das Stroh seiner Irdischkeit in ein gar nettes Bubenanzüglein, das vorgab, die Tropen gesehen zu haben, umwickelten die Hosen, wie man sie Buben umwickelt, die zu früh rauchen, gaben ihm weiße Handschuhe, eine richtige, ausgediente Fastnachtslarve vors Gesicht und setzten ihm Jakobs Filzhut auf, der sich konnte sehen lassen. Er, der Strohmann, ward unter unseren fröhlichen Händen, wie das ja auch bei anderen Künstlern vorkommen mag, dem Äußern nach ein Stück Tropensoldat, der Fülle des Anzugs nach ein kräftiges Stück Jakob. Die Knöpfe

rissen fast, und zwischen den Knöpfen klaffte der morsche Stoff, so daß, was dahinter verborgen war, kaum sich verborgen halten wollte. Wir setzten den Strohmann, den wir den Anti=Enzyklopädisten nannten, fest ins Spinatbeet und gaben ihm eine Stütze, die wie eine Peitsche auf der Erde stand und furchtbar nach allen Seiten drohte. In Reih und Glied saßen die Spatzen umher, und die Gesimskanten des verzwiebelten Dachreiters, der den großen Kirchturm nur ganz kläglich nachäffte, waren dicht besetzt. Großartig saß wieder, wie über all den Sorgen erhaben, die Amsel auf dem schwarzblechernen Abschlußknopf oben und quirlte ein paar Töne in den Tag: stytz, zück, töck!

Wir mußten reichlich gießen, denn der Winter war ohne Schnee und fast ohne Regen geblieben, und auch jetzt regnete es nicht. Doch am nächsten Morgen kommt der Jakob während der Pause zu mir gesprungen; alle Kinder stehen am Gartenzaun und lachen. Und was war geschehen? Auf dem erdgrauen Filzhut des Strohmanns, des Anti=Enzyklopädisten, lag zerklatscht ein Spatzenmist. Er mochte zufällig da liegen, gut, doch glaubte mir kein Hutmacher, und ich selber wußte bestimmt, woher der Mist kam. Wir suchten Flickdich, er ließ sich aber den ganzen Tag nicht sehen.

## 7.

Darnach hatte ich etliche Tage lang große Freude an Flickdich und an seinem Weib. Von meinem Fenster aus sah ich das Pärchen bauen. Das Weibchen, offenbar unzufrieden mit dem Wirrwarr, den der Gatte eingetragen, scharrte alles in dem Kändel beiseit, warf viele Halme über Bord und begann nun fürsorglich vom Grund aus neu zu bauen. Flickdich hüpfte dabei auf dem Kändel umher, toll vor Glück, schwätzte, zwitscherte, sang, ließ sich in die blecherne Rinne fallen, blieb liegen und streckte die Flügel von sich, als sei ihm etwas Schlimmes zugestoßen, und da sich das Weibchen bei der Arbeit keineswegs an ihm störte, höchstens einmal ein spitzes Wort ihm hinwarf, so kam er immer wieder und hälmelte und ließ sich auf den Erdboden fallen und holte, was unten lag, wieder herauf. Das Nest lugte zur Hälfte unter dem vorstehenden Ziegel heraus und saß fast in der Ecke des Dachkändels. Ich sah, wie Flickdich oft und immer wieder das Weibchen wegreißen wollte von der Arbeit, um mit ihr der Liebe zu frönen, aber das Weibchen erhörte ihn nicht, so eifrig baute es. Fortgesetzt zwilchte er, toll, toll, toll, terrer, zipp, zipp, zipp, schick, dieb, dieb, und unausstehlich laut und aufdringlich schallten diese Rufe in meiner Stube.

Unten im Hof flogen noch viele Strohhalme umher, als wäre Einquartierung hier gewesen, und einmal brachte Flickdich statt eines Halms ein zappelndes Käferlein im Schnabel. Ich dachte, er wolle es seinem fleißigen Weibe bringen, aber ich täuschte mich sehr. Er hielt es ihr hin, und als sie danach schnappte, hatte er es verschluckt. Nun biß das Weibchen und schimpfte, und sie balgten sich und flogen auf den Lattenzaun und wirbelten aneinander umher und kamen wieder. Am nächsten Morgen saß das Weibchen tief im Nest, und gegen Mittag sah ich ein graues Ei liegen.

Und so sah ich es an fünf Tagen jeden Morgen in der ersten Pause im Nest sitzen, und jeden Tag lag ein Ei mehr da. Die Sonne beglitzerte während dieser Minuten gleichmäßig die fünf Rundungen.

Unterdessen brannte die Sonne wie vor dem Regen, und kein Wölkchen zeigte sich mehr am Himmel. Das Korn wuchs nicht weiter, die Weizenäcker wollten sich nicht übergrünen, aber der Wein, dessen Wurzeln fast zwei Meter tief im Erdreich stecken, öffnete etliche Wochen zu früh seine Knospen. Als die Gescheine wie durchleuchtetes Gold an den Rebenstecken sich aufgetan hatten und den Berg überjubelten, setzte von Osten her ein kalter Wind ein und jagte allen Frühling wieder nach Frankreich hinüber, und in einer Nacht erfroren Millionen dieser jungen Triebe. Schwarz wie Maden hockte die vernichtete Keimkraft der Blüten in den Geschossen. Die Bauern schritten durch die Weingärten, pickten mit den abgeschafften Nägeln an den Trieben, und die Pfeifen erkalteten ihnen im Mund. Auch der Klee ließ die Triebe hängen, und die erste Mahd schien verloren. An den Obstbäumen hingen welke Blüten; strichweise, in ungeschützten Lagen der Gemarkung, krümmten sich die kleinen Girlanden der Nußbaumblüten wie Raupen schwarz am Boden. Die Kälte hielt an, kein Regen fiel, und der Schmied versprach bestimmt, daß er unsere Pumpe instand setzen wolle, denn das Wasser der Leitung durfte nicht nur nicht mehr vergossen werden, sondern floß überhaupt nur noch während einer Morgenstunde. In jenen Tagen erlebte ich einen großen Schmerz. Die Spatzenschar, die fortgesetzt das Schulhaus umflatterte und umpfiff, nahm mir wirklich die süße Freude an anderen Vögeln, die Ruhe, dieser zu gedenken, ihnen zu helfen. Schon manchmal hatte ich eine Ammer singen hören, ohne sie je gesehen zu haben. Es ist ein so eigenes Lied, das Lied der Goldammer, und früher, da das Volk noch mehr mit der Natur lebte und ihre Sprache besser verstand als heute, da hat es gewußt, was die Ammer ihm sang: Wenn ich 'ne Sichel hätt', sang sie, ging ich mit schnitt. Sicher getraute sich die Ammer nicht in meine Nähe, und da sie doch singen wollte, sich und mir, wie dies in ihrer Natur liegt, hielt sie sich versteckt, und das sollte ihr zum Unheil werden. Der Schmied kam, er kam während der Schulzeit. Als die Pause begann, sah ich das Goldammerpärchen zum ersten Male auf dem Zaun sitzen und hörte es klagen, und der Schmied kam auf mich zu und hielt mir ein zerrissenes Nest mit zerquetschten Jungen hin. ‚Als ich das Eimerchen heraufziehen wollte,' sagte der Schmied, ‚flog mir der Vogel aus dem Rohr entgegen ins Gesicht, aber das Nest war zerstört.' Das Pärchen hatte in dem gußeisernen Rohr der seit Jahren nicht benutzten Pumpe sein Nest gebaut, und ich hatte es nicht gemerkt. Daran waren bestimmt die Spatzen schuld, und ich ergrimmte von neuem und mehr als je. Der dicke Jakob kam sogleich wieder und fragte, ob die Buben denn nicht die Spatzennester zerstören dürften, und ich mußte mich sehr zusammennehmen, daß ich es nicht erlaubte. Wo die Amsel nistete, wußte ich nicht, wo die Drossel nistete, wußte ich nicht; ein einziges Buchfinkennest stand zwischen den kerzensteilen Zweigen des

Flaschenbirnbaumes inmitten der reinweißen Blütenbüschel, die von der Kälte verschont worden waren.

Wenn ich aber das Nest Flickdichs betrachtete, dessen Weib nicht mehr herausflog, weil es anscheinend brütete, so konnte ich den Gedanken, die Spatzen zu vertilgen, keinen Augenblick in mir dulden. Ich sah das Weibchen eingeduckt unterm Ziegel sitzen; manchmal erkannte ich deutlich die Glut seiner kleinen Augen. Es fraß fast nichts, obgleich Flickdich allerhand heraufschleppte und ihm zustopfen wollte. Rührend äußerte sich die beginnende Mutterfreude in Flickdichs Weib, und — nicht wahr — es gibt ein gescheites Wort, das heißt: Zeig mir dein Weib, und ich sage dir, wer du bist!

In der Tat! Wenn ich Flickdich nicht schon sehr geliebt hätte, obwohl ich ihm oder weil ich ihm schon so viel verzeihen mußte: jetzt hätte ich ihn lieb gewinnen müssen. Ich zeigte sein Heim meinen Buben und allen Gästen, die heraufkamen in mein Arbeitszimmer. Niemand ging ohne Rührung. Hier unter diesem Ziegelsteine enthüllte das Leben sein Geheimnis, soweit es sich enthüllt.

Meine Frau gebar mir an einem dieser Tage einen dritten Sohn, und in ihrer ersten Mutterfreude sagte sie zu mir: ‚Guck doch einmal nach, ob in Flickdichs Nest nicht Junge angekommen sind!‘ Sie waren noch nicht angekommen. Kalt pfiff der Ost; wenn es auch bei Tag schon recht warm in der ewigen Sonne war, so wollte während der frischen Nächte doch nichts recht wachsen, und die Obstbäume setzten nur träge an. Der Weinstock blühte und fror dabei und konnte nicht fertig werden zu blühen und will doch drei heiße Tage haben, wenn der Wein gedeihen soll. Die ersten Kirschen röteten sich schon, die ersten jungen Spatzen zwitscherten schon rings um das Haus, das Gezwitscher nahm heftig zu, da schier kein Ziegelstein ohne Nest schien. Endlich sah ich Flickdich füttern. In seinem Heim lagen fünf Junge, deren gelbgespaltene Schnäbel ich ganz gut sehen konnte. O wie eifrig war das Pärchen: mancher Vater könnte sich an Flickdich ein Beispiel nehmen, wie man aufzugehen habe in Sorge und Liebe. Ich zählte, daß in einer Viertelstunde Flickdich siebenmal, das Weibchen neunmal mit Atzung erschien. In Brehms Tierleben sah ich nach, womit die Brut gefüttert werde, und fand, daß sie die ersten acht Tage völlig von Insektenkost lebe. Die Eltern weichen die Insektenteile im Kropf ein und stopfen sie den Jungen in die tiefen Schnäbel. Da stellte ich denn einmal einen Knaben an, der mußte zählen, wie oft die Eltern während einer Morgenstunde unter den Ziegel schlüpften, und ein anderer mußte von meinem Fenster aus beobachten, ob sie auch immer atzten. Die Beobachtung erstreckte sich über vier Schulstunden, und dann mußten die Kinder zu Hause berechnen, wieviel Ungeziefer von unseren hundert Schulspatzen allein anläßlich einer einzigen Brut verzehrt werde. Es ging in die Hunderttausende.

Die Bauern waren nicht geneigt, mich ob dieser Feststellungen zu loben; vielmehr begegneten sie mir mißtrauisch, und wenn ganz einer auf ein freundliches Wort meinerseits einschnappte, so bekam ich sehr bald zu ver-

stehen, was ich nur zu gut wußte, daß ich nämlich weder Weizenfeld noch Weinberg besitze und leicht die Spatzen begünstigen und beschützen könne.

Ei, wie Flickdichs Kinder die Flügel hoben, sich aufstellten, wenn die Atzung kam, wie sie tobten! Ich hätte gern zugesehen, wie sie aus dem Nest flogen, wie sie sich übten, aber ich verpaßte den Augenblick, und eines Tages saß die siebenköpfige Familie in der Silberlinde und vollführte ein Geschrei, daß ich die Fenster geschlossen, vielleicht gar mit einem Stein in die Linde geworfen hätte, ... hätte ich nicht gewußt, daß dies Flickdichs Familie war. Was schwatzten sie da den ganzen Tag? Was erzählte der Alte? Trieben sich in der Familie Ahnungen eines besseren Urseins umher? Erzählte der Vater, daß man von den Finken abstamme und, wenn man nur wolle, es diesen Buchfinken gleich tun könne, daß man gleich den Menschen und gleich den Rosen aus Asien komme, dem Märchenland aller Herrlichkeiten? Es war ohrenbetäubend; ringsum saßen die Spatzenfamilien und übten, als rüste sich das ganze Geschlecht, den Bauch zu verleugnen, die Kehle zu pflegen und zu der fröhlichen Urständ zurückzukehren! Und es geschah, daß Flickdichs Nesthäkchen aus der Linde herunterfiel und jämmerlich schrie. Flickdich atzte es wiederholt, aber es konnte nicht mehr in die Höhe. Es flatterte, hüpfte, flog auch einen Bogen und fiel wieder. Wir hatten auf dem Speicher schon etliche noch viel jüngere, noch nackte Spätzlein gefunden, die aus den Nestern gefallen waren. Ich ließ sie jeweils von Buben beliebig in ein Nest zurücksetzen, ohne zu wissen, ob dies Nest des Spätzleins Heimat war. Aber diesen Wicht wollte ich nicht jemand anders anvertrauen und nahm ihn vom Boden auf und trug ihn in die Stube. Die Buben bereiten ihm die Speise und stopfen sie ihm in den Schnabel, und schon am zweiten Tag fliegt er in der Stube umher. Die Buben wollen das kleine Leben nicht ins Freie lassen, und so setzen wir es, wenn die Fenster offen stehen, in einen Käfig. Draußen schmeißt der Ost um sich her, man heizt die Stuben, Flickdich kann froh sein, sein Junges so geborgen zu wissen. Es gewöhnt sich vollauf; man läßt die Fenster offen, es fliegt auf die Fensterbank, sieht sich um und hüpft wieder herunter.

Der alte Flickdich aber tollte mit den Seinen weithin in Feld und Weinberg umher, und einmal zeigte er sie den Schulkindern sozusagen amtlich, d. i. während der Schulzeit. Die Sechs kamen zögernd nacheinander auf die beiden Drähte, die das Licht in die Schule bringen (das elektrische!), verhielten sich aber mäuschenstill, und die Klasse konnte ob dieser Wohlerzogenheit kaum das Lachen verhalten. Ich schicke den dicken Jakob in meine Wohnung, daß er den kleinen Flickdich herüberhole. Er brachte ihn, als die Familie noch saß. Die Klasse war wieder in verhaltenem Juchhei; keins der Kinder Flickdichs habe des Vaters rotes Muttermal geerbt. Ich setzte das Junge auf meinen Zeigefinger und hielt es gegen das Fenster, und im Nu fingen sie alle zu zwitschern an und zu locken, zu schimpfen und heftig die Flügel zu schlagen. Der Kleine aber regte sich nicht.

Ich legte nun doch den Daumen auf seine Füßchen, daß er mir nicht fortfliegen könne, denn die Gefahr war groß. So trug ich das Vögelchen nun durch den Schulsaal zwischen den Kindern hin und tat Flickdich gegenüber, als beachte ich ihn nicht weiter. Da kam der Vater hereingeflogen. Er setzte sich auf eine Lampe und piepste ganz jämmerlich. Zugleich klopfte es ganz, ganz leise an die Türe, und alle Kinder wußten, daß dies Klopfen von ganz kleinen Knöcheln herrührte. Was sollte ich tun? Ich hebe den Daumen von den dünnen Zehen, mein Söhnchen schlüpft herein, Flickdich flattert fort, und das junge Spätzlein fliegt — anstatt zu seinem Vater zu meinem Klaus, daß vielen Kindern die Tränen kamen!

8.

Der Anti-Enzyklopädist draußen im Garten war ein schlechter Wächter, und die Spatzen hielten ihn zum besten. Auch er schien unter der Trockenheit zu leiden. Freilich, was er zu behüten hatte, war kaum wert, daß er's behütete. Gerade die rheinische Heimat blieb dieses Frühjahr so arm an Regen. Jedermann verfolgte in den Zeitungen die Wetterberichte, las, wo ein Gewitter niedergegangen, glaubte, wenn es hieß: ‚morgen Niederschläge', und hoffte und ward immer wieder enttäuscht. Haufenweise kamen Gewitterwolken aus dem Binger Regenloch, stürmten an, als sei der Himmel eingebrochen und wolle sich weit im Osten neu gruppieren, flogen über Ort und Gau, und tobten sich weit im Bayerischen erst aus, wie man am nächsten Tag lesen konnte. Auch das Vieh litt, die Pferde, die Ochsen und die Maulesel, und die Euter der Kühe füllten sich nicht, denn das spärliche Grünfutter strotzte nicht wie sonst in Saft und Kraft. Oft und immer wieder zeigte sich zwar gegen Abend über dem Rochusberg die Regenmutter, dünne, flimmernde, versprühende Wolkenfetzen, aber die Nächte wurden wieder heiter und die Tage nicht minder. Ich konnte nur zu gut die Wut der Bauern gegen jedes Vögelchen verstehen, das mitfressen wollte, gegen die Staren, die Finken, die Amseln, die Drosseln, und sonderlich gegen die Myriadenschar der Spatzen. Daß ich einem dieser Gesellen trotz seiner Unbotmäßigkeit noch gute Worte gegeben hatte, daß ich gar einen jungen Sperling in meiner Familie duldete und hegte und pflegte, das überstieg alle Geduld. Da schwirrten die Jungen umher, so groß und so frech wie die Alten und noch frecher und noch viel hungriger als diese. Sie kamen den Bauern in Hof und Scheune, und es ward kein Futter für Pferd und Kuh bereitet, ohne daß der Spatz nicht auch sein Teil haben mußte, von Hühnern, Gänsen und Enten ganz zu schweigen! Weil zudem draußen nichts wuchs, scharten sich die Spatzen auf den Dächern der Scheunen und schlüpften durch alle Sparren hinein und pickten im alten Heu umher, am Kleiensack, am Zuckersack des Weinkellers, im Zuckerfaß der Bienen, im Misthaufen, der den Hühnern gehörte; in den Taubenschlag selbst stahlen sie sich ein, in die Hundehütte, in die Futtertröge und Krippen; den Speck, der auf dem Speicher hing, pickten sie an, und was an aufbewahrtem Samen noch zwischen den Balken pendelte, ward gebrandschatzt!

Ferdinand Staeger / Herbstlied



Mein Nachbar Bastian kam rot vor Wut an den Zaun, der unsere Gärten trennte, hielt einen Stein in der Hand und sagte: ‚Nun passen Sie auf, Herr Lehrer, wenn Sie's nicht glauben wollen!' Und warf in den Kirschbaum, und hundert Spatzen schwirrten mit lautem Flügelschlag aus den roten Kirschen hervor. Ich stand erstaunt und zog die Brauen hoch, deutete auf den Anti-Enzyklopädisten und sprach: ‚Wollen Sie den Anton haben?' ‚Ich hab', sehen Sie doch, ich hab' schon zwei in den Ästen stehen! Aber ich will Ihnen etwas sagen, Herr Lehrer, Sie kommen aus der Stadt, Sie wissen das noch nicht: Sie müssen unsere Schulbuben, jetzt, wenn die neue Brut bald kommt, einmal hinauflassen ins Türmchen!' Ich nickte gewichtig mit dem Kopf und entgegnete: ‚Na aber, wenn einer herabstürzt und das Genick bricht?' ‚Ausgeschlossen, Herr Lehrer, das wird jedes Jahr so gemacht, das haben wir als Buben nie unterlassen seinerzeit. Das Schulhaus, Herr Lehrer, ist ja die reinste Zuchtanstalt für Spatzen, die reinste Unzuchtanstalt, und Sie päppeln die Jungen auch noch selber auf, wie gesagt wird!' ‚So, beginnt jetzt die zweite Brut?' fragte ich und ließ durchblicken, daß entschieden etwas geschehen müsse gegen diese zweite Brut.

Indessen kam der Junius, und die Erde war nicht einmal richtig grün. Gegen Abend des ersten dieses Monats aber quoll aus dem Binger Regenloch ein Sturmtrupp sich überkugelnder Wolken, die Mitte schoß voreilig auf unsere Gemarkung zu, und was folgte, verteilte sich allhin und erfüllte die weite Gegend. Ein paar Blitze säbelten umher und verkrochen sich wieder, und nun fielen schwere Tropfen, die Wolken senkten sich, und ein Landregen strich friedlich über den durstigen Gau. Man sah wachsen. Das Erdreich, trocken und durchwärmt, holte in einer Nacht nach, was versäumt war. Der Weizen tat einen Sprung in die Halme, das Korn schoß höher, der Hafer, der schon seit Wochen halbfingerlang aus dem Boden spitzte, beblätterte sich, die Gerste folgte ihm gleich. Der Wein trieb Schosse an allen Ecken und Enden. Die Feldwege grünten, die Wiesen überblühten und leuchteten in allen Farben der Schöpfung ihrer Sonne zu, und alle Blumenköpfe drehten sich mit ihr von Ost nach West. Wo ein Häuflein Gras am Wege stand oder in einem Mauerspalt, da erhob sich ein farbiger Fleck und sagte, daß die Erde schön sei.

Die Menschen meines Dorfes lebten auf, und sahen, daß ihre schwere Arbeit doch nicht umsonst war, und gingen fröhlich einher und warfen nicht mehr mit Steinen nach jedem Spatz. Sie wurden auch wieder freundlicher zu mir. In meinem Garten sproßte es, übergrünte sich, und wo kein guter Same lag und wo kein Gemüsepflänzchen hingesetzt war, erhob sich das Unkraut. An den Johannisbeersträuchern ringelten Winden empor, an den Stachelbeersträuchern klebten sie wie kleine Schlangen, und zwar wuchsen sie viel rascher als alles andere und erstickten manches Pflänzlein. Als ich diese Winden ausriß und schon einen Haufen da liegen hatte, daß eine Kuh sich sattfressen konnte, da kam mein Nachbar Bastian, schmunzelte schelmisch und sprach: ‚Die Winden sind die Spatzen unter den Kräutern!'

‚Das ist entschieden richtig!‘ antwortete ich, er aber fuhr fort: ‚Nun, Herr Lehrer, was zögern Sie aber, die wirklichen Spatzen auch zu vertilgen? Wer Unkraut ausreißt, der muß auch Spatzen töten können!‘ Was dieser Bastian da nicht sagte! —

9.

Als der Weizen blühte, obwohl er noch recht klein war, schrie die ganze Natur wieder nach Regen. Der Weizen blühte ja, aber unten über der Erde gilbte er schon, als wolle der verspätete Frühling gleich in einen verfrühten Herbst übergehen. Auch das Korn gilbte, der Haber war kaum fußhoch, die Kartoffeln sahen buschig aus der Erde, aber sie wuchsen nicht weiter. Die Blumen verloren ihren Glanz, und es gab weit und breit keine rechte Bluhst.

Die Landstraßen lagen voller Staub; wenn ein Kraftwagen am Schulhaus vorbeifuhr, wirbelte er bis zu meinen Fenstern oben im Dach. Eines Tages kam wieder Einquartierung, es hatte sich ein ganzes Bataillon angesagt. Auch auf dem Speicher des Schulhauses schlugen zehn Mann ihre Betten auf. Am Schultor waren die Gäule angebunden, und meine Schulbuben lachten und schwätzten mit den Soldaten. ‚Ich gutt Schiller kenne!‘ sagte einer. ‚Schiller,‘ riefen die Buben, ‚los, Franzmann!‘ Und der Soldat lachte und sagte überlaut, daß ich es ja hören sollte:

‚Wie das Knosp am Rosenstock
Abbeißt, auffrißt Ziegenbock,
So der Tod das Mensch frißt auf
Nach sein kurzes Lebenslauf!‘

‚Très bien!‘ schrien die Buben, ‚was kannst du noch?‘ ‚Das ist kutt, das ist kenug!‘ entgegnete der Franzose etwas verlegen. Im selben Augenblick schwirrte Flickdich zwischen die Beine herab und erhaschte vom Boden ein Stückchen Seil und flog damit zum Dachkändel empor, wo sein Weib saß und lockte. ‚Flickdich!‘ riefen die Buben, ‚Flickdich baut Häuser!‘ ‚Ein Spährling,‘ lachte der Franzose und tätschelte seinem Gaul die Backen. ‚Flickdich, Flickdich!‘ schrien die Buben durcheinander, und: ‚Flickdich!‘ sagte der Soldat, ‚aha, ich weiß, ich weiß alles!‘ Und er hob die Finger, die er zu einem Pfötchen zusammenlegte, und hämmerte damit eifrig gegen seinen Mund. Die Buben lobten ihn, lachten ihn an und machten schließlich alle die gleiche Bewegung mit den Pfötchen und riefen: ‚Flickdich, Flickdich, Franzmann!‘ und einer sagte laut: ‚Er weiß alles, heißt's im Katechismus, er weiß sogar unsere geheimsten Gedanken!‘

Flickdich besserte indessen sein Nest im Dachkändel zur zweiten Brut aus, und das Seilchen, das er aufgerafft, hing baumelnd aus dem Kändel herab. Die Einquartierung stolperte auf den Speicher und hauste im Gezwitscher der Spatzen, stets gewärtig, von ihnen nicht verschont zu werden. Es waren ein Franzose und neun Gelbe aus Cochinchina, durchweg anständige Leute. Wiederholt sah ich sie alle beisammen im Hof stehen und nach Flickdichs Nest hinaufstarren, den sie noch nicht kannten.

In jenen Tagen der anhaltenden Trockenheit ging eine erschreckende Nachricht durch das Land und stand gedruckt in allen Blättern: Die Hungersteine! Die Hungersteine sollten sich im Rhein gezeigt haben. Das Wasser stand so niedrig, wie seit 120 Jahren nicht mehr. Stein um Stein erhob sich aus dem stets sinkenden Spiegel, Fels um Fels, Insel um Insel. Und auf einem dieser Hungersteine sollte geschrieben stehen:

Die mich sahen, weinten über mich,
Die mich wieder sehen, werden über mich weinen!

Dazu die Jahreszahl: Juni 1801. Seit jener Zeit war dieser Stein nicht mehr zu sehen gewesen. Seit jener Zeit also war das Wasser nicht mehr so tief gesunken. Seit jener Zeit hatte die Erde nicht mehr so wenig Regen gehabt wie heuer. In Zeitschriften waren Bilder zu sehen, wie man trockenen Fußes hinübergehen konnte zur Pfalz bei Caub, die mitten im Rheine liegt. Kein Klee wuchs, die Wiesen trockneten aus, die Brunnen trockneten aus, das Wasser der Leitung floß des Morgens nur noch eine Viertelstunde lang. Das arme deutsche Volk, vom Krieg zergeißelt und ausgehungert, sah einer erbärmlichen Ernte entgegen. An den Grenzen lauerten die fremden Kaufleute, bis das deutsche Geld noch mehr seinen Wert verlor, und sie hielten Nahrungsmittel bereit und schmunzelten ob der erbärmlichen Ernteaussichten. Die seither reichlich fließenden Quellen christlicher Nächstenliebe, die von jenseits des Ozeans die deutschen Kinder speisten und vor dem Hunger bewahrten, sahen gleich den Strömen ihre Spiegel sinken, denn viele der Geber ließen sich abschrecken von der wild entfesselten Verschwendung plötzlich reich gewordener Deutscher, die gleich den Spatzen nur ihren Bauch kannten und an der Not ihrer leidenden Brüder feist lächelnd vorübergingen.

Ich hatte, solang ich in der Stadt war, solche Speisung der armen unterernährten Kinder selber austeilen helfen des Morgens und des Mittags, und ich konnte ein Lied singen von der Not der Stadtkinder. Von fünfundvierzig dreizehnjährigen Mädchen waren vierzig unterernährt. Und das Leben entfaltete schon seine Blüten in den frühreifen Körpern. Ich sah dieses Aufbegehren der Natur in diesen mürben Mädchenleibern, die einem dereinstigen natürlichen Begehren gar nicht gewachsen waren, und mich jammerte. Ändern konnte ich nichts; helfen konnte ich nicht. Wenn ich dann erst einmal in die Klassen der Kleinen kam, die schon in den Tagen des Krieges geboren waren, da blutete einem das Herz, wie man so sagt.

10.

Was ich Bastian angedeutet hatte, war unter meinen Schulbuben bekannt geworden, und eines Tages schickten sie den dicken Jakob, daß er frage, wieviel Eier schon wieder in Flickdichs Nest lägen? Ich sah ein nacktes junges Spätzlein, das aus einem Nest heruntergefallen war, auf dem Pflaster liegen und schüttelte mich vor dem Gedanken, der vielleicht sich fest bei mir einnisten könne.

Bastian rief mich an den Zaun und zeigte mir die Ernte seines stolzen Kirschbaums: sie wog keine drei Pfund! ‚Wie war das doch', sagte er, ‚mit der Goldammer, Herr Lehrer? Haben Sie das Tierchen nicht nisten sehen?' ‚Nein,' erwiderte ich, und ich freute mich, ihm laut sagen zu dürfen, was er wußte, ‚nein, das Spatzenvieh, das ließ einen nicht recht auf die anderen Vögelchen aufpassen!' ‚Und nun gucken Sie, Herr Lehrer!' fuhr Bastian fort und warf einen Stein in weitem Bogen in das Weizenfeld hinter seinem Garten. Es schwirrten tausend Spatzen heraus. ‚Und der Weizen hat kaum angesetzt, die Körner sind noch winzig, und ein Spatz, wissen Sie, wieviel der frißt? Das wissen Sie besser als ich, Herr Lehrer!' Und Bastian sagte ‚Guten Morgen!' und ging. Er kam noch einmal zurück, er hatte etwas vergessen. ‚Und wenn Sie nicht helfen, Herr Lehrer,' sprach er mit bebender Stimme, ‚so sollen Sie erst einmal sehen, wenn der Traubenschütz im Herbst einen Schuß abgibt! Hunderttausend Spatzen können Sie da aus den Weinbergen aufsteigen sehen. Ja, ja, die Sache ist nicht so einfach.'

Ich wußte, daß die Sache nicht so einfach war. Jedes Körnchen Weizen, das der Spatz fraß, auch noch vorzeitig fraß, das verlor mein deutsches Volk, und es hatte dies Jahr nicht viel zu verlieren.

Der Bürgermeister kam. ‚Herr Lehrer,' sagte er, ‚wie ist's, wir haben sonst immer oder doch oft die Spatzennester ausgehoben, und gerade am Schulhaus ist's besonders schlimm, wie Sie wissen!'

Ich war mit dem Bürgermeister gut befreundet, aber ich ärgerte mich über ihn und sprach: ‚Aber warum sagen Sie das mir, warum nicht Ihrem Polizeidiener? Der kann ja befehlen, der hat die Gewalt, und gegen ihn ... kann ich nichts tun!' Meine Frau schenkte ein Glas Wein ein und sprach: ‚Herr Bürgermeister, Sie sind, weiß Gott, kein böser Mensch; aber was würden Sie tun, wenn jemand Ihre Kinder erschlagen und Ihr Haus in Brand stecken würde? Was würden Sie da tun?'

‚Nun ja, Frau Lehrer,' erwiderte der Bürgermeister, ‚auch Sie sind nicht in Dummbach geboren; was würden Sie tun, wenn Sie im Winter kein Brot hätten für Ihre Kinder?'

Ich ging aus der Stube hinaus; ich liebe meine Kinder und mein Volk und mein Vaterland, und ich kann sagen: ich liebe sie wie nur einer lieben kann. ... Ich ging fort, ich schritt hinterm Haus den Berg hinan zwischen den Weinstöcken und immer hinan, bis ich das schöne Rheingau müd und erschlafft ausgebreitet vor mir liegen sah. Die Getreidefelder wogten kümmerlich; die Spatzen fielen scharenweise drüber her, bald da, bald dort, und erschütterten die Luft, wenn sie in meine Nähe kamen. Ganze Wolken von Spatzen ergossen sich allhin. Auf dem Rhein lagen die Dampfer still, weil das Wasser wieder zu niedrig war, wie Prozessionen lagen sie hintereinander gereiht, und ihre Schaufelräder rissen ab und zu einmal wie in Wut hinein in die ruhigen Wellen. Wie Leichen, weiß und unbelebt, streckten sich die neuen Inseln, und die Pappeln beugten sich im Wind, als schrien sie zum Himmel um Regen.

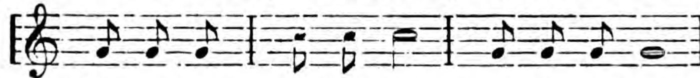
Ich ging so dahin und hörte aus allen Gauen meines Vaterlandes, aus allen Städten und aus allen Schulhäusern die Not hohläugig aufschreien, blieb stehen und ging wieder. Wenn ich ging, war ich entschlossen, für mein Teil die Not lindern zu helfen . . . Wenn ich stehen blieb, gedachte ich des wonnigen Nestleins unter dem Ziegel. Zwar hatten meine Schulkinder in diesem gesegneten Wein- und Weizendorf noch keine Not gelitten, . . . doch sah ich diese Not aufwachsen ringsum aus dem fruchtbarsten Gau des armen Reiches. Plötzlich sah ich meine zwei ältesten Buben barfuß den Bergweg heranrennen und hörte, wie sie mir riefen und die Berghalde mit ihrem Jubel erfüllten. Ich verhüllte das Angesicht und sprach zu mir: ‚Kinderchen, bleibt fern, wenn ihr mich beeinflussen wollt zu schwerem Entschluß!‘ Ich sah den Nachbar Bastian Kirschen abmachen und führte die Buben zu ihm und sagte: ‚Behaltet sie einstweilen bei Euch, Bastian, bis ich sie abhole! . . . Sie sollen nicht zusehen!‘ Die Kinder freuten sich, und der Bastian nicht minder. Ich ließ meine Schulbuben zusammenrufen und deutete stumm auf Kändel und Türmchen und nickte auf ihre wilden Fragen. Ha, wie schnitt ihr Heulen mir ins Herz, ihr raubtierhaftes, blutgieriges Heulen! Ich ging mit meiner Familie aus dem Bereich des Schulhauses, daß nichts von dem teuflischen Tun an unser Ohr dringe. Als wir zum Tor hinausfuhren, kam der dicke Jakob und sagte, die Buben hätten sich verabredet, Flickdichs Nest zu verschonen. Mir war's recht.

Nach drei Stunden erst kehrten wir heim. Ich eilte, denn ich wollte vor meiner Familie zu Hause sein, um nachzusehen, daß die entsetzlichen Spuren getilgt seien, aber es blieb mir nicht erspart, mein Teil zu bekommen! An den Mauersteinen, die, weil man das Schulhaus einmal vergrößern wollte, vom Erdboden bis unters Dach aus der Mauer hervorstanden, kletterte ein Knabe empor, und ich wußte, daß er Flickdichs Nest zerstören wollte. Ich erschrak, wie ich den Buben da hängen sah, angeklammert sah an die Steine, denn ein einziger falscher Griff, ein unsicherer Tritt: und er wäre heruntergestürzt. Ich blieb wie versteinert stehen und schwieg, denn mein Ruf hätte des Knaben Tod sein können. Ich sah, wie er das Nest erreichte, wie er hineingriff. Flickdichs Frau oder er selber, ich konnte das nicht unterscheiden, flatterte gerade vor dem Griff heraus. Der Knabe ließ seine Hand unter dem Ziegel einschlüpfen und brachte sie wieder hervor und ließ sie in seine Tasche gleiten. Dreimal wiederholte sich diese Bewegung, und dann beim vierten Male erschien das Nest, und auch das Seilchen flog mit in die Tiefe. Als der Knabe wieder wohlbehalten unten angekommen war, ging ich hinzu und befahl, den Hof zu reinigen, und dann, als dies einigermaßen geschehen war, holte ich meine Familie, und wir gingen eilends über das Schlachtfeld. Nein, wenn wir dieses vorausgewußt hätten, wären wir wahrlich nicht hierhergegangen!

Die Franzosen zogen, obwohl die Sonne schon tief stand, noch einmal hinaus, dem Berg zu, um mit Maschinengewehren zu üben. Ich träumte in das arme Land, freute mich, mitgeholfen zu haben . . . es vor Hunger

zu bewahren, war trübselig ob des großen Mordens, und plötzlich stapfte jemand laut schallend die Treppe herauf und klopfte an. Ein Soldat, ein Cochinchinese, trat ein und grinste und hielt mir die kleine Faust hin, in der ein toter Vogel lag. An der linken Schläfe leuchteten die rotgeölten Federchen . . . ‚Ick,‘ sagt der Braune, stolz und überquellend vor Glück, ‚ick sitze Kirschbaum, unten, rrrrr! (er ließ die Hand heftig im Gelenk kreisen) oben Flickdich fressen Kirschen! Ick Mütze, so (er reißt sein rotes, rundes Käppchen ab, schwingt es und schleudert es an die Decke) Vogel erunter, bums!‘ Und dann öffnet er die Faust; ich mache mir am Bücherschrank zu schaffen, denn was ich sehen soll, will ich nicht sehen! Und der Gelbe fährt fort: ‚Aufgeschnitten . . . lauter Kirsch in Bauch!‘ Dazu macht er ein so entrüstetes Gesicht, daß ich mich ein bißchen freuen muß. Ich winke, er solle die Faust schließen, hebe den Zeigefinger vor seine Nase und sage: ‚Wer von euch beiden hat wohl die meisten Kirschen im Bauch?‘, und ich greife nach seinem Seitengewehr, als wolle ich seinen Leib ebenfalls aufschlitzen. Er aber wehrt heftig mit beiden Händen und grinst und spricht: ‚Ich nix Kirsch essen deutsche! Frankreich at ville Kirsch, Err Lehrer!‘

Die Tat geschah heute, am Samstag. Es ist gut so, denn jetzt am Abend werden die Gassen gekehrt, alle Spuren müssen verschwinden, der Bartschaber geht von Haus zu Haus und wirft vor den Türen im weiten Bogen den verbrauchten Seifenschaum aus seinem Blechkästchen weg, die jungen Mädchen tragen duftende Kuchen auf den starken Hüften heim, die Glocken des ganzen Rheintals klingen herauf, bald hier, bald dort. Ochsen ziehen ihren Kleewagen am Schulhaus vorbei, und oben drauf liegt ein junger Bauer, und die junge Bäuerin hat Leine und Peitsche in der Hand. Ich freue mich alles dessen mehr als je, wie das so ist, wenn man innerlich sich belästigt weiß. Ach, die stahlblauen Schwalben schießen am Tor ein und aus und prüfen den Schlamm der Gosse. Ihr eiliges Gezwitscher steckt voller Freude, und auch das, was die Finken bewahrten Geblüts noch rasch in den Abend zu rufen haben und dahinten die Drossel, das klingt heute ganz anders als sonst. Und richtig, wie ich es gerade wünsche, beginnt auch die Amsel auf dem schwarzblechernen Knauf des Türmchens ihr verhalten süßes Lied, und kein vorlautes Geschilps zerreißt mehr diese Feierlichkeit. Horch, horch, das Goldammerpärchen ist auch schon wieder da:



Wenn ich 'ne Sichel hätt', ging ich mit schnitt!

# Giovanni Papinis religiöse Entwicklung

## Von Paolo Arcari

Papinis ‚Storia di Cristo' ist ohne Zweifel das wichtigste Ereignis auf dem italienischen Büchermarkt des Jahres 1921 gewesen. Sein Gegenstand und sein Erfolg weisen dem Werk einen Platz an in der umfassenden geistigen Krise der europäischen Nachkriegszeit. Die Aufmerksamkeit, die der Verfasser jetzt auf sich zieht, ist wohlverdient; seit zwanzig Jahren entfaltete er eine vielbeachtete literarische Tätigkeit; etliche zehn Bände hat er herausgegeben, von denen jeder sein Glück gehabt hat, wenn sie auch im Vergleich zur ‚Storia' weniger bekannt geworden sind. Da ist es angebracht, einmal sachlich und sorgfältig die Umkehr Giovanni Papinis zu prüfen, ihre Triebkräfte und ihren Verlauf, ihre innere Bewegung aufzuzeigen, sowie das allgemeine Interesse des Falles festzulegen. Wir fragen also: Wie weit ist Papini von Christus weg gewesen? Welche äußeren Umstände haben seine Umkehr veranlaßt? Welche tieferen Antriebe haben das Wiederfinden entschieden?

### I.

Fast gleichalterig mit Papini habe ich eine Zeitlang in der Gegend gelebt, in der er aufgewachsen ist. Noch steht der Antiklerikalismus deutlich vor mir, wie man ihn zu Ende des vorigen Jahrhunderts in Toskana erlebte. Er brach hervor in den Theatern bei den Aufführungen von Inquisitionsdramen; er wurde genährt aus Romanen und illustrierten Lieferungswerken über die Martyrer des freien Gedankens und über die Verbrechen der Päpste; er betätigte sich bei den zahlreichen Zivilbegräbnissen, für die man in manchen Städten eigene Leichenwagen mit Freimaurerabzeichen hatte. Diesem Antiklerikalismus war es gelungen, in vielen Familien die christlichen Namen, die Taufnamen, abzuschaffen und Namen aus der klassischen Tragödie an ihre Stelle zu setzen — ein Kräuterweib hieß Klytämnestra, ein Straßenschuster Agamemnon; meinem Lombardenohr klang das allzu drollig. Unter diesen Ungläubigen lebte Papini die Jahre seiner traurigen, einsamen Jugend. ‚Mein Vater war Atheist und Republikaner, als Sohn eines Atheisten verdanke ich es der landläufigen Apologetik gegen die Religion, daß ich ein Mensch bin, für den Gott nie Wirklichkeit gewesen ist; für mich hat Gott nicht sterben brauchen, weil er in meiner Seele nie gelebt hat.' Das erste Buch, das er verlangte und las, als es ihm geglückt war, in das Eden seiner Einbildung, in eine öffentliche Bibliothek sich einzuschmuggeln, war der Darwin von Canestrini. Seine Selbstbildung nahm also die Richtung des Vaters. Übrigens war der Atheismus des Vaters nicht gewaltsam, die Abschließung vom religiösen Einfluß ließ Lücken offen. Der Knabe erhielt den Namen Johannes nach dem Patron der Lilienstadt Florenz. Er wurde auch getauft, freilich verstohlens, aber doch; und die Mutter muß ihn auch später noch ab und zu wenigstens in die Kirche geführt haben, da sich ihm beim Eintritt in die zweifelhaften

Hallen des Wissens der Vergleich einstellt: ‚Nie hatte ich je zuvor einen solchen Ehrfurchtsschauer gespürt, auch nicht als kleiner Junge in der Kirche.‘ Wer weiß übrigens, ob nicht gerade der Umstand, daß er nur selten und kurz und verstohlenerweise gottesdienstlichen Funktionen beigewohnt hat, wer weiß, ob nicht gerade dieser Umstand ihn davor behütet hat, der quälenden, aufreizenden Kirchenlangweile zu verfallen, dem Kinderekel gegen den Gottesdienst, der am Anfang so vieler religiöser Idiosynkrasien steht, bei Vittorio Alfieri z. B. und vielen andern.

Wenn also Papinis Atheismus nicht bloße Deklamation ist, wenn er nicht seine Erklärung findet in der häuslichen Erziehung, woher kommt es dann, daß der frühe Papini so ganz außerhalb der christlichen Überlieferung steht? Seine Ratgeber, seine bösen Geister waren: Lümmelei, Spottsucht, Sophistentrieb. Diese drei Anlagen sind ja gewiß eng verwandt untereinander, man kann und muß sie aber doch auf alle Fälle auseinanderhalten.

Die Lümmelei ist das Vergnügen am Lärmen und Purzelbäumeschlagen, wo andere ernst sind und sich still halten; der Lümmel setzt eigens dort den Hut auf den Kopf, wo andere ihn abnehmen; er zeigt jedem Sinnbild, das andere verehren, die Zunge.

Ein Buch vor allen andern wimmelt vom Anfang bis zum Ende von Lästerungen; nicht die schwächste Hemmung wirkt hier; nicht ein Ton verrät auch nur das leiseste Gefühl für das Widerliche dieses Losziehens. Das Buch hat den Titel ‚L'altra metà. Versuche in mephistophelischer Philosophie‘; es ist 1911 erschienen zum IV. internationalen Kongreß für Philosophie. In dem Buch beklagt sich Papini das eine Mal über den Anfang aller Dinge: ‚Gott wäre für mich der vollkommenste Narr, wenn er überhaupt wäre . . .; hat er doch die Welt ohne jeden Anlaß und Zweck erschaffen; ein verhängnisvoller Einfall göttlicher Narretei!‘ Ein andermal billigt er das tatenlose Zuschauen: ‚Die verdienstlichste Untätigkeit ist die des Allmächtigen.‘ Ein paar Seiten vorher hatte er aber den Allmächtigen bedauert, ‚von der Höhe‘, sagen wir, der Menschennatur herab auf das Wesen Gottes blickend: ‚Hört auf damit, daß es in der Welt ein einziges Wesen gebe, das den Schmerz tragen müßte, keinen Schmerz zu haben: Gott! . . . Gott, der Ärmste! Daß ihm versagt ist, was wir Bestes haben — das Streben, das Suchen, das Erreichen, die ewig nicht ausgefüllte Sehnsucht!‘ Großartig-rätselhaft kündigt Papini den Tod Gottes an: ‚Gott wird erst sterben an dem Tag, an dem alles, was man unter Gott versteht, des Menschen sein wird!‘

In ‚Ventiquattro Cervelli‘ (Mailand 1902) finden sich ähnliche Ausfälle. ‚Es müßte schwer sein,‘ meint er da, ‚eine lustigere Figur zu finden als dieses Denkwesen, das, um das Übel (den Schmerz) zu verhindern, eigens den Schmerz (ein Übel) schuf, den es zu verhindern galt. Ob Gott oder Natur, wie man sieht, sind wir jedenfalls weit weg von der berühmten Weisheit, von der schon so viel die Rede war.‘ In dem Ton, mit dem auf die ‚lustigste Figur‘ gewiesen wird, in dem verletzenden Spott auf die

‚berühmte Weisheit' ist eine Wut, die schon über die bloße Lümmelei hinausgeht; aber vielleicht kommt sie der Hauptsache nach aus einem augenblicklichen Begeisterungsfeuer. Papini ficht als Kritiker ‚auf kürzeste Distanz'; er ist aufs Verstümmeln und Niederschlagen aus, er kennt keine ‚verbotenen Hiebe' — da ist er wie nach einem Gesetz des Ausgleichs der Gefahr ausgesetzt, sich manchmal in Gala zu werfen und ein Werk oder eine Lehre oder einen Mann mit den abgeschmacktesten Übertreibungen zu rühmen. Das passiert ihm mit Nietzsche, ‚dem mit Dornen Gekrönten, dem mit Fäusten Geschlagenen — von den Gleichgültigen'. ‚Nietzsche gefällt sich als Antichrist, und insofern er Antichrist ist, ist er auch ein wenig Christus.' Da ist man nicht mehr weit davon weg, eine ‚Nachfolge Nietzsches' zu schreiben. ‚Einen Mann wie den, den nenne ich, ohne Gläubige und Sachverständige und Narren um die Erlaubnis zu fragen, ohne weiteres nenne ich ihn einen Heiligen!'

Häufiger als der Begeisterungstaumel — der ist selten bei Papini — faßt ihn das Gegenteil, die Zerstörungswut. Vorbei, vorbei sind die Heldenzeiten der Religionen! Wie weit liegen sie zurück! Jetzt sind wir im Niedergang, jetzt ist dem Apostel ‚der Priester gefolgt!' Diese Gegenüberstellung der Worte ‚Apostel' und ‚Priester' mußte in der Ortsluft, die wir beschrieben haben, mußte in den Straßen von Florenz einen Gnadenstoß bedeuten.

Die triumphierende Kirche findet nicht mehr Schonung als die streitende. ‚Das Einerlei der ewigen Seligkeit ist fast noch fürchterlicher als das der Qualen.' ‚Ich kann mir den Zustand der Seligen nur als eine unsägliche Bosheit Gottes vorstellen.' Am liebsten würde er alles, was andere verehren, mit einem einzigen Schimpfwort treffen; als im November 1914 das Wörtchen ‚heilig' in einer vielbesprochenen Ministerrede vorkam, fuhr Papini auf und stempelte ‚alle heiligen Dinge zu Blödsinn'. Es sind das Phrasen, wie man sieht, und manchmal recht ärmliche Phrasen; es offenbart sich darin nur eine gedankenlose Gleichgültigkeit, nicht ernsthafter Gram und Groll.

Die Spottsucht ist schon schlimmerer Art als die einfache Lümmelei. Da ist noch die Lust dabei, in eigener Gewißheit verankerte Seelen unsicher zu machen; es ist die verbissene Tücke dabei, die Manzoni meint, wenn er davon spricht, daß ‚die Welt über den Frieden lacht, den sie nicht ergreifen kann'. Mit einem Wort, es ist die Haltung Voltaires. Wirklich rühmt Papini Voltaire als den großen Vernichter des Mittelalters — ‚smedievatore' —, als mutigen Öffner ‚der übelsten Geschwüre einer Dummheit, die aus katholischer und scholastischer Erziehung stammt'. ‚Wenn man auf die Religion mit dem kalten Auge des reinen Denkens blickt, kommt sie hinaus auf eine Verbindung mystischer, legendärer, metaphysischer und moralischer Bestandteile, zusammengehalten von einem Gefühl; der Erkenntniswert ist nur sehr gering.'

Die Religion betrügt die Unwissenden; sie benebelt auch die Gelehrten. Wie viel Dunkelheit und Verschwommenheit hat man in den philosophischen

Systemen festgehalten, um sittliche und religiöse Forderungen zu stützen! Aber die Gottesfürchtigen sind nun einmal Leute, die auf das Denken verzichten und die Wissenschaft verabscheuen. Papini hat gelegentlich selbst etwas übrig für diejenigen, ‚die das Unwissendbleiben empfehlen und fördern, um den Glauben zu retten‘; und einmal scheint er zu ahnen, daß Jacopone da Todi ‚eine andere Gewißheit, ein anderes Wissen von Gott besitzt als das, das sich aus den Nachweisen ergibt, die man in Bologna erbringt, und aus den Spekulationen, die man in Paris treibt‘; aber der gleiche Papini schreibt dann in einer Invektive gegen Spencer: ‚Seine Philosophie ist geworden aus Furcht, Unwissenheit und Gehorsam; lauter große Tugenden vor dem Richterstuhl Christi, aber fürchterliche Laster vor dem, dem die Persönlichkeit das Höchste ist.‘ Da gilt also Spencer als ein ‚Verfälscher des Individualismus‘, wenn nicht gar als ein Franziskanermönch; und dabei weiß man nicht einmal recht, ob die Verachtung den Tugenden der Kleinen gilt oder ob sie auf die Moral des Evangeliums geht.

Für ihn ist das eine Moral der Bequemlichkeit und Trägheit. Mögen andere sich ‚auf dem wohlwattierten Bett des Glaubens‘ dehnen! Ja, es ist sogar ‚gut, daß es Religionen gibt, die den Dienst von weichen Kissen tun, von Beruhigungs- und Aufheiterungsmitteln und von Krücken‘. Das Beten ist ja ‚eine harmlose Aushilfe im Bedarfsfall und in der Todesstunde‘. Aber Papini will für sich etwas anderes, er will ‚die hohe Freiheit des Denkens und Handelns‘. Vor allem tut er sich etwas darauf zugut, daß er uneigennütziger ist als alle Religionen, ‚die die Welt geradezu als eine Wuchereinrichtung hinstellen‘. Er will weniger als der Gott Israels ‚Geschäftsmann‘ sein, ja er will ein Feind des Geschäftes, ein Judenfeind sein. ‚Dein sauberer Christengott hat ein Opfer gebraucht, ehe er dir verzieh: Er wollte eben auch nichts für nichts tun.‘

Sophistik ist die Auflehnung des Verstandes und des Willens gegen das Strahlen der letzten Gewißheiten, sie ist nicht eine Sünde gegen die Liebe oder gegen die Hoffnung, sondern die Sünde gegen die Wahrheit; sie ist das, was Rousseau — übrigens ein merkwürdiger Meister im Definieren — ‚die Sünde gegen den Heiligen Geist‘ nannte. Bei manchen Schmähungen gegen die christliche Überlieferung ist's, als ob darin ein verborgener unterirdischer Groll gegen die höchsten und anerkanntesten Wahrheiten kochte.

Der ‚Orientale‘ Jesus muß natürlich mit irgendeinem orientalischen Gedankenkreis zusammenhängen. Papini zollt Jesus Anerkennung; aber den großen Anfangsbuchstaben, den er Gott zubilligt, weiß er hier zu vermeiden; er spricht von Jesus mit dem ungefähren, unbestimmten Artikel: ‚Ein Mann, der ein Wissen um die Geheimnisse Gottes durchblicken ließ, gab seiner Mißachtung der Arbeit offenen Ausdruck. „Seht die Lilien des Feldes, sie arbeiten nicht und säen nicht“ (Luk. 12, 24—28).‘ Man könnte zunächst in Frage stellen, ob es denn angeht, die ‚Arbeit‘ ohne weiteres der Sorge um entbehrliche Genußgüter gleichzustellen; aber die schnellfertige Schriftkunde Papinis ist ja die Harnacks und vieler anderen. Aber

Papini — er führt jene Stelle sowohl in ‚L'altra metà' als in ‚Testimonianze' (Mailand 1908) an und verstärkt das Zitat mit dem Hinweis auf die Paradieserzählung: ‚Das Strafurteil des geärgerten Alten ging auf Arbeit' — Papini hat auch etwas Eigentümliches: er wirft dem Christentum vor, daß es zu gleicher Zeit allzu jüdisch und zu wenig orientalisch ist: ‚Das christliche Europa hat nicht nur die Juden nicht bekehrt, es hat sogar sich zur Idee des Judentums bekehrt; Christus ist ein zweites Mal, nein, unzählige Male gekreuzigt worden von der teuflischen Zivilisation der Industrie.' In dieser Weise streift Papini an tausend Stellen die Fragen der Apologetik, aber ohne jede Folgerichtigkeit, ohne jeden Versuch eines geschlossenen Aufbaues; er spricht die gegenteilige Absicht ausdrücklich aus: ‚Ich spiele gern den Orthodoxen, um sie (die Freunde des Wahren und Guten) auf den Weg der Heterodoxie zu weisen.' So werden Altes und Neues Testament behandelt. Die Erzählung vom Baum der Erkenntnis veranlaßt die folgende Bemerkung: ‚Gott mochte sie immerhin bestrafen (Adam und Eva); sie hatten ja innerlich überhaupt nicht gesündigt; sie hätten alle Äpfel essen sollen, nicht bloß den einen!' Die Leidensgeschichte muß zu den sonderbarsten Zusammenstellungen herhalten. In einer phantastischen Einschiebung des ‚Pilota cieco' findet sich die Stelle: ‚Christus ist gestorben, um alle Menschen zu retten, nicht um einen zu retten. Hoffen wir, daß mein Opfer erfolgreicher sei als das seine.' Der Mißerfolg Christi ist eines der Lieblingsmotive Papinis: ‚Christus,' liest man im ‚Tragico quotidiano', ‚Christus hat nicht in der schrecklichen Nacht geweint, wo er den Martyrertod vor sich hatte, sondern damals, als er die Vergeblichkeit seiner Sendung erkannte.' Wenn Papini das Dies irae, das sich einmal in seiner Seele geregt hat, hätte schreiben können, dann würde er den zum allgemeinen Gericht versammelten Scharen die schrecklichste Nachricht verkündet haben: ‚Christus ist nicht im Himmel! Auch er ist ein Mensch gewesen, auch er ist schuldig gewesen, auch er wartet auf sein Gericht!'

‚Auch er ist schuldig gewesen!' Diese Phrase des Dramas, das nie geschrieben worden ist, hat wie eine Versuchung in Hirn und Herz Papinis weiter gewühlt. Das gab dann zunächst den Artikel vom 1. Juni 1913 in ‚L'acerba': ‚Jesus ein Sünder'. Jahre vergingen; viele vergaßen den Artikel wieder, Papini vergaß ihn nicht. Ein junger Mensch, Katholik, den der florentinische Schriftsteller kannte und hochschätzte, hatte damals die Absicht gefaßt, in einem Brief an Papini seine ganze Empörung auszusprechen; tatsächlich — es war besser so — sprach er ihm nur seinen Schmerz aus und seine Hoffnung; dabei bemerkte er auch: ‚Christus erwartet die Seelen an der Überfahrt.' Acht Jahre hindurch wurden keine weiteren Briefe mehr gewechselt. Aber 1921, im April 1921, bekam jener junge Mann einen Beweis unaufhörlichen Drandenkens zu lesen in der persönlichen Widmung eines Exemplars der ‚Storia di Cristo'. Die Widmung lautete: ‚An F. G. S. zur vielleicht unvollständigen, jedenfalls späten Antwort auf den Brief von 1913.'

Die großen Ereignisse des geistigen Lebens haben wie die Veränderungen in der Natur und in der Geschichte ihre Schwingungsdauer. Worte fallen in ein Gewissen, zwingen die Seele zu einer Auseinandersetzung, zu einer Umkehr, zur Rückkehr. Es gibt krafthaltige Schuldtaten, in die Höhe treibende Sünden, solche, die einen Wandel zur Notwendigkeit machen. Ich habe eingangs von einer inneren Bewegung dieser Konversion gesprochen, von ihrer Dialektik. Die Reue ist göttliche Dialektik, ist die Dialektik der ‚gebornen Christin' Seele. Wer weiß, vielleicht hätte kein neuer Papini mit der ‚Storia di Cristo' angefangen, wenn dem alten nicht der Artikel ‚Jesus ein Sünder' quälend im Bewußtsein gelegen hätte.

## II.

Der Sohn des Mannes aus dem Volk, der ‚Atheist und Republikaner' war, macht sich ein Vergnügen daraus, die Gedankenwelt des Vaters in Verwirrung zu bringen und ihren festen Rahmen zu sprengen. Das gibt ein erstes Anbändeln mit dem Katholizismus, aus Widerspruchsgeist. Es fängt damit an, daß er die Wurzelstöcke der umstürzlerischen Ideengruppen kritisiert, wie sie sich bei den Romanen ausgebildet haben. Die guten Leute von der Enzyklopädie packt er an, ‚diese zwitterhafte Deistenlehre, die keine Religion mehr war und noch keine Philosophie'. Und: satt ist man jetzt ‚der Küstermännchen Voltaires', da schon ‚die Ministranten Nietzsches' auf dem Plan erscheinen. Es versteht sich von selbst, daß er mit den Priestern Christi nichts zu tun haben will; aber was den Priester anlangt: die Chorheiligen des freien Gedankens sind auch von der gleichen Sorte. ‚Der Priester Renan und was seinesgleichen ist, ob es in Schwarz geht oder nicht, — das will ja alles in Ruhe seine höhere Kultur genießen, wenn auch auf Kosten der Unwissenheit der andern!' Und die Freimaurerei! Ach, was für ein Geschwätz gibt das, wenn ‚Dummheit und Geheimbündelei' sich kreuzen! Kurz, alles das ist Zeug, das seine Zeit gehabt hat. Um Atheist zu bleiben, muß man über den Atheisten hinaus! ‚Wir sind im letzten Wachstumszustand des Atheismus; die alten Atheisten mit ihren freimaurerischen Fundgruben und ihren bald geblitzten und bald gespieenen Aufrufen, die sind unsern Nasen Weihrauch mit Pestgeruch.'

Von den Positivisten gilt eines von zweien: entweder sind sie Agnostiker und lassen wie Spencer das religiöse Bedürfnis des Menschen unbefriedigt, oder sie werfen sich der Welt, wie sie ist, in freudiger Zustimmung an den Hals. In diesem letzteren Fall vermeiden sie es zwar, die lächerlichen Martyrer des Wörtchens ‚vielleicht' zu werden, aber sie geraten an die Seite des ‚Theologen wider Willen', Comte. Im ‚Crepuscolo dei filosofi' bemerkt Papini, das Gesetz, von dem Comte immer rede, ‚bringe uns Gott fürchterlich nahe'. Das bezeichnende Adverbium ‚fürchterlich', das aus der Sprache des Alltags stammt und etwas Ärgerliches meint, vielleicht aber auch einen tieferen Schauer birgt, erscheint auch in ‚Ventiquattro cervelli', wo von der Vorsehungslehre Sergis die Rede ist. Um diese Vorsehung zu erklären, müsse man ‚eine Intelligenz voraussetzen, die dem

Lebewesen vorausgeht und es überragt — und die fürchterlich an die Gottheit erinnert'. Wie sind wir alle religiös, ohne es zu wissen! Was haben wir schon alles erfunden, um die Natur zu erklären: den Äther, die Fluida, Atome, Zellen, Elektronen, Jonen! Die Entwicklungslehre zum Beispiel schafft das Wunder durchaus nicht aus der Welt. Papini verschmäht es, daran zu erinnern, wie viele gläubige Forscher dem Entwicklungsgedanken beigetreten sind ohne Einbuße ihres Glaubens; er will ja nicht die Standpunkte versöhnen, er will sie auseinandertreiben, will den Gegner zwingen, sich selbst zu widersprechen: ‚Die Schöpfungslehre gibt das Wunder auf einmal, in einer großartigen, poetischen Aufmachung; die Entwicklungslehre gibt es stückweise, furchtsam, verstohlens: das Wunder in Apothekerpillen.'

Aber Positivismus und Scientismus sind keine Philosophie; daß Papini den Vorrang der Religion ihnen gegenüber fühlte, war nicht schwer und nicht entscheidend. In viel besserem Ansehen stehen bei ihm Idealismus und Pragmatismus. In frischer, noch nachschwingender Erinnerung ist ihm ‚der erste idealistische Rausch, der ihm einst die ganze Welt in neuem Glanz gezeigt hat'; es umtönt ihn noch James' Verteidigung der Wahrheit und des Nutzens der Weisheit, wenn sie sich in Tat umsetzt: ‚Das ist ein Evangelium der Kraft, des Mutes, ein praktisches, zuversichtliches, amerikanisches Evangelium . . . Theorie — Werkzeug, Idee — Hammer, Philosophie — Industrie: praktische Ausbeutung des Geistes.'

Indes, was ihn für die Religion auf den Plan rief, war gerade die idealistische Philosophie, als sie sich von einem Nietzschetrieb anwandeln ließ und sich als die zusammenfassende Spitze, als Quelle von Gesundheit und Kraft aufspielte. Wir müssen die Geschichte dieser Fehde von 1909 mit einiger Ausführlichkeit geben; damals hat Papinis rücksichtslose Angriffslust Italien einen hochwichtigen Dienst geleistet. Er hat die Religion wieder auf die Tagesordnung gesetzt und verhindert, daß sie neuerdings und mit einer neuen Begründung wie ein abgetaner Gegenstand auf die Seite geschoben wurde. Im vorhergehenden Zeitraum war's die Naturwissenschaft gewesen, im neuen, der mit der ‚Critica' Benedetto Croces (1903) begann, war's die Philosophie, die sich vermaß, jede religiöse Frage vor ihr Forum zu ziehen und zu entscheiden. Die Philosophie in Neapel bewies mehr Anstand als die Naturwissenschaft; sie machte der Religion ihre Verneigung: ‚Jede positive Religion ist besser als gar keine Religion' (B. Croce: La rinascita dell'idealismo); aber ‚noch besser als jede positive Religion ist diejenige, die sich mit der philosophisch erkannten Wahrheit deckt'. Das war ein bißchen so, wie wenn der Besatzung einer eroberten Festung die militärischen Ehren erwiesen werden, oder wenn man lieber will: wie beim Wachenwechsel. Die Philosophie tat sich als Erbin auf, und ließ die Religion als Erblasserin gelten, verteidigte sie für die Zeit, wo noch nichts Besseres da war, als eine Art Wehrgraben. Für Croce, der Hegelsche Gedanken aufnahm und weiterführte, hebt die Philosophie die transzendenten Glaubenslehren in sich auf, setzt sich an ihre Stelle, übernimmt ihre Funktion.

Papini sieht und packt diesen Nietzschesprung in der Philosophie eines

Nietzschefeindes, dieses Sichstrecken nach dem Übermenschen, diese lyrische Wallung in der harmlos klaren Prosa, im ruhig geschlossenen Gedankenfluß Benedetto Croces. Er fragt sich: wie kann Croce mit seinem ehrlichen gesunden Verstand seine Wahrheit und seine Lehre für das Heil und für die Kraft ausgeben? Ist das etwa die letzte Strecke einer Himmelfahrt des Geistes? Gehts etwa so: erst Kunst, dann Religion, zuletzt Philosophie? Dante, Christus, Croce?

Papini meint, er habe das Fadenende im Knäuel gefunden. Sowohl Croce wie Gentile sind, bevor sie zur Philosophie gekommen sind, große Gelehrte gewesen; Croce hatte sich dann zur Bibliographie gewendet, mit einem snobistischen Einschlag, zum Archivfeinschmecker, zum Herausgeber der allerfeinsten, noch von niemand gewitterten Anekdota des vornehmen Neapel. Seine Keckheit als Philosoph ist dann ‚das Überschnappen des Parvenu, der bis dahin im falschen Reichtum seines Bibliothekwissens befangen gewesen ist'. ‚Jetzt hat er die Würde der Vernunft, den Ernst der Idee, die Größe des Gedankens entdeckt! Da muß natürlich diese Vernunft, diese Idee, dieser Gedanke überall herausgesteckt werden.'

Kurz, Croce zeigt die Merkmale des ‚Kenners von Fach', die sehr verschieden sind von den Merkmalen des leidenschaftlichen Wahrheitssuchers, des Menschen, der geboren ist mit der Qual, jedes Warum fragen zu müssen. Papini hat psychologischen Spürsinn und Erfahrung genug, um die ‚Grundneigung des Fachmanns' aufzudecken. Diese Grundneigung geht darauf, uns glauben zu machen, daß das Wichtigste unter dem Himmelsgewölbe, im ganzen Weltraum gerade das ist, womit w i r uns beschäftigen. ‚Unser Gegenstand — er ist der unsrige, denn wir haben ihn gewählt — geht über jeden andern, mit dem andere sich befassen.' Wenn der Fachmann in Philosophie die Religion in sein Fach einbezieht und sie diesem Fach vollkommen unterordnet, dann geschieht nur, was vermutlich geschehen würde, ‚wenn alle Sakristane einen Kongreß abhielten: die würden wahrscheinlich die Ansicht vertreten, daß alle Religion Kult ist'. Papini sucht bessere Gründe für die Behauptung des Gegners, er findet aber keine. Vielleicht wendet ihr ein, so fährt Papini fort: die Religion weiß nicht zu sagen, was Philosophie ist, die Philosophie hingegen weiß, was Religion ist; aber auf diesem Weg den Vorrang der einen vor der andern ableiten, das ist ‚Grammatikervorurteil'. Auch der Historiker weiß, was ein Kriegsmann ist, und der Kritiker weiß, was der Dichter ist; trotzdem ‚hat sich noch niemand dazu verstiegen, De Sanctis über Dante und Guglielmo Ferrero über Cäsar zu stellen. Ist jemand da, der kein Bedenken trägt, Hegel über Christus zu setzen'? Indes, behauptet Croce wieder, die Philosophie steht über der Religion, wie das ‚Reine' über dem ‚Gemischten' steht. Papini erwidert: es würde nichts gegen die Philosophie beweisen, wenn der Physiker dem Metaphysiker entgegenhielte, daß dessen Begriffe lauter optische und akustische Erscheinungen sind; so sei zu sagen, daß ‚die Religion auch Kunst sein kann, aber nicht nur Kunst ist'. Vor allem aber: das ‚Gemischte' steht

wirklich unter dem ‚Reinen‘. Dem Einfluß Bergsons halbwegs zugänglich, glaubt Papini, ‚die dogmatische Verbegrifflichung mache das religiöse Leben unfruchtbar und starr‘; deshalb ist er der Ansicht, die ‚Reinheit‘ im Sinn des Intellektualismus und Konzeptualismus stelle ein Ärmerwerden des tiefsten geistigen Lebens dar, das sich in der reicheren Intuition vollziehe. Deshalb tritt er gegen die stolzen Formeln des Hegelianers in Neapel auf die Seite des nüchternen Wundt, der sagt: die Philosophie stelle allerdings den Ort der Religion in der Welt des Geistes fest, könne sie aber nie an diesem Ort ersetzen.

Wir haben Papini bis zur verstandesmäßigen Bewunderung der katholischen Gedankenwelt begleitet. Der Weg ging über den Unwillen gegen die Männer und Richtungen, die gerade obenauf waren; über den Wunsch, nicht unter die Mitläufer zu geraten; über den Eigensinn, gerade im Croce-Jahrzehnt, das Italien durchmachte, schon die Rechnung Croces nachzurechnen; über die geringe oder überhaupt nicht vorhandene Bereitheit des Autodidakten, die sich im Besitz fühlende Wissenschaft anzuerkennen. Aber so wichtig auch das Temperament des gebornen Streithahnes war, Papini kam eben doch zu einer das Ganze katholischen Wesens umfassenden Bewunderung. Manchmal wünscht er nur, man möge ‚den dicken thomistischen Mantel beiseite werfen‘; manchmal preist er auch die Scholastik, aber nicht so sehr wegen der verschiedenen Summen; eher nimmt ihn der Dom gefangen, der Zauber der Kathedralen, er findet Gefallen an der ‚gebauten Philosophie‘, an der ‚gotischen Philosophie‘. Einmal stellt er als Beispiele eines Gleichgewichtes von Massen ‚die theologischen Dome‘ und die ‚rationalistischen Kasernen‘ nebeneinander. Einmal tadelt er Hegel, dessen Bücher den gotischen Kathedralen ähnlich seien, nicht einfach und offen an der Sonne liegend wie die griechischen Tempel, er tadelt Hegel wegen der Romantik seiner ganzen Lehre: ‚Seine Philosophie hat mittelalterliche Züge; sie ist vorwiegend logisch wie die Scholastik, von einem Mittelpunkt beherrscht wie der Katholizismus, keine Bedingungen anerkennend wie der Feudalismus.‘ Im gleichen ‚Crepuscolo dei filosofi‘, in dem diese Sätze stehen, vergißt er nicht zur Abfertigung Comtes anzumerken: dieser aus der Mathematik, aus dem Polytechnikum hervorgegangene Messias oder vielmehr Papst des Positivismus, habe den Ehrgeiz gehabt, zu sagen: ‚Ich glaube, daß wir Positivisten die eigentlichen Fortsetzer des Mittelalters sind.‘

Sieben Jahre später hat Papini den einzigen italienischen Vertreter eines allumfassenden, welterklärenden Positivismus in Roberto Ardigò entdeckt; da schrieb er nun das Hauptverdienst des rationalistischen Professors dem jungen Ardigò zu, der Priester gewesen ist: ‚Ardigò hatte von seiner Scholastik und Metaphysik her das Bedürfnis zum Ins-Große-Bauen, den ahnenden Willen, die ganze Welt mit den Armen zu umgreifen — diesen Willen, der allen geborenen Philosophen eigentümlich ist.‘ Der ganze Erfolg des Mannes hat also seine Wurzel in dem aus dem Gedächtnis zurückgetretenen Theologen Ardigò.

Das sind Anerkennungen, die der Handwerker einem Meisterstück zollt, ‚dem großen Meisterwerk aller Feinheit und Tiefe, das die katholische Kirche darstellt', dem Meisterwerk ‚der christlichen Überweisheit'. Daneben finden sich aber unerwartete Anerkennungen des Christentums selber. Und die sind's, die Papini vor allem zum Weitergehen verpflichteten, ihn fast hineinzogen in die Konversion. Sich sicher fühlend in seiner Rüstung eines kalten Agnostikers und Zerstörers, hatte er sich bis dahin förmlich erzogen zum Paradox, das die herkömmlichen Meinungen umstoßen sollte. Diese Gewöhnung mußte nun das Ihrige dazu tun, ihn vom falschen Glauben an die Erdengötzen, an die Geistesgötzen zu befreien. Er beruft sich nicht auf Christus, wenn er sich auflehnt; er sieht im Evangelium nicht wie andere ‚eine im heiligen Sinn anarchistische Kraft'. Aber nachdem er einmal nebenbei bemerkt hat: ‚das Leben des Heiligen ist gesellschaftsfeindlich', es ist dem Miteinandersein entgegen, kommt er bald zu dieser anderen Fassung des Gedankens, die für ihn von höchster Wichtigkeit werden wird: ‚Der Heilige stellt die anerkannten Werte auf den Kopf.' Als ‚ein herzhafter, leidenschaftlicher Freund aller geistigen Umstürze' entdeckt er, daß das Christentum ein ganz großer Umsturz ist. ‚Die größten Augenblicke für den Gedanken waren immer die Umkehrungen. Früher sagte man: Aug um Auge, Zahn um Zahn; Christus sagt: Tut Gutes denen, die euch beleidigen.' Die Apologie Christi, zu der ihn seine Zerstörungswut gegen Nietzsches Lehre hinreißt, ist manchmal zunächst nur gelinde Entladung der Wut; manchmal ist sie wenig überzeugend, erregt den Verdacht, Sophisterei zu sein. ‚Wenn man das Evangelium liest, bemerkt man leicht, daß das Christentum wenigstens in der Meinung seines Gründers (fondatore wird hier noch mit kleinem Anfangsbuchstaben geschrieben) ein hochherziger Versuch war, jene Armen und Kranken aus der Welt zu schaffen, die dem Antichristen Nietzsche so viel Zorn und Abscheu einflößen. Christus ist nicht nur auf die Welt gekommen, um der Seele den Frieden zu geben oder um das Reich Gottes zu gründen; er ist erschienen auch als ein Bringer von Gesundheit und Kraft, als einer, der die Natur unserer Übel und Sünden kennt, ... als einer, der sich auch auf das Leibliche und auf die Dinge der Erde versteht.' In diesen Sätzen ist nicht einzelnes, was man bestreiten oder richtigstellen müßte; aber ganz ruhig ist man nicht gegenüber dem Bündel von verschiedenartigen Gedanken, das Papini hinwirft, man fürchtet das Blendspiel, den Illusionismus. So wenn man liest: ‚Persönlich trägt Christus kein Bedenken, Gesinnungen zu äußern, die später für unchristlich angesehen werden; er spricht aus, daß er gekommen ist, den Krieg auf die Erde zu bringen, nicht den Frieden usw.' Aber plötzlich taucht unter den Einwänden gegen Nietzsche, nur als einer, der auch gemacht werden kann, zur Übung des Scharfsinns, dieser Hauptpunkt auf: ‚Den Starken die Werke der Schwachen auferlegen, ist das nicht eine ganz wunderbare Kraftprobe? Und diese Probe hat das Christentum abgelegt, nach Nietzsche selber. Wie kann er es da noch die Lehre der Schwachen nennen?' Das Geheimnis des

Erlösers und das der Erlösung ziehen Papini an; die Lehre von der Erbsünde erscheint ihm als die ‚erschütterndste und tiefste des Christentums'.

III.

Aber von neuen Freunden der Religion wimmelt's ja nur so in den ersten Jahren des Jahrhunderts, und die Meinungskämpfe über die neubekehrten Christen und Katholiken durchziehen das ganze Pontifikat Pius' X., also die Zeit der unzähligen philosophischen Gänge Papinis. Man konnte fragen: Warum hat sich seine Entwicklung so hinausgezogen? Warum hielt sie nicht gleichen Schritt mit einer der geistigen Bewegungen, die in Frankreich und Italien bis 1914 in Gang waren? Wir dürfen die Gestalt des Mannes, von dem hier die Rede ist — in aller Verehrung, aber auch in aller Freiheit die Rede ist, — nicht aus dem Auge lassen. Papini geht nur in seinem eigenen Schritt. Sein Format verpflichtet ihn, allein voranzugehen, auch seine entschiedene und scharfblickende Abwertung der eigenen Zeitgenossen. Der künstlich gesüßte Glaube erregte ihm Zorn und Ekel; er brachte es nicht fertig, den Inhalt der neuen Bewegungen von den Salonformen zu trennen, in denen sie sich ausbreiteten. Dem rassereinen Toskaner ging es gegen den Strich, dieses Sich-in-Begleitung-Bekehren, in schöner, eleganter Begleitung. In Kompagnie Prügel austeilen und Prügel bekommen, miteinander Losgehen mit Fäusten und harten Worten gegen die Leute im Haus über der Straße: da ist der Toskaner dabei und stellt seinen Mann; aber Gesellschaftsreisen ins Land der Wahrheit macht er nicht mit. Die ‚poetische Auffrischung des Katholizismus' ist ihm eine der Formen der französischen Krankheit. Papini überfiel die Furcht, seine Landsleute könnten damit angesteckt werden, und er glaubte an die Gefahr und übte sich schon im furchtlosen Aufschneiden pietistischer Pusteln und Beulen. Das Bändchen ‚Polemiche religiose' enthält die Stücke aus seinen verschiedenen Kämpfen gegen die Täuschung, es sei gar leicht, in den Schafstall der überlieferten Glaubensüberzeugungen zurückzukehren. Er selbst fand den Weg nicht schnell, nicht leichten Herzens: er wollte nicht, daß der und jener die Richtung schneller wähle. Besonders in einem Artikel der ‚Voce' vom 9. Juni 1913 fuhr er heraus wie ein Werwolf aus dem Gehölz: ‚Hu, hu! Ich rieche Afterchristen!' Und wie ein Löwe, quaerens quem devoret, warf er sich auf die Literaturknaben, ‚die in die Kirche mit Christus flirten gehen'. Nicht einmal Domenico Giuliotti blieb ungeschoren, ‚von dem man sich viel erwartete; es kam aber nur ein Bändchen fürchterlich unpersönlicher Papiergedichte heraus'. Von allen religiösen Jugendkräften, die er erraten konnte, hat er wohl am liebevollsten auf den im Vorgefühl eines frühen Todes ernsten Giovanni Boine (1887—1917) geschaut: ‚Den juckt der Apostel, in dem schauert das Heilige!'

Gewiß, Religion ist eine ernste Sache. Man mag zu den Übungen der Frömmigkeit zurückkehren, aber ‚die beweisen, wie man alle Tage sieht, an sich nicht das Vorhandensein wahrer Religiosität'. Dieser Satz ist im Hin-

blick auf die Kinderjahre Benedetto Croces geschrieben worden; aber Papini dachte dabei an die Neubekehrten, bei denen er kein wahres Gefühl sah. Von Croce sagte er: ‚Er hat einmal erzählt, er sei als Kind sehr religiös gewesen, aber aus seinen Worten kann man entnehmen, daß er nur eifrig in den Übungen gewesen ist.‘ Wenn er nun die Religion im Innersten nie gekannt hat, wie kann er dann behaupten, er habe sie überwunden? ‚Wenn einer keine tiefe religiöse Erfahrung gemacht hat, dann kann er nicht sagen, er wisse, was Religion ist.‘ So nahm er sich vor, gegenüber den Leichtglaubenden und gegenüber den plötzlich Versöhnten sich an die ‚sehr seltenen großen religiösen Seelen‘ zu halten, ‚nicht an die zahlreiche Herde der Pseudoreligiösen‘, vielmehr an den ‚Geburtszustand der Religionen, wo die Bewegungen noch von innen herauskommen, nicht an die Zustände des starren Alters, wo jede Bewegung durch Gesetze gebunden ist‘. Es ist fast, als steckte er absichtlich das Ziel weit hinaus, als wollte er das Abschließen verzögern, den Reiz des Suchens noch länger auskosten.

Immerhin erkennt er an, daß man sich von den Kulthandlungen nicht so ohne weiters entbinden kann. ‚Die Kulthandlungen sind unter Umständen auch Offenbarungen der religiösen Seele‘, vielleicht sogar mehr als das: ‚Ohne die Kruste von äußerlichen Übungen hätte sich das religiöse Leben gänzlich verloren.‘ Was etwas mißverständlich ist; denn die Kultgebärde befriedigt und fördert gerade nur dann, wenn sie aus tiefem religiösen Bedürfnis hervorgeht. Aber eines ist gewiß: daß auch der Kult zur Religion gehört, zu diesem fürchterlich vielteiligen Bestand; die Religion ist ja ‚eine ganze Welt‘.

Die Religion hat einmal einen wissenschaftlichen Panzer gehabt, aber ‚sie hat sich wieder befreit von den Rückständen der Wissenschaft‘. Sie ist in der Gestalt von Kunst aufgetreten, aber wie wir sahen, haben wir kein Recht zu behaupten, sie sei nichts als Kunst, wenn auch ‚die Urheber der Religionen, ohne es zu wollen, künstlerisch schöne Worte und Formen geschaffen haben‘. Kurz, ‚die Religion ist nicht zerlegbar wie eine Maschine‘, sie ist nicht begrifflich zu fassen und zu werten. Der Bergsonsche Einschlag, auf den schon hingewiesen wurde, wird hier sichtbar: ‚Die begriffliche Auffassung kann das, was nicht Begriff ist, nicht vollständig erkennen und nicht endgültig beurteilen.‘ Sie tut notwendig der Religion Gewalt an.

Dem Geltungsbereich des Verstandes hat Papini immer Grenzen gezogen; es ist ihm immer gegenwärtig ‚der innere Widerspruch des Denkens, der sein wahrstes tragisches Gesetz ist‘. Die Aussagen des Verstandes sind eben auch mit Konvention und Tradition belastet; nach Papinischem Stil muß er seinen Nasenstüber bekommen im Sinn des Astrologen im Faust II: ‚Unmöglich ist's, drum eben glaubenswert.‘ In ‚L'altra metà‘ stehen ein paar Seiten, die schon jenes gewaltsame Kapitel der „Storia di Cristo‘ ahnen lassen vom ungläubigen Thomas, ‚den sich alle Langsamen im Geist, alle Umständemacher, die Ausredensucher, die Lächerlichfinder zum Patron und Vorgeher gewählt‘ haben. ‚Das Unmögliche ist die Heldenprobe im Erwerben und Festhalten des Glaubens. Man hat, offen und heimlich, gelacht über das

Sätzchen Tertullians: „Es ist gewiß, weil's unmöglich ist"; aber die drüber lachten, die haben seinen großen Sinn nicht gemerkt. Wenn alles klar und einfach, überzeugend und beweisbar wäre, was wäre denn dann für ein Verdienst beim Glauben?'

Dieses Stück ist zweifellos interessant im Hinblick auf die viel spätere Entwicklung; aber noch wichtiger ist das andere, in dem er sich vornimmt, die Religionen nicht auf ihren Wert als Theorien zu prüfen, sondern nach ihrem ‚Einfluß auf das Verhalten derer, die sich zu ihnen bekennen'. ‚Die Religion ist nicht ein Ding neben anderen Dingen; sie ist eine Schicht des menschlichen Geistes mit höherer Temperatur, in der alles flüssig werden kann; sie ist die Feuersphäre Dantes und Pascals.'

So wird eine neue Ordnung anerkannt, eigentümlich und höher gegenüber der Ordnung, die der Verstand sieht; eine Ordnung des Herzens und des Willens. Das Zugeständnis ist bedeutungsvoll, aber es bleibt noch im allgemeinen; es gilt für Buddha und Christus, für die Religion und für die Religionen; die Einzahl und die Mehrzahl stehen noch nebeneinander. Im ‚Uomo finito' liest man: ‚Fort mit den Philosophien! Willkommen die Religionen!' Papini, der einst die Werke der ‚Religiösen ohne Glauben' zerpflückt hat, neigt jetzt zum Universalismus Walt Whitmanns, zum ‚vollen Geltenlassen jeder religiösen Erfahrung, in was immer für eine Gestalt sie sich hüllt'. Eine Zeitlang hat Papini gemeint, dabei stehen bleiben zu können: bei dieser Hinnahme des Ganzen; es ist, als hätte er damit die Leute um Croce ärgern wollen, die sich ihrerseits schon genug über Geheimnis und Transzendenz ärgerten.

Irrationale Momente, Unruhen und Ängste des tieferen Menschen, die sich nicht zum Schweigen bringen lassen in heftigen und wohlgezielten Polemiken, wirkten nun nachdrücklich und beschleunigend auf Papinis Konversion hin. Da stehen unwiderleglich Schmerz und Tod vor dem Bewußtsein: ‚Jede Stunde nimmt uns etwas von unserer Ewigkeit,' jede Stunde nähert uns ‚dem Tod, der nichts weiß von einem Erlöser und von einer Erlösung'. Gerade die Grenzenlosigkeit seiner Ansprüche läßt Papini den Tod als ein grausiges Etwas empfinden, vor dem man sich vielleicht einmal wird schämen, sein ganzes Leben bereuen müssen. ‚Mein Hingehen über die Erde sollte eine tiefere Spur hinterlassen als ein Sich-aufbäumen und Zusammenfallen.'

Da Schmerz und Tod ihm bevorstehen, verzehrt sich Papini alle Tage, sein ganzes Dasein in einer Sehnsucht nach Frieden, nach etwas Großem, Neuem — und dieser Sehnsucht widerspricht alles, nirgends erfüllt sie sich! Sogar die toskanische Landschaft stimmt ihr nicht zu. Wie ist diese Kampagna ‚nackt, grau, traurig, verschlossen', von einer michelangelesken Herbheit; man spürt den Tod hinter seinem heiteren Schein.

Es ist schön, gegen den Hintergrund der Lionardohügel hinaufzugehen und Zypressenbeeren vom Boden aufzulesen, wie man's als Kind getan; aber die süße Gedankenlosigkeit des Kindes stellt sich nicht mehr ein

inmitten dieses Bildes; man geht dahin ‚und sucht Einsamkeit, Wind, Strenge‘. Uns Nichttoskaner zieht unser Leben lang eine Art Heimweh zurück in die schönen Stunden, die wir in toskanischer Landschaft verleben durften; nur dran Zurückdenken ist schon schön. Papini fühlt sich von diesem Land innerlich widersprochen in seiner Sehnsucht nach einem weiten, starken Leben; und noch mehr als vom Land fühlt er sich widersprochen von Florenz selbst, von der ‚verfluchten Enge des Provinzlebens‘, von der Stadt, ‚die sich feig an den schleichenden Fluß heruntergezogen‘ hat.

Alfieri und Leopardi haben auch unter der Provinzenge gelitten; Papini leidet unter einer noch vollständigeren Enge, unter einer Enge, die ihm noch näher an den Leib rückt als einst das bißchen Dach im Elternhause, ‚in der winzigen, armen, lichtlosen Behausung, in der er geboren worden‘. In seiner Jugend hat er besonders an den Sonntagen gelitten. Wenn man überhaupt arm, einsam und verbittert ist, dann ist man's ja nie mehr als gerade am Sonntag. Gewisse Sonntage haßt Papini noch in der Erinnerung: ‚die schwülen Augustsonntage‘, ‚die absolute, körperliche Traurigkeit der Feiertagsnachmittage im Winter‘, ‚die melancholischen Sonntagsspaziergänge‘. Vor allem aber haßt er mit einem richtigen Leopardihaß das ‚Istituto della Domenica‘. Sein Widerwille gegen den Tag, an dem die Leute nicht arbeiten, gleicht dem, den er gegen die Kuckucksuhr hat, und gegen die trostlosen Laute dieses Tieres, ‚das kein lebendiges Tier ist, und das doch an Gefangenschaft erinnert‘. Wie dieser Kuckucksruf sagt ihm das Sonntagsgetue der Leute, daß er vergeht, stirbt, sich verzehrt an seinem grauen Durchschnittsschicksal. Niemand noch hat so schmerzlich wie Papini die Bitterkeit des Städtersonntags beschrieben mit seiner Platzmusik und seinem Kaffeehausschoppen. ‚Noch lieber die Messe in einer Dorfkirche als so ein Städtersonntag!‘

Domenica ore sei.
Tutti si danno del Lei
Intorno ai tavolini
Piccolini e sudicini
Dei nojosi caffé.
Piazza Vittorio . . .
Piazza ignobile di provincia,
Dove diventa meschina
La più cupa desperazione .
Dove il cielo è più basso
Che nel resto della città . . .
Piazza triste e sconsolata
Chiusa e fonda come cisterna
Dove affoga ogni domenica
Un pò della vita eterna.*

---

* Sonntag um sechs Uhr. — Alle sagen Sie zu einander — rings an den Tischen — die klein sind und schmutzig — vom Langweil-Café. — Piazza Vittorio

Das ist die Krankheit, von der man nicht genest, das Leiden am Unendlichen. Wie oft hat Papini beschlossen, nicht dran zu denken, sich selber beschworen: ‚Ich denk' nicht mehr daran!' und versucht, sich einzureden, er sei jetzt ein anderer geworden: ‚Incipit vita nova!', ‚jetzt, da vor meinen Augen alles am Boden liegt, da ich als der einzige Mensch die wesenhafte Unzugänglichkeit des Unendlichen erkenne.' Aber als einer, ‚dem man das Unendliche schuldig ist', läßt er doch nie nach, sein Erbteil in Anspruch zu nehmen. Bald sucht er es in der Natur: ‚Da drunten hatte ich die Furchen im Tal, die Wiesen voll Tau, die Gründe, aus denen die Nebel steigen, da drunten war mein Traumland: Unendlichkeit!' Dann wieder sucht er sein Erbteil in einem ehrgeizigen Streben, ‚ein Ziel, schwer zu erreichen' in diesem kurzen Leben! ‚Warum kocht beständig in meinem ganzen Wesen diese maßlose Begierde, etwas Großes zu sein, eine große Seele zu haben, eine schöne Seele?' Noch stärker erscheint das Recht auf Unendlichkeit in der unbezähmbaren Hoffnung, sich irgendwie ‚durch den finsteren Wald, durch die finstere Nacht einen weniger erdhaften Lebenstag' zu schaffen. Leben kann man nur, wenn einen die Zukunft aufrecht hält: ‚Ohne den fernen Schimmer des morgigen Tages würde der Mensch das aschgraue Brot des heutigen nicht essen mögen.' Wir haben genug an diesen Tagen, die ‚heute' heißen, und die sich so schnell verzehren; es komme ‚das letzte Heute, das endgültige Heute'! Verwandelt werden und alles verwandelt sehen! ‚Ich will noch leben, aber ein anderes Leben will ich leben!'

Es kommt auch vor, daß Gefühlsaufschwünge, wie sie im Strom des Innenlebens bei dieser oder jener Vorstellung sich entzünden, weit hinausgreifen über den zufälligen Inhalt und die eigentümliche Bewegungskraft des jeweiligen Gegenstandes. Das geschieht Papini, wenn er auf die Verklärung ‚der Menschen, die nochmal aus Gott geboren wurden', zu sprechen kommt; oder auf die geheimnisvolle Klangfülle einer noch unentfalteten Behauptung: ‚Nur einer noch hat sie gesehen seit jener Stunde!' Merkwürdige Wege gehen von einer Seele zur andern. Bei der Betrachtung des ‚Kranken' von Sebastiano del Piombo ist's Papini, als hörte er ihn fragen: ‚Wer kommt und nimmt sich meiner an?' Da schlägt die Frage plötzlich um und wird diese andere: Wer wartet drauf, daß ich mich seiner annehme? Der Mann, ‚dem man das Unendliche schuldig ist', fühlt sich selber als Schuldner einer unendlichen Schuld. Die Menschen denken nicht daran, ‚daß hinter der Pforte des Lebens vielleicht einer wartet, dem sie irgend etwas versprochen haben'. Aber darf ich drauf vergessen, weil die andern vergessen? Ist's nicht am Ende meine Aufgabe, die andern auf den schreckenden Stundenschlag vorzubereiten? ‚Vielleicht ist's gerade das, was ich einem versprochen habe: euch an eure Ver-

— schofler Platz in der Provinz — schofl wird hier sogar die tiefste Verzweiflung ... — Der Himmel hängt hier tiefer — als sonstwo in der Stadt ... — Trostlos traurige Piazza — oben und unten zu wie eine Zisterne — jeden Sonntag ersäuft drin — ein Stück vom ewigen Leben.

sprechen erinnern!' Unter den Erzählungen des ‚Pilota cieco' ist eine, in der Papini für dieses Erinnern eine feierliche, wunderbare Sprache findet. Ihr Menschen geht durch das All, schaut seine Wunder, und merkt nicht, daß alle Himmel und die ganze Erde zu euch sprechen möchten und euch rufen: ‚Es ist jemand, der dem Menschen etwas sagen möchte, aber er spricht die Sprache der Menschen nicht. Er versucht euren Seelen etwas zu sagen, aber keiner von euch weiß ihm Antwort zu geben. Aber er, der zu euch spricht, ist geduldig; er fühlt sich nicht beleidigt durch euer Schweigen; er gibt die Hoffnung nicht auf, daß ihr eines Tages antworten werdet. An jenem Tag wird sich die Welt verwandeln. Das All ist ganz eine Anrede von ihm an euch; wenn ihr einmal antworten werdet, wird er euch ein neues All sagen; dann wird die Zwiesprache zwischen Gott und Mensch ohne Unterbrechung weitergehen.'

Der Jemand, um den es sich in diesen Stücken handelt, ist manchmal einer, nach dem fast nur gefragt wird; zu andern Malen ist er ‚Er', eine Dichtervoraussetzung; schließlich ist er aber Gott. Papini weiß ja: ‚Gott ist ein großer Herr, der sich mit jedem Namen nennen läßt; wenn nur alle ihn riefen!' Auch Papini hat ihn schon mit vielen Namen gerufen; und weil er ihn so oft gerufen hat, hat er wie Carlyle in dieser Welt, die eine Küche ist und ein Stall, etwas anderes entdeckt: eine Orakelstätte und einen Tempel. Er hat sich gesehnt ‚nach Gewißheit, nach Einswerdung mit einer geistigen Welt, die über der menschlichen, irdischen wäre'; und in seinen ‚Schädelstößen gegen die eiserne Wand des Bedingungslosen' hat er tausendmal den Weg zu Gott angetreten, einstweilen mehr sich nach ihm sehnend, als an ihn glaubend'. Diese Sätze hat Papini über Giovanni Boine geschrieben, man kann sie aber in bezug auf ihn selber wiederholen. Er hat auch für sich nach der Stunde gerufen, in der sein Glaube so stark sein würde wie sein Sehnen und Bedürfen, nach der Stunde, in der er sich ‚heiter, oben, in guter Luft, in voller Freude, in Einklang mit den Dingen, in Vereinigung mit Gott fühlen würde.

Dieser Gott war der Christengott. Für ihn kam kein anderer in Betracht. Er dachte an das Wort des Novalis: ‚Es gibt keine Religion, die nicht Christentum wäre.' Er hat sich an den Orient gewendet, eigentlich mehr, um das Christentum zu vergessen, als um es besser kennen zu lernen; aber eines Tages entschlüpfte ihm fast wider Willen die innerste Meinung: ‚Buddha ist schließlich mit all seinen Verzichten und seinen schönen Reden ein Hedonist; um einmal die Wahrheit über ihn zu sagen: er hat sich gegen den Schmerz gewehrt.' Papini hatte Christus gelästert, aber er hatte sich auch der Pflicht nicht entzogen, ihn zu verteidigen. In der Verteidigung Christi gegen Schopenhauer hatte sich schon der Christ angemeldet. Der christliche Heilige will den Schmerz als Schmerz: ‚Wenn er nicht wirklich litte, hätte er kein sonderliches Verdienst vor jenem Gott, der in Durst und Qual, mit Blut und Wunden den Menschen erlöst hat.' Er hatte Christus auch gegen Spencer verteidigt: ‚Von der ganzen

jüdischen und christlichen Religion kennt er nur die ersten Verse der Genesis; alles übrige, Sittlichkeit, Offenbarung, Liebe, Gefühl, das ist ihm nicht vorhanden.‘ Er hatte verstanden, wie Tolstoj dazu gekommen ist, Christus zu suchen: ‚Er hat die Wissenschaft, die Geschlechterliebe, den Kampf, alles, was er bis dahin durch die Tat behauptet hatte, das alles hat er geleugnet und sich Christus in die Arme geworfen, um den Frieden und die Gewißheit zu finden, nach denen es ihn nach so viel Gegenwehr verlangte.‘

Papini kam aus unabsehbarer Ferne — so schien's ihm selber wenigstens; er hatte von Christus nur mehr die allerschwächste Erinnerung, so kam's ihm wenigstens vor. Er gehörte zu jener Schar von Ungläubigen und Aufrührern in dem Stück ‚Dies irae‘, in der ‚nur einige wenige noch wußten, daß der Gott dieses einzigen übriggebliebenen Gläubigen am Kreuz gestorben ist‘. Was wollen diese Ausdrücke ‚einige wenige‘, ‚sie wußten noch‘, ‚der übriggebliebene Gläubige‘, was wollen sie für eine Christusferne bezeichnen! Manchmal ist ihm gewesen, als ginge vom Nazarener nur noch ein hartes Wort des Vorwurfs aus: ‚Der ungeheure Christus in Mosaik mit den schwarzen Haaren und den erweiterten Pupillen schaute hart auf die Stadt zu seinen Füßen, die sich um ihn nicht kümmerte.‘ Aber, nur unbestimmt zunächst, in langen Zeitabständen vorerst nur: es meldete sich allmählich doch eine verhaltene Sehnsucht, an der gewaltigen religiösen Erfahrung teil zu gewinnen, die der Welt seit Christus so viele Meisterstücke von Seelen und Taten geschenkt hat. ‚Ich hatte das Evangelium wieder gelesen, um Christus drin zu suchen; ich war wieder in die Kirchen getreten, um Gott zu finden.‘

Im Jahre 1909 hatte Papini den Neapeler Hegelianern gesagt: ‚Trotzdem, all dem Überfluß an Wahrheiten und Unbedingtheiten zum Trotz hat es immer Leute gegeben, und es waren keine gewöhnlichen, keine dummen, denen es nicht gelingen wollte, in der Philosophie alles das zu finden, was sie versprach; und die haben schließlich immer wieder ein kleines Büchlein zur Hand genommen, von dem Croce sagen würde, daß es nur Vorstellung und Gefühl enthält, das Evangelium; und sie haben die Stirne gebeugt und dem Zimmermann aus Galiläa zugehört.‘ Elf Jahre später, im Frühjahr 1920, schrieb er aus Venedig, vom kuppel- und glockenreichen San Marco aus, an Domenico Giuliotti: ‚Ich weiß nicht warum, unversehens ist mir das Ave Maria auf die Lippen gekommen; ich hatte es so viele Jahre nicht mehr gesprochen, daß ich meinte, ich wüßte es nicht mehr bis zum Schluß.‘

Ich glaube, wir müssen auch hier einhalten, vor dem Vorhang stehen bleiben, vor dem Geheimnis, vor diesem ‚ich weiß nicht warum‘, vor diesem ‚unversehens‘. Vielleicht könnten wir mit unserm Verstand der Geschichte nicht weiter folgen, mit der Logik nicht weiter vordringen. Es genüge, zu sagen, daß wenig geistige Entwicklungen so wie die Papinis von den Fragen des Abwesenden beherrscht worden sind. Er hat lange gerufen, und eines Tages hat Papini geantwortet.

# Jesu Leben in Palästina, Schlesien und anderswo / Von Joseph Wittig

## 15. Die Pharisäer und Sadduzäer.

Ich habe ein ganz eigentümliches Herz. Als ich noch auf der Schürze meiner Mutter das Abendgebet verrichtete, sagte ich wohl auch den Vers:

Ich bin noch klein,
mein Herz ist rein,
es soll niemand drin wohnen
als Jesus allein.

Da wohnte aber schon ein kleiner Pharisäer darin, der ganz hochmütig im Tempel stand und sprach: ‚Mein Herz ist rein. O Gott, ich danke dir, daß ich nicht so dreckig bin wie die großen Menschen, besonders wie der Herden Bernhard, der immer ein dreckiges Hemd anhat.‘ Dieser kleine Pharisäer muß bald Kinder und Enkel bekommen haben, denn es dauerte nicht lange, so war eine ganze Sippschaft von Pharisäern in meinem Herzen. Auch ein paar solche Kerle von Sadduzäern, die nicht recht an die Auferstehung und das Himmelreich glauben wollten, kamen hinein, weiß Gott woher. Es war wie in Jerusalem. Jesus freilich war eingeritten mit Palmzweig und Hosanna, aber er war nicht allein darin. Er bekam es sofort mit den Pharisäern und Sadduzäern zu tun.

Und sie nahmen alle zu: Jesus an Weisheit und Wachstum und Gnade bei Gott und den Menschen, die Pharisäer an Gerechtigkeit, Hochmut und Heuchelei, die Sadduzäer an Frechheit, Einbildung und Dummheit bei Gott und den Menschen.

Und ich kriege die Pharisäer und Sadduzäer in meinem Herzen nie ganz tot. Eher hätten sie Jesum in meinem Herzen bald tot gekriegt, wenn er nicht immer wieder vom Tode auferstanden wäre. Und noch in meiner Studentenzeit, wenn mir da gesagt wurde, die Dirnen und — ach, Zöllner wenigstens gab es nicht mehr! — wüßten mehr von Gott und seinem Reich als ich und stünden dem Reiche Gottes näher als ich — so sagte doch Jesus! —, da zuckten die Pharisäer in mir so mit den Mundwinkeln und sagten: ‚Das stimmt denn doch nicht!‘ Die Sadduzäer waren damals freilich verhältnismäßig still. Ich züchtete mehr die Pharisäer.

Die anderen Theologiestudenten waren ja natürlich freilich bei weitem besser als ich. Wenn einmal ein Pharisäer in ihrem Herzen sprach, meinten sie, es sei Jesus. Und da waren sie wieder ruhig.

Überhaupt merke ich eine ganz komische Veränderung im Gebaren der Pharisäer, seitdem das jüdische Jerusalem zerstört ist und sie, die Unsterblichen, im christlichen Jerusalem, vor allem in meinem Herzen, Wohnung genommen haben: Sie berufen sich nicht mehr so sehr auf Moses und das Gesetz, sondern ausgerechnet auf Christus und sein Evangelium. Sie nehmen ganz die Miene echter Christusjünger an, wenn sie nicht gar so tun, als wären sie Jesus selber und wüßten ganz genau, was er ge-

sagt und wie er es gemeint hat. Es ist natürlich immer alles fürchterlich streng, genau, pflichtbewußt bis aufs Tüpfelchen. Und wer so einen Pharisäer in sich groß werden läßt, allen Respekt! Der gilt etwas! Der geht wie ein Heiliger in den Dom, und es erfüllt sich in eigentümlicher Weise ein Wort des Herrn: ‚Wer das Gesetz bis aufs Tüpfelchen hält und es von anderen so verlangt, der gilt als ein Großer im Himmelreich.‘ Mit dem alttestamentlichen Gesetze können sie freilich nicht mehr viel anfangen, da wir von Christus wissen, daß es nur noch in seiner geistigen Ausdeutung dauernden Bestand hat. Deshalb destillieren sie aus dem Evangelium, das nach seinem Wesen eine frohe Botschaft von Gnade und Gotteskindschaft ist, eine ganze Masse von Gesetzen. Sie können sie ja selber nicht alle halten, und es kommt immer wieder heraus. Das tut aber nichts. Sie machen trotzdem ein Gesicht, als ob sie alles hielten.

Und noch etwas Komisches habe ich an den Pharisäern, den unsterblichen, entdeckt: Sie reden sogar ziemlich viel von Gnade, Gotteskindschaft, Erlösung, und es ist oft, als wollte ihr Gesicht dabei ganz zerfließen in Süßigkeit; man fängt beinahe an, ihnen zu vertrauen und in der Aufwallung echter Kindhaftigkeit an ihre väterliche Brust zu sinken. Da kommt indes gleich so hart wie eine eiserne Fessel ihr ‚Aber‘. ‚Aber es nützt euch alles nichts, wenn ihr nicht das Gesetz erfüllet, und zwar genau so, wie wir es auffassen! Nicht etwa dem Sinne nach, denn da könntet ihr Halunken allen möglichen Sinn im Gesetze sehen! Auch nicht dem Buchstaben nach, denn dies ist seit dem hl. Paulus nun einmal verpönt. Aber unserer Auffassung nach!‘ Und sie berufen sich auf die Gesetze der Kirche, die ihrem Wesen nach heilige Führungen, freimachende Wahrheiten, aber nicht Vergewaltigungen des inneren, freien Menschen sind, geschrieben in der Fürsorge des himmlischen Vaters für seine Kinder; und sie machen daraus Gesetze ganz genau so, wie die alttestamentlichen Gesetze waren, von denen Paulus sagte: ‚Das Gesetz gebiert die Sünde.‘

Spürt ihr den Unterschied zwischen diesen Pharisäern in mir und den treuen, ernsten Beobachtern der göttlichen und kirchlichen Gebote? Wenn ihr ihn nicht spürt, so laßt euch wenigstens sagen: Diese meine ich nicht! Vielleicht seid ihr gar so glücklich, daß alle Pharisäer sogleich aus eurem Jerusalem ausgerissen sind, als Jesus mit Palmzweig und Hosanna in das ‚Reich Gottes in euch‘ einzog. Gewöhnlich reißen sie aber nicht so schnell aus, denn sie haben etwas unendlich Zähes an sich.

Von mir muß ich sagen: Ich war noch nie von einem Teufel besessen, aber von einem solchen Pharisäer — ja, ich muß mich heute noch vorsehen, daß ich nicht von einem solchen bösen Geiste besessen werde. Ich habe die Empfindung, daß ich in jungen Jahren ein tadelloser junger Pharisäer, freilich ein christlicher, hätte werden können, und in alten Jahren ein alter, wenn Jesus nicht immer wieder seinen heiligen Fluch gegen die Pharisäer in mir erneuert hätte. Übrigens besteht ein geheimer Bund zwischen den Pharisäern und dem Teufel, so daß es ziemlich gleich wäre, von wem man

besessen ist. Sie brauchen den Teufel und seine Hölle, um dem Gesetze den nötigen Nachdruck zu verleihen. Sie sagen ungefähr so: ‚Du bist ein Kind Gottes, durch Christi Blut erlöst von der Sünde. Das ist nun einmal so kirchliche Lehre. Aber du bist nur dann ein Kind Gottes und von der Sünde erlöst, wenn du das Gesetz erfüllst, sonst . . .‘ Und da greifen sie schon mit der anderen Hand nach der Türklinke zur Hölle, um das Tor aufzumachen! Ich sprach einmal zu meinem Pharisäer: ‚Ich weiß zwar nicht, ob ich immer alle Gesetze genau erfüllen kann, aber ich glaube an Jesus Christus, der mich erlöst von der Sünde.‘ Da antwortete er mir: ‚Es wäre besser, wenn du mehr an den Teufel dächtest, denn die Liebe kann versagen; da muß die Furcht da sein!‘ O ja, die Pharisäer brauchen den Teufel. Es ist ja sogar ein Buch erschienen mit dem Titel: ‚Satans Macht und Wirken in zwei besessenen Kindern‘, und in den Anzeigen dieses Buches stand das merkwürdige Wort: ‚Die Aussagen Satans werden von größter Wichtigkeit sein für die Erziehung der Kinder.‘ Der Satan wird sich wichtig vorkommen innerhalb der katholischen Kirche! Das Buch wurde in wenigen Monaten zu Abertausenden verkauft. Das Evangelium lag daneben und wurde nicht gekauft. Ich selbst habe jenes Buch gelesen, und es wäre doch viel geziemender gewesen, wenn ich dafür das Evangelium gelesen hätte.

Aber wenn die Pharisäer in uns solche Dummheiten machen, zeigt es sich auf einmal, daß auch die Sadduzäer in uns durchaus noch nicht ausgestorben sind. Sie fangen an, solch törichten Jenseitsglauben zu bekämpfen und lächerlich zu machen, genau so, wie sie es damals machten, als sie zu Jesus sagten: ‚Meister! Moses hat gesagt: Wenn jemand stirbt, ohne Kinder zu haben, so soll sein Bruder das Weib des Verstorbenen heiraten und seinem Bruder Nachkommenschaft erwecken. Nun waren bei uns sieben Brüder. Der erste nahm ein Weib und starb. Da er keine Nachkommenschaft hatte, hinterließ er sein Weib seinem Bruder. Gleicherweise tat auch der zweite und der dritte — bis zum siebenten. Zuletzt von allen starb auch das Weib. Wem von den sieben nun wird das Weib bei der Auferstehung angehören? Denn alle haben sie gehabt.‘

Als die Pharisäer anfingen, so spitzfindige Fragen zu stellen, wie hier die Sadduzäer, machte es Jesus so: Er stellte eine Gegenfrage, die sie nicht beantworten konnten, weil sie sich mit der Antwort selber geschadet hätten. Sie antworteten: ‚Wir wissen es nicht!‘, die Heuchler, die es ganz genau wußten! Nun sagte Jesus: ‚Da gebe auch ich euch keine Antwort,‘ und stellte nun andere belehrende Fragen an die Pharisäer. Den Sadduzäern hätte er erwidern können: ‚Ihr lügt! Denn der siebente Bruder konnte das Weib nicht mehr seinem Bruder hinterlassen, da ja alle Brüder schon gestorben waren.‘ Aber nein, er behandelte die Sadduzäer als ehrliche Gegner und sprach zu ihnen: ‚Ihr irret, da ihr die Schrift nicht kennt, noch auch die Kraft Gottes. Denn bei der Auferstehung werden sie weder heiraten noch verheiratet werden, sondern sie werden sein wie die Engel Gottes im Himmel.‘ Ja er gab ihnen auch noch eine Schriftstelle an, aus der sie ersehen mußten, daß eine Auferstehung sein werde.

Wenn also ein Sadduzäer in mir groß werden will, habe ich keine solche Angst, als wenn ein Pharisäer in mir groß werden will. Den Pharisäern ruft Jesus ein achtfaches Wehe zu, den Sadduzäern gibt er eine Belehrung, so daß sie schweigen müssen. Meinem Sadduzäer antwortete er: ‚Wenn auch die Predigt des Teufels und der Hölle zu weit in den Mittelpunkt des christlichen Unterrichts gesetzt wird, so daß es scheint, der Teufel sei beinahe wichtiger und mächtiger als der Vater, der im Himmel ist, so hast du noch kein Recht, Teufel und Hölle zu leugnen. Denn auch ich habe manchmal von Teufel und Hölle gesprochen. Aber ich bin nicht gekommen, um die saure Botschaft vom Teufelsreich zu bringen, sondern die süße Botschaft vom Vater und seinem Reiche. Um an den Teufel und an die Hölle zu glauben, braucht man nicht Christ zu sein. Das taten auch die Juden und die Heiden. Um aber an den Vater und sein Reich zu glauben, muß man Gotteskind und Erbe des Himmels sein. Das sollt ihr predigen, nicht mit sadduzäischer Kritik, aber auch nicht mit pharisäischer Selbstgerechtigkeit.‘ Als nun die Pharisäer merkten, daß die Sadduzäer zum Schweigen gebracht waren, kamen sie zusammen und sprachen: ‚Jetzt wollen wir ihm eine Grube graben. Er wird sich verraten: Er ist ein Gesetzesfeind, er kämpft gegen Moses und die Propheten. Dem werden wir heimleuchten! Wenn das Volk merkt, daß er nichts wissen will von den heiligen Autoritäten des Altertums, dann wird es böse werden über ihn, und wir haben das Heft wieder in der Hand, wir getreuen Wächter von Sion.‘ Und einer von ihnen trat dann mit spitziger Nase und ehrfürchtig fragendem Antlitz zu Jesus und sprach: ‚Meister, welches ist das größte Gebot im Gesetze?‘

Ich sah es dem Meister an, daß er gern gesagt hätte: ‚Der Sohn fragt den Vater nicht nach dem Gesetze, sondern er fragt, was er dem Vater zuliebe tun dürfe. Im Reiche Gottes gilt die Liebe, nicht das Gesetz.‘ Aber der Meister war klüger; er antwortete: ‚Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit all deinem Gemüte. Dies ist das erste und größte Gebot. Ein zweites aber ist diesem ähnlich: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. An diesen beiden Geboten hängt das Gesetz mitsamt den Propheten.‘

Als Jesus dies sagte, entflammte seine ganze Liebe zu Gott, seinem Vater. Er konnte nun von gar nichts anderem mehr reden als von seinem ewigen Glücke, daß er der Sohn des Vaters im Himmel ist. Und er sah, daß darin aller Fragen Antwort, aller Rätsel Lösung liegt; er wußte, daß in der Gotteskindschaft alle Pharisäerhaftigkeit untergeht. Darum suchte er jetzt noch einmal die Pharisäer von seiner Gottessohnschaft zu überzeugen, nicht durch ein Wunder, nicht durch das einfache Ja seines Wortes, sondern indem er ihre eigene Methode annahm, die Methode, die gar zu leicht in Wortklauberei und Spitzfindigkeit ausartet. „Hier, ihr Wortklauber, klaubt einmal! Hier, ihr Spitzfindigen, findet einmal die rechte Spitze,‘ meinte ich ihn sagen zu hören. Er sagte aber:

‚Was dünket euch von Christus? Wessen Sohn ist er?‘

Sie sprachen: ‚Davids.‘ Denn das war alte Schultradition. Jesus fragte nun aber weiter: ‚Wenn Christus Davids Sohn ist, wie läßt es sich da erklären, daß ihn David seinen Herrn nennt, indem er singt:

Es sprach der Herr zu meinem Herrn:
Setze dich zu meiner Rechten,
bis ich deine Feinde
zum Schemel deiner Füße lege?

Wenn nun David ihn Herrn nennt, wie ist er da sein Sohn?‘

O, meine Herren! Jetzt bleibt euch keine andere Antwort, als daß Christus mehr ist als Davids Sohn und daß er sitzet zur Rechten Gottes! Aber ihr schweigt? Ihr seid doch sonst in Schlußfolgerungen sehr gewandt!

Sie schwiegen alle. Niemand konnte ihm ein Wort entgegnen, und es wagte auch von diesem Tage an niemand mehr, eine Frage an ihn zu stellen.

Der wahre Glaube ist Leben aus Gott, täglich, stündlich neues Leben, ein ewiges Geborenwerden aus Gott, ein ewiges Kindwerden aus Gott. Es ist ein echtes, wirkliches Leben, nicht etwa nur eine erzwungene Einbildung. Es ist ein wahres Sein. Man braucht nichts zu glauben, was nicht auch wirklich ist; man kann gar nichts glauben, was nicht auch wirklich lebt. Es ist ganz töricht, Ungläubige zum Glauben zwingen zu wollen, so wie es auch töricht wäre, einen Toten zum Leben zwingen zu wollen. Es ist möglich, daß Gott das neue Leben erweckt; es ist sogar sicher, so wie die Liebe Gottes sicher ist. Aber wir können es nicht erzwingen. Wir müssen warten. Wir können vom Ungläubigen einstweilen nichts anderes erwarten, als daß er sagt, was wahr ist, nämlich daß er nichts glaubt. Die Sadduzäer glaubten nicht an die Auferstehung und an das ewige Leben. Sie sagten es ganz offen. Darum sprach Christus: ‚Ihr kennt nicht die Kraft Gottes.‘ Die Sadduzäer waren die Rationalisten jener Zeit. Das sind ja sehr beschränkte Menschen, weil sie nichts anderes haben als ihren Verstand, und weil sie keine anderen Gründe in ihrer Seele haben als Vernunftsgründe. Aber laßt sie! Sie sagen wenigstens die Wahrheit, wenn sie sagen, daß sie nichts glauben. Wenn sich einmal ein anderer Grund in ihnen auftut, dann werden sie ebenso ehrlich sagen, daß sie glauben. Sie müssen Christus feind sein. Denn alles, was Christus von Auferstehung, ewigem Leben und Gotteskindschaft redet, ist für sie keine Wahrheit. Nur schickt mir eure Kinder nicht zu ihnen in die Schule. Denn in euren Kindern ist Christus. Sie aber wollen Christus töten, da er in ihnen selber nicht lebt. Nennet sie auch nicht geistreich. Denn es geziemt sich nicht, daß jemand, der zwei Talente hat, den Verstand und den Glauben, einen anderen reich nennt, der nur ein Talent hat, bloß den Verstand. Sie nennen sich selber die Freigeistigen oder Liberalen, wie wenn jemand, der ein Auge verloren hat, sagt: ‚Ich bin frei von meinem zweiten Auge, ich bin stolz auf diese Freiheit!‘

Solche Männer traf ich viele in meiner Studienzeit. Sie beschäftigten

sich sonderbarerweise sehr viel mit christlicher Theologie und ließen sich, was noch sonderbarer ist, aber auch nicht weiter schadet, ‚christliche Theologen‘ nennen. Sie sehen das Christentum als eine wichtige geschichtliche Erscheinung an, die wegen ihrer Dicke nicht übersehen werden könne. Laßt sie! Sie haben sich auch große Verdienste erworben in der Erforschung des Christentums, seiner schriftlichen Quellen, seiner Geschichte, seiner kulturellen Wirksamkeit. Sie sehen mit dem einen Auge schärfer als die Gläubigen mit zwei Augen, freilich sehen sie nur das Tote am Christentum, was einmal war. Wenn sich einmal ihr anderes Auge öffnen wird, werden sie auch das Leben sehen und werden es ebenso ehrlich sagen, wie sie jetzt über das Tote reden. Christus ruft ihnen kein Wehe zu. Er geht nur in der Stille zu dem einen oder anderen hin und öffnet ihm das geschlossene Auge. Und dann steht in den katholischen Zeitungen etwas von der Konversion eines freigeistigen Gelehrten. Ist es ein Schuhmacher, so steht es nicht in den Zeitungen, aber es ist auch eine große Freude.

Das göttliche Leben, wenn es auf der Erde ist, ergreift alles Irdische. Es läßt seine Ufer nicht regulieren, so daß es artig und brav im Bette des Privatlebens dahinflösse. Es ist doch einmal das Leben des Schöpfers und Herrn aller Dinge auf Erden. Es will das ganze Volk ergreifen, will auch in der höchsten Form des irdischen Lebens, im staatlichen Leben, pulsen, will in den Schulen herrschen, denn es ist Macht und Wahrheit. Es baut Häuser, gründet Stände, schließt Bündnisse, schafft Parteien. Und Völker, Staaten, Schulen, Häuser, Stände, Bündnisse und Parteien nehmen auch äußerlich das Charakterbild des Religiösen an. Dieses prägt sich ganz besonders in die Gesichter und Haltungen der einzelnen Vertreter der genannten Einrichtungen. Es ist eben Leben, und Leben macht das Gesicht. Kein anderes Leben prägt sich so stark in Gesicht und Haltung aus wie das religiöse.

Es kann nun sein, daß das religiöse Leben zurückweicht, so daß nur Gesicht und Haltung bleiben, wie das von einem Sturzbach aufgerissene Flußbett bleibt, auch wenn der Bach abgeflossen ist. Selbst der ganze Stand, die ganze Partei kann so entwässert werden, daß nur noch ganz wenig religiöses Leben darin bleibt oder gar keins. Name, Form, Gesicht und Haltung aber bleiben. Wenn dies nun in einer ganzen Stadt oder in einem ganzen Lande so ist, o Schreck! Totenmasken sind dann überall. Aber das wäre noch zu ertragen. An Totenmasken kann man sich gewöhnen. Aber wenn diese sich nun herausnehmen, doch die wahre Religion verkörpern zu wollen, anderen religiöse Wahrheiten predigen zu wollen, anderen Gesetze des sittlichen Lebens vorschreiben zu wollen, und wenn sie noch dazu das entsprechende belehrende, sittenstrenge oder erbaulich-süße Mienenspiel zeigen, dann haben wir die Pharisäer. Aber auch dies ließe sich noch ertragen. Wenn jedoch hinter dem erbaulichen, sanften oder strengen Gesicht ganz unerbauliche Gedanken und Absichten stecken, wenn die zum Lehren oder Segnen erhobene Hand hinterher nur Geld zählt,

wenn die apostolischen Füße sich müde laufen in irdischen Geschäften, nein, auch dies wäre noch zu ertragen. Aber nicht zu ertragen ist, wenn ein solcher Heuchler noch religiöse Dinge tut, religiöse Gegenstände anfaßt, religiöse Würden zur Schau trägt, religiöse Fragen entscheidet und den Richter spielt über religiöse Menschen, wenn er anderen den Himmel verschließen will, — nein, auch dies ist noch zu ertragen. Man muß bedenken, daß er in Amt und Partei steht und den offenen Bruch mit Amt und Partei scheut. Er lebt von seiner Heuchelei. Er profitiert von ihr. Sie ist also doch wenigstens als Nahrungs- und Erwerbsquelle gut. Aber fluchen müßte so ein Kerl wenigstens innerlich über seine Erbärmlichkeit, aus der er nicht herauskam. Dann vermöchte ich ihn noch zu lieben. Aber wenn er so satt und behaglich ist, so selbstzufrieden mit sich, und wenn er es noch wagt, Gott zu danken — —

Soweit habe ich den Pharisäer in meinem Herzen nicht kommen lassen. Oder doch? Habe ich nicht schon manchmal gesagt: O Gott, ich danke dir, daß ich nicht so bin wie die anderen Menschen, besonders nicht — wie die anderen Pharisäer!

Ich will aus diesem Grunde gar nichts von anderen Pharisäern erzählen. Überall, wo ein Amt ist und wo in seinen Vertretern das religiöse Leben zurückgeht, dort wachsen Pharisäer. Erst sind es kleine Blättlein, dann Strünklein, dann Strünke. Immer härter wird das Kraut, immer hölzerner, immer ungenießbarer. Immer wieder muß der religiöse Mensch, der Gottessohn oder, wie man heutzutage zu sagen beliebt, das Gotteskind, solchen Menschen in Amt und Würden gegenübertreten. Er soll ihnen frei und offen die Wahrheit sagen. Aber gekreuzigt wird er.

Als Jesus die Pharisäer zum Schweigen gebracht hatte, wandte er sich von ihnen ab. Er dachte an seine Jünger und an sein Volk. Er dachte an seine Kirche.

Mein Jesus, wenn auch in deiner Kirche das Pharisäertum aufwachsen sollte! Siehe, du gibst zwar deinen Jüngern ganz wunderbare Gaben auf den Weg. Aber wenn ich es recht verstehe, willst du sie nicht dem allgemeinen Gesetz der Menschlichkeit entziehen. Vollende doch deine Apostelschule, indem du deinen Jüngern sagst, wie sie nicht werden sollen!

Da sah ich nun um den Tempelberg ein buntes Volk gelagert. Weithin, weithin dehnte sich die unübersehbare Schar. Aber es ließen sich doch auch einige Gruppen genauer erkennen. Dort beim hl. Petrus begann eine Reihe sehr würdiger Männer. Die ersten waren noch schier ganz wie Petrus, trugen Tunika, Manteltuch und Stecken wie dieser. Dann aber wurden sie immer bunter, silberner und goldener. In der Ferne hatten sie schöne Mützen auf dem Haupt, noch weiter hinten Mützen mit einem Goldreif, dann mit zwei Goldreifen, dann gar mit dreien. Auch die Stäbe wurden immer schöner, und die alten Sandalen des Petrus wurden allmählich in der Reihe zu ganz feinen brokatnen Seidenpantoffeln.

Na, dachte ich, ob da nicht gar einige Pharisäer daruntergeraten sind!

Aber als ich merkte, daß dies unsere Päpste seien, unterdrückte ich meine Vermutung und hielt sie nur für einige aufrecht, bei denen es gewissermaßen erlaubt ist, zum Beispiel bei Alessandro Borja, von dem ich indes jetzt weiß, daß er kein eigentlicher Pharisäer war.

Ähnliche Reihen schlossen sich an jeden der übrigen Apostel an. Nur waren diese Reihen viel mehr verzweigt. Auch hier ein Wachstum von apostolischer Armut zu patrizierartiger Eleganz und endlich zu fürstlicher Pracht. Erst ganz hinten wieder Einfachheit und Schlichtheit. Auch mitten in der Reihe manchmal.

Gar nicht zu übersehen waren die Abertausende des Volkes und der Jüngerschar. Bei einzelnen behäbigen Bürgern und harten Bauern kam mir wieder der Gedanke an die Pharisäer, aber man darf nicht zu schnell urteilen. Weit hinten in der Jüngerschar erkannte ich den hl. Franz von Assisi. Da wurde ich ordentlich ruhig, denn da konnte ich mir sagen: ‚Der ist gewiß kein Pharisäer!‘ Erst als ich weiter sah, die Reihen seiner Brüder entlang, da verlor ich wieder meine Sicherheit ein wenig.

Geradeso erging es mir, als ich das Frauenvolk übersah, das auch unzählbar war. Ich staunte über die vielen Formen und Farben der Hauben und bemerkte auch manche kleine Eitelkeiten, zum Beispiel wie dieses oder jenes Kräuslein gesteckt war, wie diese oder jene Medaille getragen wurde oder wie der Rosenkranz am Gürtel hing. Aber weibliche Eitelkeit und Pharisäertum sind ja ganz verschiedene Dinge.

Ganz hinten hatte ich mich auf einen Gartenzaun gesetzt, denn ich hatte kein ganz reines Gewissen wegen des Pharisäers in meinem Herzen. Ich wollte ja alles anhören, aber ich wollte nicht gar zu nahe dabeistehen.

Mein Gott, die ganze Natur empört sich über pharisäische Heuchelei. Überall ist ehrliches Wachstum, nur in diesen Menschen nicht. Es war mir, als ob die ganze Erde mit Jesus grollte gegen dieses Ungeheuerliche, daß das Gottesleben auf dieser Erde zur Maskerade geworden ist. Alle wußten es, die Abertausende. Aber kaum einer hatte seinen Mund aufgetan gegen die freche Tyrannei hohler Religiosität. Jetzt sprach jeglicher Mund mit, was Jesus sprach. Und Jesus sprach:

‚Auf den Lehrstuhl des Moses haben sich die Schriftgelehrten und Pharisäer gesetzt. Alles also, was immer sie auch sagen, das haltet und tuet. Aber richtet euch nicht nach ihren Werken, denn sie lehren, aber sie befolgen es nicht.‘

‚Sie binden schwere und unerträgliche Lasten zusammen und legen sie auf die Schultern der Menschen. Sie selber aber rühren sie mit keinem Finger an.‘

‚Und wenn sie etwas tun, so tun sie es, um von den Menschen gesehen zu werden. Sie machen ihre Gebetbücher weit auf und legen ihre Sonntagsschärpen breit. Sie lieben die ersten Plätze beim Festmahl und die vordersten Stühle in der Synagoge. Sie lassen sich gerne auf dem Markte grüßen und von den Leuten Rabbi nennen.‘

,Ihr aber, lasset euch nicht Rabbi nennen, denn einer nur ist Lehrer, ihr aber seid Brüder. Auch nennt keinen auf Erden Vater, denn einer ist euer Vater, der im Himmel ist. Und lasset euch nicht Meister nennen, denn einer ist euer Meister, Christus.'

Da ging eine kleine Unruhe durch die Scharen. Einer sah den anderen an, bis der Präzeptor einer berühmten Schule Ruhe gebot und sprach: ,Pst! Das ist ein Rat zur Vollkommenheit, kein göttliches Gebot.' Über das Antlitz des hl. Franz von Assisi ging ein Lächeln, wie es bei guten Menschen manchmal vorkommt. Jesus aber fuhr fort:

,Wer der Größere unter euch ist, wird euer Diener sein. Wer aber sich selbst erhöht, wird erniedrigt werden, und wer sich selbst erniedrigt, wird erhöht werden.'

,Item,' sagte der Präzeptor beruhigend. In der Reihe der Päpste schrieb einer: ,Servus servorum Dei,' denn er wußte, daß er doch größer sei als der Patriarch von Byzanz. Er tat es ehrlich, und seine Nachfolger fanden es schön und echt christlich. Sankt Franziskus lächelte und blickte voll Verehrung zu dem großen Papste Innozenz hinüber. Da! — Donnerte es? Nein, es sprach vielmehr Jesus, der einst gesagt: ,Lernet von mir, denn ich bin sanftmütig und demütig von Herzen.' Aber es war wie ein Donner:

,Wehe euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler, weil ihr das Himmelreich vor den Menschen verschließet! Ihr wollet selbst nicht ins Himmelreich, und die hineinwollen, lasset ihr nicht hineingehen. Wehe euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler, weil ihr die Häuser der Witwen verzehret, indem ihr lange Gebete sprechet! Deshalb werdet ihr ein strengeres Gericht erfahren. Wehe euch, ihr Schriftgelehrten und Phärisäer, ihr Heuchler, die ihr Meer und Land durchziehet, um einen einzigen Menschen zu eurer Religion zu bekehren! Und wenn er sich bekehrt hat, so machet ihr ihn zum Kinde der Hölle, zweifach mehr, als ihr selber seid.'

,Ach, ach,' seufzte neben mir ein Konvertit auf, ,da hat sich Pater Oderich mit mir so große Mühe gegeben, um mich katholisch zu machen. Und ich bin's geworden. Und jetzt droht er mir mit ewiger Höllenpein, da ich nicht alles befolgen konnte, was er mir vorschrieb!'

Ich konnte aber nicht weiter darauf hören, denn jetzt nahm Jesus die Kasuisten vor. Das interessierte mich. Und war doch selber ein so schrecklicher Kasuist!

,Wehe euch, ihr blinden Führer, die ihr saget: Wenn jemand beim Tempel geschworen hat, das ist nichtig. Wer aber beim Golde des Tempels geschworen hat, der ist verpflichtet. Ihr Toren und Verblendete! Was ist denn größer, das Gold oder der Tempel, der das Gold erst heilig macht?'

Die Kasuisten murmelten: ,Das trifft uns nicht. Unsere Fälle sind entschieden ernster!' Sankt Franziskus lächelte, denn er verstand von Kasuistik noch nichts.

— ‚Und wenn einer beim Altare geschworen hat, so ist es nichtig; wer aber geschworen hat bei der Gabe, die auf dem Altare liegt, ist verpflichtet. Ihr Blinde! Was ist denn größer? Die Gabe oder der Altar, der sie heiligt? Wer also beim Altare schwört, schwört bei ihm und bei allem, was auf ihm ist. Und wer beim Tempel schwört, schwört bei diesem und bei dem, der in ihm wohnt. Und wer beim Himmel schwört, der schwört beim Throne Gottes und bei dem, der auf ihm thronet.‘

Da atmeten die Kasuisten erleichtert auf, denn jetzt hatte der Herr selber Kasuistik getrieben und alle echte Kasuistik geheiligt.

— ‚Wehe euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler, die ihr Krausemünze und Kümmel verzehntet, aber was das Wichtigere des Gesetzes ist, die Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Treue, habt fallen lassen. Dieses hättet ihr üben und jenes nicht lassen sollen.‘

Stolz und würdig standen die Lehrer des Kirchenrechts da und bemerkten bloß, daß Barmherzigkeit eigentlich kein rechtlicher Begriff sei.

— ‚Ihr blinden Führer, die ihr eine Mücke durchseiet, das Kamel aber verschluckt! Wehe euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, weil ihr das Äußere des Bechers und der Schüssel reinigt, innerlich aber voll des Raubes und der Unlauterkeit seid! Du blinder Pharisäer, reinige zuerst das Innere des Bechers und der Schüssel, damit auch die Außenseite rein werde! Wehe euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler, weil ihr übertünchten Gräbern gleichet, die von außen her den Leuten schön erscheinen, innen aber voll sind von Totengebein und Moder. So erscheint auch ihr zwar von außen als Gerechte vor den Menschen, inwendig aber seid ihr voll Heuchelei und Schlechtigkeit.‘

‚Wehe euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler, die ihr den Propheten Grabbauten errichtet und die Denkmäler der verstorbenen Gerechten schmücket. Solange aber die Propheten nicht im Grabe ruhen, tötet ihr sie, und die lebenden Gerechten verfolgt ihr, ihr Schlangen- und Natterngezücht, wie werdet ihr dem Gericht der Hölle entrinnen? Sehet, ich sende zu euch Propheten und Weise und Schriftgelehrte, und ihr werdet einen Teil von ihnen töten und kreuzigen, und einen Teil werdet ihr in euren Synagogen geißeln und von Stadt zu Stadt verfolgen, damit alles gerechte Blut, das auf Erden vergossen ward, über euch komme!‘

Wir sahen alle auf Jesus. Immer flammender entbrannten die Gluten auf seinem Antlitz. Er sah den Jahrtausende währenden Kampf zwischen den Gottesboten und den pharisäischen Vertretern der Religion und sah das Blut der Gotteskinder fließen. Und er streckte seine Arme nach vorn, griff mit den Fingern durcheinander, so daß sie aussahen wie eine gen Himmel erhobene Dornenkrone, und sprach weinend:

‚Jerusalem, Jerusalem, die du die Propheten mordest und die Gottesboten steinigst, wie oft wollt ich deine Kinder versammeln, wie eine Henne ihre Küchlein unter ihre Flügel sammelt! Du aber hast es nicht gewollt. Öde wird jetzt sein in eurem Hause, denn ich sage euch, von nun an werdet

ihr mich nicht mehr sehen, bis ihr sprechet: Hochgelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn!'

Bei den letzten Worten war Jesus aufgestanden, und wie ein Leidender und Fiebernder tastete er sich mit den Händen an der Quadermauer des Tempels entlang, mit jedem Weitergleiten der Hände den Tempel zurückstoßend. Es war uns allen bange, wie wenn der Sohn das Vaterhaus verläßt und nimmermehr zurückkehren will. Die Öde zog in die weiten Hallen und Höfe.

O ihr Pharisäer, das Gottesleben weicht aus dem Tempel, und ihr seid schuld. O denket nicht, daß Jerusalem die einzige Stadt sein werde, der dies geschieht. Es ist das Schicksal aller Städte, in denen ihr herrschet. Ihr seid der Ruin der Religion!

Als die Jünger die zitternden, tastenden Hände Jesu an der Tempelmauer sahen, waren sie voll Weh und Jammer. Sie wollten etwas tröstend sagen, und da sagten sie: ‚Siehe, Meister, wie schön diese Quadern gefügt sind. Sieh, wie stark und stolz und hoch der Bau!'

Da sprach Jesus: ‚Seht ihr dies alles? Wahrlich, ich sage euch, kein Stein wird hier auf dem anderen bleiben, der nicht abgebrochen würde!'

Jesus hat den Tempel von Jerusalem niemals mehr betreten. Wenn er beten wollte, ging er fortan auf den Ölberg. Das Pharisäertum ist schuld, wenn ein Gotteskind das Haus verläßt, von dem es einstens sagte: ‚Wußtet ihr nicht, daß ich in dem sein muß, was meines Vaters ist?'

Ich habe auch aus katholischen Kirchen manches Gottesleben auswandern sehen. Es ging auf den Ölberg und kam nur zurück, um Gehorsam zu üben, denn ‚was sie euch sagen, das tuet'!

‚Warum erhebst du dich nicht wider die Pharisäer, die nun auf dem Lehrstuhl Christi sitzen?' fragt ihr mich. Wartet nur! Einstweilen habe ich es mit dem Pharisäer in meinem Herzen zu tun, der da hochmütig betet: Ich bin rein. Auch das kann Pharisäertum sein: In anderen Pharisäer zu sehen!

## 16. Weltende und Gericht.

Eine große Sehnsucht ist in der Christenheit nach dem Ende der Welt. Erscheint ein Büchlein über den ‚Weltuntergang', dann drängen sich die Leute im Laden, um es zu kaufen. Wer es gekauft hat, verbirgt es wie eine kostbare Perle und will es nicht sehen und bespötteln lassen. Ein junges Mädchen kann sich kaum mehr über den Brief des Liebsten, daß er kommen wird, freuen als die Gläubigen über solch ein Büchlein. Und wenn auch der Liebste schon zehnmal geschrieben hat, daß er kommen wolle, und ist immer noch nicht gekommen, — wenn er es wieder schreibt, freut sich das Mädchen und bekommt rote Wangen und hofft. Es lachen andere Mädchen darüber, aber wenn sie einen Liebsten haben, machen sie es ebenso. Das Mädchen geht wohl in die Kammer und wendet sich ein Viertelstündlein ab von ihrer Näharbeit. Sie kann vor lauter Hoffen nichts anderes

tun. Und auch nach diesem Viertelstündlein geht sie wohl einen ganzen Tag lang verträumt umher und macht bald dieses zu langsam, bald jenes falsch. Aber dann ist sie wie mit neuem Leben erfüllt. Geschwinder als sonst sind ihre Finger, kräftiger als sonst streckt sie ihre Arme.

Ach ja, mein lieber, nüchterner, kritischer Freund Paul Hornig! Du konntest gar nicht ernst und zornmütig genug tun über die falschen Weltuntergangsprophezeiungen, über diese verdammte Ketzerei der Adventisten, als wir damals zwischen Morgenau und Pirscham spazieren gingen: Was das für ein Wahn sei! Wie er zu Zeiten die ganze Menschheit verwirrt habe! Was er für nachteilige volkswirtschaftliche Wirkungen gehabt! Alles um eines Wahnes willen! Nur Enttäuschungen, nur Enttäuschungen seien gekommen. Ich begegnete dir zwar: ‚Ist denn die Volkswirtschaft das Höchste? War es für die Menschheit nicht doch vielleicht ein hohes Gut, daß sie für jene kurzen Zeiten die Arbeit einmal liegen ließ, um sich ganz in Gedanken zu versenken, die über diese Welt hinausgehen? Ist denn eine Hoffnung an sich, auch wenn sie noch nicht bald erfüllt wird, nicht auch etwas Wertvolles?‘ Aber du warst ein so trefflicher Diskussionsredner und hättest mich im Eifer beinahe angeredet: ‚Meine Damen und Herren!‘, so daß ich dir schließlich recht geben mußte. Weißt du jedoch noch, daß ich nachts um halb 12 Uhr in dein Zimmer kam, um nachzusehen, warum du noch so spät Licht bränntest? Du sahst auf und hattest rote Wangen wie das Mädchen, dem sein Liebster geschrieben, daß er komme. Aber du gingst, wie du nun einmal bist, mit standhafter Ruhe zu deinem Schube und legtest das Heft hinein, das du eben gelesen hattest. Du, das war nicht dein Kollegheft mit den Vorlesungen über ‚praktische Pastoral‘ oder ‚Nationalökonomie‘; es war das grüne Heftlein, das beim Buchhändler König in so hohen Stößen auf dem Ladentisch lag!

O ja, auch wer seine Hoffnung und Liebe verbirgt, hat sie.

Und hat sie dich nicht zu dem schweren Verbrechen verleitet, wider alle Hausordnung das Licht länger als bis 11 Uhr zu brennen? Du weißt doch, daß der Direktor des Konvikts mit ebenso heiligem Eifer, wie er sonst das Evangelium von Johannes im Gefängnisse predigte, öfters als einmal erklärt hatte, es dürfe kein Theologe nach 11 Uhr seine Flamme brennen lassen!

O ja!

Gerade wenn man einmal alle schulgemäße Religion satt hat, da kommt die Sehnsucht nach etwas anderem, nach dem Letzten! Wohl ist das letzte auch in der schulgemäßen Religion enthalten, aber man möchte es anders, nicht wesentlich anders, aber man möchte es näher. Es braucht sich niemand dessen zu schämen. Die dümmsten und oberflächlichsten Menschen waren das nicht, die nach der Vollendung der Welt fragten. Schier alle großen Kirchenväter sind mit Jesus auf den Ölberg gegangen und haben ihn gefragt, wie es die Jünger nach der Verwerfung der Pharisäer und nach der Ankündigung der Zerstörung Jerusalems taten: ‚Jesus, sag

uns, wann wird dies geschehen? Und was wird das Zeichen von deiner Ankunft und vom Ende der Welt sein?' Heimlich taten es die Jünger, erzählt der Evangelist. Ja, ja, lieber Paul Hornig! Ich will's euch auch nicht verraten, wieviel Bücher ich schon darüber gelesen habe, und wie oft meine Wangen schon rot geworden sind.

Nein, es waren nicht etwa die letzten und dümmsten der Apostel, die so heimlich fragten, sondern es waren Petrus, Jakobus und Johannes, dieselben, die auf dem Berge der Verklärung schon ein Vorspiel der Vollendung gesehen und Geschmack dafür bekommen hatten.

Jesus war nie für neugierige Fragen. Neugierige Fragen sind wie leere Becher, die man dem anderen hinreicht, der doch lieber aus vollem Becher den Wein der Liebe trinken möchte. Jesus goß gleich heilsamen Wermut in den leeren Becher. ,Sorget', so sprach er, ,für euch selbst, daß euch niemand verführe! Denn es werden viele unter meinem Namen kommen und sagen: „Ich bin es!", und sie werden viele verführen.'

Ich hatte mir die Weltgeschichte von Professor Doktor Johannes Baptista von Weiß mit auf den Ölberg genommen, um zu prüfen, ob sich die Prophezeiungen Jesu verwirklicht haben. Und ich fand darin die Mitteilung des Geschichtschreibers Flavius Josephus: ,Es waren dies Verführer und Betrüger, die unter dem Schein göttlicher Begeisterung auf Neuerungen und Umwälzungen hinarbeiteten, das Volk zur Schwärmerei verleiteten und es in einsame Örtlichkeiten hinauslockten, wo ihnen Gott Wunderzeichen der Befreiung erscheinen lassen werde.' Ich war einstweilen damit zufrieden, obwohl nirgends überliefert ist, daß diese Betrüger im Namen Jesu gekommen seien. Denn dies kann auch heißen, daß sie sich Erretter oder Befreier nannten, die von Gott gesandt seien. ,Ich bin es,' mögen sie wohl oft gesagt haben, denn dies sagt ja jeder neue Reichskanzler und jeder neue Generalfeldmarschall.

,Wenn ihr aber von Kriegen und Kriegsgerüchten höret, so erschrecket nicht, denn das muß geschehen, aber es ist das Ende noch nicht. Es wird Volk wider Volk und Reich wider Reich aufstehen, es werden Erdbeben sein hier und da, und Hungersnot wird kommen. Das ist der Anfang der Wehen, aber noch lange nicht das Ende.'

Die Weltgeschichte des Johannes Baptista von Weiß sagte wieder: ,Ja, so war es.' Aber wann wäre dies nicht so gewesen. Kriege und Kriegsgerüchte, Erdbeben und Hungersnot gehören zum Schicksal der Erde. Jesus wollte nur sagen, daß sich seine Jünger wegen solcher Dinge nicht beunruhigen sollten, denn solche Dinge müssen kommen und gehören zu der Vaterunserbitte: ,Dein Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden!'

Was Jesus wollte, sagte er nun deutlicher: ,Habet acht auf euch selbst!'

Das klingt schier wie: ,Der Zeitpunkt des Weltunterganges geht euch nichts an.'

,— denn sie werden euch dem Stadtrat übergeben. Ihr werdet in den Synagogen gegeißelt werden. Ihr werdet vor Landräte und Könige ge-

stellt werden um meinetwillen, ihnen zum Zeugnisse. Wenn sie euch nun hinführen und überliefern, so bedenket nicht zuvor, was ihr reden sollt, sondern was euch eingegeben wird in jener Stunde, das redet, denn nicht ihr seid es, die da reden, sondern der Heilige Geist.'

O Jesus, das habe ich mir schon oft gedacht, daß wir viel zu viel überlegen und viel zu klug sein wollen. Sieh, wir glauben doch recht wenig daran, daß dein Leben und dein Geist in uns ist. Und wenn wir dann etwas so ganz Überlegtes sagen, dann sieht es so zurechtgelegt aus, daß uns niemand mehr vertraut.

,— Es wird aber der Bruder den Bruder zum Tode überliefern und der Vater den Sohn; und die Kinder werden sich erheben über die Eltern und sie ums Leben bringen. Und ihr werdet von jedermann gehaßt sein um meines Namens willen. Wer aber ausharrt bis ans Ende, der wird selig werden.'

,— Wenn ihr nun den Greuel der Verwüstung dastehen sehet, wo er nicht stehen soll . . .'

Die Evangelisten Matthäus und Markus fügen hier ein: ‚Wer dies liest, der merke es wohl!' Denn als sie schrieben, stand wohl schon der Greuel der Verwüstung vor den Toren des Tempels.

,. . . Dann fliehe, wer in Judäa ist, auf die Berge; und wer auf dem Dache ist, steige nicht in das Haus hinab und gehe auch nicht hinein, um etwas aus seinem Hause zu holen; und wer auf dem Felde ist, der kehre nicht zurück, um den Mantel mitzunehmen; so schnell kommt die Zerstörung über Jerusalem! Wehe aber den Schwangeren und Säugenden in jenen Tagen! Bittet nur, daß es nicht im Winter geschehe! Denn in diesen Tagen werden solche Drangsale sein, wie sie vom Anfang der Schöpfung, die Gott geschaffen, nicht gewesen sind und fürderhin auch nicht sein werden. Und wenn der Herr diese Tage nicht abkürzte, so würde kein Mensch gerettet werden. Aber wegen seiner Auserwählten kürzt er diese Tage ab.'

‚Wenn dann jemand zu euch sagt: Siehe, hier ist Christus, siehe dort! — so glaubet es nicht. Denn es werden falsche Christi und falsche Propheten aufstehen und Zeichen und Wunder tun, um womöglich auch die Auserwählten zu verführen. Nehmet euch also in acht! Sehet, ich habe es euch vorhergesagt!'

‚So war es,' spricht die Weltgeschichte des Johannes Baptista von Weiß. ‚Bis in die Einzelheiten hinein war es so.' Und doch, ich weiß nicht, wie ich es sagen soll, es ist mir, als ob Christus keine Einzelheiten prophezeien wollte, sondern das Wesen. Der Neugierige wird mit seinen Prophezeiungen nichts anzufangen wissen. Noch viel weniger der Historiker, dem es einkommt, festzustellen, ob die Geschichte eine erfüllte Prophetie ist. Geschichte und Prophetie sind nur in ihrem Wesen eins, nicht aber in der Äußerung. Sie sind zu einander wie Melodie und Text.

Spricht nicht Jesus sogleich: ‚In denselben Tagen nach dieser Trübsal

wird die Sonne verfinstert werden und der Mond seinen Schein nicht mehr geben. Die Sterne des Himmels werden herabfallen, und die Kräfte, die am Himmel sind, werden erschüttert werden.'

‚Ja, so war es,' möchte ich sagen, obwohl ‚in denselben Tagen nach der Trübsal' kein einziger Stern vom Himmel gefallen ist. Man kann nicht einmal annehmen, daß die Sonne damals auch nur anfing, sich zu verfinstern. Und eine der gewöhnlichen Sonnenfinsternisse zu prophezeien, ist schon lange nicht Jesu Art. Jesu Art aber ist es, seine Jünger zu heiligem Warten zu erziehen. Er kündet große und ernste Dinge an. Als sein eigener heiliger Leib, den er selbst ‚diesen Tempel' nennt, am Kreuze starb, da verfinsterte sich die Sonne, und der Mond gab keinen Schein mehr.

‚Dann werden sie den Menschensohn in den Wolken kommen sehen mit großer Macht und Herrlichkeit. Und dann wird er seine Engel aussenden und seine Auserwählten aus den vier Windrichtungen versammeln, vom Ende der Erde bis zum Ende des Himmels. Vom Feigenbaum aber lernet das Gleichnis: Wenn seine Zweige schon zart und die Blätter hervorgesprossen sind, so wisset ihr, daß der Sommer nahe ist. So also auch, wenn ihr sehen werdet, daß diese Dinge geschehen, so wisset, daß es nahe vor der Tür ist. Wahrlich, ich sage euch, dies Geschlecht wird nicht vergehen, bis alles dies geschieht. Denselben Tag aber und die Stunde weiß niemand, weder die Engel im Himmel, noch der Sohn, sondern der Vater.'

‚Wenn nun der Menschensohn in seiner Herrlichkeit kommen wird und alle Engel mit ihm, dann wird er auf dem Thron seiner Herrlichkeit thronen. Und es werden alle Völker vor ihm versammelt werden, und er wird sie voneinander scheiden, wie ein Hirt die Schafe von den Böcken scheidet. Die Schafe wird er zu seiner Rechten, die Böcke aber zu seiner Linken stellen. Alsdann wird der König zu denen, die zu seiner Rechten sein werden, sagen: Kommet ihr Gesegneten meines Vaters, besitzet das Reich, das euch seit Gründung der Welt bereitet ist. Denn ich war hungrig, und ihr habt mich gespeist; ich war durstig, und ihr habt mich getränkt; ich war fremd, und ihr habt mich beherbergt; ich war nackt, und ihr habt mich bekleidet; ich war krank, und ihr habt mich besucht; ich war im Kerker, und ihr seid zu mir gekommen. Dann werden ihm die Gerechten antworten: Herr, wann haben wir dich hungrig gesehen und dich gespeist? Oder durstig und dich getränkt? Wann haben wir dich als Fremdling gesehen und dich beherbergt? Oder nackt und dich bekleidet? Oder wann haben wir dich krank gesehen oder gefangen und sind zu dir gekommen? Und der König wird zu ihnen sagen: Wahrlich, sag ich euch, was ihr einem dieser meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan. Dann wird er auch zu denen auf der Linken sprechen: Weichet von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer, welches dem Teufel und seinen Engeln bereitet worden ist. Denn ich war hungrig, und ihr habt mich nicht gespeist; ich war durstig, und ihr habt mich nicht getränkt; ich war ein Fremdling, und ihr habt

mich nicht beherbergt; ich war nackt, und ihr habt mich nicht bekleidet; ich war krank und gefangen, und ihr habt mich nicht besucht. Da werden ihm auch diese antworten: Herr, wann haben wir dich hungrig oder durstig oder als Fremdling oder nackt oder krank oder gefangen gesehen und haben dir nicht gedient? Dann wird er ihnen antworten und sagen: Wahrlich, ich sage euch, was ihr einem dieser Geringsten nicht getan, das habt ihr mir nicht getan! Und diese werden eingehen in die ewige Pein, die Gerechten aber in das ewige Leben.'

So ist es gewesen. Ein Handwerksbursch hat es mir erzählt. Es war gerade zehn Jahre vor diesem meinem dritten Studentenjahre. Ich war damals noch beim Pfarrer in Neu-Gersdorf, oder vielmehr, ich war vom Pfarrer beurlaubt worden, um mitten durch den kalten Winter aus den hohen Bergen in das tiefer gelegene Neuroder Land hinunter zu wandern und bei meinen Eltern Weihnachten zu feiern. Bei der Brettmühle im untersten Teil von Neu-Gersdorf holte ich den Handwerksburschen ein und wollte ihn überlaufen. Der aber rief mich an und sprach: ‚Jüngel, du laufst ja, als ob du dafür bezahlt bekämst. Man muß immer langsam laufen.'

‚Warum denn?'

‚Weil man sonst nicht reden kann.'

‚Ich rede ja mit niemandem.'

‚Bist du noch ein Schuljunge?'

‚Ja.'

‚Das ist nicht wahr. Du bist ein Apostel.'

‚Wie so denn?'

‚Ich bin auch einer.'

‚Ach je! Das habe ich Ihnen aber nicht angesehen!'

‚Siehst du nicht, daß ich keinen Mantel habe und kein zweites Paar Schuhe? Sonst würde ich doch nicht in diesen zerrissenen Tretern durch den Schnee waten. Du hast auch nur ein Paar Stiefel und noch keinen Überzieher.'

‚Denken Sie, daß dies alles Apostel sind?'

‚Ja, denn wir sind gesandt, um den Armen das Evangelium zu predigen. Und wir sollen immer zwei und zwei gehen, damit wir miteinander reden können.'

‚Wie machen Sie denn das, wenn Sie den Armen das Evangelium predigen?'

‚Nu, ich gehe an die Tür und klopfe an. Und wenn mir aufgetan wird, spreche ich: Gelobt sei Jesus Christus! Seid gebeten um eine kleine Gabe für einen armen Reisenden.'

‚Das ist doch keine Predigt!'

‚Aber es ist das Evangelium. Wenn die Leute etwas geben, so erfüllen sie das Evangelium. Und ich sage: Gott vergelt's viele tausend Male! Und wenn die Leute gut sind, dann ist es so, als ob sie sagten:

Hochgelobt, der da kommt im Namen des Herrn! Und damit sie daran denken, sage ich: In Gottes Namen, Gott vergelt's!'

Der Vagabund schwieg eine Weile, und wir stapften nebeneinander durch den Schnee. Damals war die neue Straße noch nicht angelegt, über die der Schnee einfach hinwegweht; er kann die Straßen nicht leiden; auf die niest er bloß, oder wenn er einmal einen Spaß haben will, legt er sich in mannshoher Wehe darüber und spricht: ‚Siehst du, da hast du's! Jetzt kannst du nicht mehr so stolz weiter laufen. Über diese Schneewehe zieht kein Hengst seinen Wagen.' Aber in die Bauernwege legt er sich ganz weich und artig, nimmt die Leute bloß ein wenig bei den Füßen, streichelt sie und sagt: ‚Setzt euch doch ein wenig, ich gebe euch einen schönen Traum und dann das Himmelreich.' Denn die solche Wege gehen und müde werden, so daß sie sich setzen und den Traum haben, sind von Gott schon so vielfach geprüft, daß sie das Himmelreich bekommen.

‚Ich bin nämlich der Richter der Lebendigen und der Toten. Wenn ich wohin komme und sie geben mir, dann weiß ich es: diese werden eingehen in das ewige Leben. Wenn sie mir aber nichts geben, Junge, kannst du dir denken, was das für eine Pein ist für ihre Seele? Ich möchte ja nicht an ihrer Stelle sein!'

‚Das ist für die gar keine ewige Pein! Die freuen sich bloß, daß sie wieder einmal einen Faulenzer hinausgeschmissen haben!'

‚Wer kann es wissen, ob ich ein Faulenzer bin oder nicht. Ich habe als Holzhauer viele Jahre gearbeitet. Wenn ich jetzt den Beruf habe, als ein Bettler durch die Dörfer zu ziehen und wenn ich es tue, wie es Gott bis heute so gefügt habe, dann bin ich einer der Geringsten, aber ich bin ein Bruder in Not. Und wenn ich komme, so ist es wie beim Gericht: Die Menschen stellen sich von allein auf die rechte oder auf die linke Seite. Die auf der rechten gehen ein ins ewige Leben, wenn sie nicht schon darin sind; die auf der linken gehen ein in die ewige Pein. O sie gehen lachend ein, sie lachen über den armen Vagabunden, aber Junge, Junge! So ohne ewiges Leben herumlaufen zu müssen! Ich möchte ja nicht an ihrer Stelle sein.'

Wieder eine Weile stillen Wanderns. Dann fuhr der Geselle fort: ‚Ich gehe durchs Land, um die Erde zu messen. Ich messe den Himmel und messe die Hölle. Ich weiß ganz genau, welche Häuser zum Himmel gehören und welche zur Hölle. Ich bin einer von den Engeln, die da gesandt sind, die Erde zu messen.'

‚Nein, was Sie nicht alles sind!'

Die Menschen meinen, daß Handwerksburschen und Vagabunden an nichts anderes denken als ans Fechten, Stehlen und Trinken. Wenn sie aber an etwas anderes denken und es ist nicht ganz genau so, wie die anderen Menschen darüber denken, so sagen diese, sie seien ein wenig geistesschwach. Ich dachte damals auch so, begann mich aber schon zu wundern, daß so viele Vagabunden geistesschwach seien. Jetzt bin ich überzeugt, daß

sie vielmehr auf ihren weiten Wegen, in ihren vielen Einsamkeiten doch viel öfter in der Nähe Gottes sind als andere Menschen. Wenn so einer an einem Herbstabend in den Strohschober kriecht, um dort zu übernachten, da kann er nicht immerfort ans Fechten, Stehlen und Trinken denken. Auch bekommt er dort nicht das Abendblatt zugestellt, um die neuesten Nachrichten aus Welt und Kirche zu lesen. Da fallen ihm manche Worte und Sätze ein, das heißt: manche Worte setzen sich zu ihm, und er beginnt, sich mit ihnen zu unterhalten. Darunter wird wohl manchmal auch das Wort sein, von dem Sankt Johannes geschrieben hat: ‚Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt.' Wenn ihr sagt, daß euch nicht soviele Handwerksburschen begegnet sind, die solche eigentümliche Gedanken hatten, so denke ich mir, das kam daher, daß ihr eben nicht ganz richtig Theologie studiert habt.

Als wir in der Nähe der Alt-Gersdorfer Schule waren, sagte mein Begleiter: „Ich muß mich jetzt wieder meinem Berufe widmen. Kommst du mit in die Häuser?'

‚Ach nein, ich muß dort über den Wolfsberg gehen, um heute noch nach Landeck zu kommen. Morgen will ich mit dem Omnibus nach Glatz.'

‚Dann gehe und denke daran, daß du heute bei dem Richter der Lebendigen und Toten warst. Siehe, ich bin allein gegangen und du bist mit mir gegangen. Gott vergelt's! Das ist dein Gericht.'

Auf dem einsamen Wege über den Wolfsberg ging immer einer neben mir.

Es gibt ein letztes Gericht. Es kann sein, daß das Vergelt's Gott des Handwerksburschen mein letztes Gericht war. Denn ich bin doch eingegangen zum ewigen Leben. O glaubt mir, es war viel Seligkeit im ewigen Leben, es ist alle Seligkeit im ewigen Leben!

Auf dem einsamen Wege über den Wolfsberg steht eine verfallene Kapelle: Kein Bild mehr ist in der Nische zu sehen. Aber oben an der Giebelspitze war das Zeichen des Menschensohnes, das Kreuz.

# Ferdinand Lassalle, der Mensch, der Politiker, der Philosoph / Von Theodor Steinbüchel

III.

Die Begründer des deutschen Sozialismus waren nach einem oft berufenen Worte von Friedrich Engels* stolz darauf, nicht nur von Saint-Simon, Fourier und Owen, sondern auch von Kant und Hegel abzustammen. Man mag darüber streiten, in welchem Maße und in welcher Tiefe der deutsche Idealismus auf sie fortgewirkt hat, durch welche Einflüsse diese Tradition bei ihnen durchsetzt wurde, wie sie sich in ihrer Ideenwelt umgestaltete, und wieweit sie ihre mehr oder weniger zutage tretenden ethischen und sozialethischen Forderungen, Werte und Normen inhaltlich mitbestimmte — das eine steht heute wissenschaftlich fest, daß der Sozialismus gar nicht begriffen werden kann, wenn man nicht diesen Wurzeln seiner Herkunft nachgeht. Sie alle, Marx, Engels, Lassalle, hatten ernste philosophische Interessen. Auch für Engels ist dies jetzt, nachdem Gustav Mayer dessen Jugendschriften veröffentlicht hat,** erwiesen. Für Marx und noch mehr für Lassalle konnte es nie ernstlich bezweifelt werden.

Marx hat seine Herkunft von Hegel nie verleugnet trotz aller ‚Umstülpung' der Hegelschen Dialektik unter der Einwirkung des historischen Materialismus. Seine Doktordissertation behandelte die ‚Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie'. Seine Jugendpläne gingen auf die Abfassung einer Logik und einer Geschichte der Philosophie. Vor seinen nationalökonomischen Studien steht die tiefe und gründliche Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, und selbst als Nationalökonom ist Marx nur verständlich, wenn man seine Herkunft aus Hegel im Auge behält und Lassalles Charakteristik zum Fingerzeig nimmt, daß Marx ein Sozialist gewordener Ricardo und ein Ökonom gewordener Hegel sei.

Ungetrübter hat sich die idealistische Tradition bei Lassalle erhalten. Er hat die Marxsche ‚Umstülpung' nie mitgemacht, er hat Hegels Rechtsphilosophie nie überwunden wie Marx. Reiner mußte die Verbindung Lassalles mit der deutschen idealistischen Philosophie deshalb bleiben, weil er nie durch Feuerbachs Schule ernstlich hindurchgegangen war, und weil er mitten in der nächsten Vorbereitung auf seine politische Aktion sich ernst und eindringlich mit Fichte beschäftigt hatte, so sehr, daß Oncken meinen kann: ‚Wer zu dem Geiste Fichtes nicht unmittelbar den Zugang findet, wird ihn vielleicht unter Lassalles Vermittlung nicht vergebens anrufen.' Daher ist auch Lassalles Ethos reiner und tiefer vom Idealismus getragen als das von Marx

* Engels, Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft³. Hattingen-Zürich 1883, 5.

** Gustav Mayer, Friedrich Engels Schriften der Frühzeit (Jul. Springer, Berlin 1921). Man vgl. auch die Darstellung des jungen Engels durch Gustav Mayer, Friedrich Engels, I, Berlin 1921.

und Engels, das nur mühsames Suchen aus der übergelagerten Schicht des historischen Materialismus in ihrem späteren Schrifttum herausfinden kann.

Wie Marx, so studiert auch Lassalle in Berlin Philosophie, wie jener, so kommt auch er zu Hegel, aber nicht erst am Ende, sondern zu Beginn seiner philosophischen Studien. Die Berliner Universitätsphilosophie stößt ihn ab. Gabler und Trendelenburg, der berühmte Aristoteliker, kommen bei ihm sehr schlecht weg. Trendelenburg, ‚dieser soi disant Stürzer des Hegelschen Systems, die Hoffnung und der Hort aller Christen', wird an Hegel gemessen, wobei ‚seine subjektive, willkürliche, ganz äußerliche Reflexionsmethode... einen an die objekte dialektische Methode gewöhnten Hegelianer bis zum Erbrechen langweilen' kann. Schelling war im Mai 1841, als Lassalle den Vater über seine philosophischen Interessen unterrichtet, noch nicht in Berlin eingetroffen, wohin ihn Friedrich Wilhelm IV. als Antipoden gegen die Hegelianer gerufen hatte. Aber auch von ihm verspricht sich der Student nichts, nur ‚Intuition und Mystik'. ‚Bei Trendelenburg Reflexion, bei Schelling Intuition, bei den Hegelianern Langweile und Fadaisen, Trivialitäten in der höchsten Potenz, aber nirgends Philosophie.' Die Philosophie, die ihm eine Lebensanschauung gab, war die des alten Hegel selbst. Er hat wie der junge Marx selbst ein System der Philosophie entworfen. Das Ende des Studiums sollte die Habilitation in der Philosophie sein ebenso wie bei Marx. Wir wissen, was Lassalle von diesem Wege weggeführt hat. Das philosophische Interesse hat er sich stets gewahrt.

Die Dialektik Hegels meisterte schon der Jugendliche in geradezu überraschender Gewandtheit und Schärfe. Seine geschichtsphilosophischen Betrachtungen sind ganz im Geiste des Meisters angestellt. An der Geschichte hat er sich ebenso gebildet wie der mißverstandene ‚Idealist' Hegel, der doch das historisch-empirische Wissen seiner Zeit wie keiner neben ihm beherrschte und eine Philosophie der Geschichte hinterlassen hat, die ihn als Geschichtskenner nicht minder groß zeigt wie als Geschichtsdeuter. Aus Lassalle spricht ohne Zweifel ein jugendliches, krankhaft überspanntes Selbstbewußtsein, wenn er meint, die Philosophie habe ihn ‚zu der sich selbst erfassenden Vernunft, d. h. zum selbstbewußten Gott (d. h. zu dem sich als Erscheinungsform und Verwirklichung des Göttlichen begreifenden Geist)' gemacht. ‚Wer aber einmal ein Gott war, wird nie wieder ein dummer Junge.' Aber aus solchen Worten spricht auch der ganze Hegelsche Glaube an die Logik der Welt und ihrer Geschichte, der an der weltgeschichtlichen Empirie sich entzündet und nicht bloß ‚Tatsachen', Einzelheiten herausgelesen, sondern den Geist, die Idee, das göttliche Walten in ihr erfaßt hat, das sich als Vernunft, Sittlichkeit, Religion und Kultur im Leben der Völker und ihrer Staaten offenbart. Denn der Hegelianer sieht in allem Tatsächlichen, in jedem Sein zugleich einen Wert, eine Stufe göttlicher Offenbarung. Darum sind die geschichtlichen Betrachtungen, die Lassalle mit besonderer Liebe in seinen Jugendbriefen anstellt, immer zugleich Reflexionen über das Sein. Die Geschichte ist ‚Welt'geschichte, also immer

eine zusammenhängende Einheit, in der es keine Einzelheiten bloß gibt, in der alles Einzelgeschehen vielmehr in den Sinn eines universalen Ganzen organisch, gliedhaft eingefügt ist. Alles Wirkliche ist in diesem organischen Sinne vernünftig, Auswirkung des weltimmanenten Logos und teleologische Eingliederung in den geschichtlichen Welt- und Menschheitskosmos, in dem alles Vernünftige wirklich ist und wird.

Das Endziel der Geschichte ist für Hegel wie für Lassalle — und auch für Marx! — die Freiheit. Aber eben diese ‚Freiheit' ist Hegel wie seinem Schüler zum Problem geworden. Und erst vom Freiheitsbegriff aus eröffnet sich ein Blick auf die tiefsten Wurzeln des Sozialismus. Denn die ‚Freiheit' ist alles weniger als Willkür des Subjektes. Sie ist Einheit von Individuum und Gemeinschaft. Darum wird die große Frage nach dem Verhältnis des Einzelnen zur Gemeinschaft zum Grundproblem der Sozial- und Geschichtsphilosophie. Lassalles Jugendbriefe behandeln im Grunde diese Frage. Uns, die wir heute ein Jahrhundert von Hegel entfernt sind, muten diese Hegel-Lassalleschen Gedankengänge fremd an. Aber die nachhegelsche Zeit lebte in Philosophie und Theologie in dieser Welt des spekulativen Begriffs. Lassalle war ein echtes Kind dieser Zeit. Seine soziologischen Erörterungen sind noch ganz in den Kreis der spekulativen Geschichts- und Religionsphilosophie gebannt. Darum geht ihm die soziologische Grundfrage am ehesten in der religionsgeschichtlichen, das heißt aber für den Hegelianer immer: in der religionsphilosophischen Betrachtung auf. Will man also den Philosophen Lassalle kennen und würdigen lernen, so kann man es nur aus seiner Behandlungsweise des Problems ‚Individuum und Gemeinschaft'.

Alle Stufen der Entwicklung des menschlichen Kulturbewußtseins in der Geschichte sind notwendige Resultate ‚einer Stufe des Begriffes, einer historischen, vernünftigen Idee'. Diese für den Sinngehalt der geschichtlichen Wirklichkeit empfängliche, verstehende Auffassungsweise unterscheidet den durch Hegels Schule hindurchgegangenen Denker wesentlich von dem räsonierenden Aufklärer, der nach einigen moralischen Begriffen und Grundsätzen das geschichtlich Gewordene beurteilt und moralistisch verurteilt, für seine geschichtliche Bedingtheit, Berechtigung und Notwendigkeit aber ebensowenig Verständnis hat wie für die des Gegenwärtigen, der immer nur ‚abschaffen' und ‚ersetzen', aber nie ‚überwinden' will. Nur aus solcher Stellung zur Geschichte versteht man letzthin auch die Stellung der Marx, Engels und Lassalle zum Kapitalismus, der eben auch eine notwendige Entwicklungsstufe und Vorstufe für ein Höheres ist, der nicht durch individuellen oder staatlichen Machtspruch abgeschafft werden kann, sondern geschichtlich überwunden wird. In der Art der Wege dieser Überwindung waren allerdings Marx und Engels grundsätzlich anderer Auffassung als Lassalle.

Das Verhältnis der Persönlichkeit zur Gemeinschaft verfolgt Lassalle von der indischen bis zur Hegelschen Philosophie, wobei ihm die philo-

sophischen Systeme wie die Religionen in Hegelscher Grundüberzeugung nicht Willkürschöpfungen einzelner sind, sondern der Ausdruck für ein wirkliches, sich logisch entfaltendes göttlich-vernünftiges Sein. War in Indien der Mensch verloren an eine allgemeine Natursubstanz, war er im Judentum ein Knecht vor Gott, ‚ein Wurm im Staube vor der abstrakten Gottheit', so wurde die Persönlichkeit durch das Christentum entdeckt. Das Dogma von Gott, dem Vater aller Menschen, von der Menschwerdung des Sohnes Gottes, von ‚der Seligkeit aller Subjekte im Himmel' gewährleistet nach Lassalles Auffassung die Selbständigkeit und den Wert der Individualität. Die spezifische Aufgabe des Mittelalters war es, diese christliche Errungenschaft in die Wirklichkeit des konkreten, geschichtlichen Lebens umzusetzen. Das geschah in der mittelalterlichen Standesidee. Hier galt jeder als Glied einer Gemeinschaft, die ihn mit ihrem Geiste, mit ihrem ‚substantiellen Ganzen' durchdrang und ihn so gleicherweise in seinem Selbstwerte wie in seinem Gliedcharakter als Gemeinschaftswesen beließ. Priester- und Adelstand waren die beiden großen Gemeinschaften der mittelalterlichen Welt, in die der einzelne in freier Selbstentscheidung eintreten konnte, denn einmal hing es von seiner freien Annahme der christlichen Religion ab, ob er Mitglied des Priesterstandes werden wollte und — ursprünglich wenigstens — von seiner persönlichen Tapferkeit ab, ob er Mitglied des Adelsstandes werden konnte, mithin in jedem Falle von geistig-persönlicher Entscheidung. Diese Geschichtsbetrachtung des Mittelalters ist freilich sehr schematisch und unvollständig. Sie ist zugleich unzutreffend, weil sie, was den Priesterstand angeht, die sakramentale Weihe übersieht, die dem Berufenen von der kirchlichen Autorität gegeben wird, die er sich nicht aus sich erwerben kann, da sie Gnade Christi bleibt. In Lassalles allgemeine Formeln läßt sich die Idee des mittelalterlichen, katholischen Menschen gar nicht fassen. Denn sie übersehen das eine: die Auffassung der kirchlichen Gemeinschaft als Corpus Christi mysticum, das in der communio sanctorum seine Gliederung erhält, eine Idee, wie sie namentlich Otto von Gierke und dann Ernst Troeltsch durch die ganze mittelalterliche Gemeinschaftsauffassung hindurchwirkend aufgewiesen haben. Hier allein wurzelt die innere Wesenserhöhung des Menschen, die Gründung und Vollendung der mittelalterlich-christlichen Persönlichkeit, der in dem Sakrament der Taufe die Eingliederung in die die ‚christliche' Persönlichkeit schaffende Christus- und Kirchengemeinschaft erst zuteil wird. Für die Mystik dieser Gemeinschaftsidee, für die nur dieser Gemeinschaft gegebenen, nur durch ihr ‚Haupt', Christus, wirkenden Sakramente fehlt der rationalistischen Geschichtslogik Hegels der Sinn und war dem aufgeklärten Juden Lassalle das Verständnis verschlossen. So leidet die Zeichnung des Katholizismus und der katholischen Gemeinschaftsidee durch Lassalle an der Verkennung des einen Wesentlichen, daß Religion und Gnade ein objektives Heilsgut ist, das eben **nicht** der Natur des individuellen Subjektes ‚schlechthin erreichbar' ist. Lassalle hat denn auch die Religionssoziologie des Mittelalters nicht weiter verfolgt, sondern sein Inter-

esse lediglich dem Adelsstande gewidmet. Der Adel verlor das, was ihn ursprünglich auszeichnete: die persönlich-subjektive Voraussetzung der Mitgliedschaft zu ihm, die persönliche Tapferkeit. Er ward erblich und machte so die Zugehörigkeit zu seiner Standesgemeinschaft von einem Naturhaft-Zufälligen abhängig, von dem Zufall der Geburt. So ist das Prinzip der Innerlichkeit und Selbstbestimmung ‚umgeschlagen‘ in das der Äußerlichkeit und Zufälligkeit. Gegen diesen Umschlag richtete sich eine neue Antithese: die französische Revolution. Aber sie zerschlägt auch das Wertvolle: die Zugehörigkeit des Subjektes zu einer Standesgemeinschaft, nicht das Unwertige allein: die bloß äußerliche Gebundenheit. Sie brachte ‚das Prinzip der absoluten Berechtigung der abstrakten Persönlichkeit‘. Der ‚Mensch‘ schlechthin, das Gattungsglied der Menschheit, erhielt jetzt seine ‚Menschen‘-Rechte. Ihn hatte die christliche Persönlichkeits- und Gemeinschaftsidee nicht gekannt. Ihr war — und ist — Persönlichkeit nicht der Mensch überhaupt, das Gattungswesen an sich und schon als solches, sondern immer nur der mit dem ‚spezifischen, substantiellen Geist der christlichen Religion‘ erfüllte Mensch, der ‚Christ‘. Diesen Wesensunterschied zwischen humanistisch-neuzeitlicher, im deutschen Idealismus Kants, Fichtes und Hegels zu letzter Konsequenz entfalteter Menschheitsethik und christlich-religiöser Persönlichkeits- und Gemeinschaftsethik hat Lassalle wenigstens geahnt. In der französischen Revolution wirkte sich das humanistische Prinzip erstmalig politisch aus: ‚Dies schlechthin Allgemeine, das bloße ‚Menschtum‘, sollte hinreichen, um dem Subjekt die höchste Realität, Würde und Geltung, das Recht eines Citoyen actif, eines den Staat produzierenden Bürgers zu verschaffen.‘ In diesem Individualismus konnte der Hegelianer nicht das letzte Wort der Weltgeschichte sehen. Wie kann der Bürger den Staat produzieren! Dieser Rousseauschen Vertragstheorie, die den Staat in lauter Atome von einander innerlich fremden, nur durch Nutzverträge zusammengehaltenen Menschen auflöst, widerstritt die Hegelsche Rechtsphilosophie, die das organische Staatsganze erst die wirkliche, mit dem objektiven Gemeinschaftsgeist und seinen Kulturwerten erfüllte sittliche Persönlichkeit bilden läßt. Die ‚Freiheit‘ Rousseaus mußte dem Hegelschüler Isoliertheit und Gebundenheit des subjektiven Willkürwillens bedeuten. Die echte ‚substantielle‘ Freiheit aber ‚besteht darin, daß wir den objektiven Begriff als die Macht und die Substanz wissen, der wir uns schlechterdings hingeben, von der wir uns schlechterdings erfüllen und bestimmen lassen müssen‘. Das ist der Hegel-Lassallesche Freiheitsbegriff, nach dem Freiheit nur in der Eingliederung in die objektive Kulturgemeinschaft möglich ist. Da aber für Hegel die Werte der Gemeinschaft Offenbarungen und Schöpfungen des göttlichen Allgeistes sind, so findet der Mensch in der Bindung an sie sein eigenstes, tiefstes Wesen, befreit er sich aus der Schranke der Naturhaftigkeit und wird so allererst zum sittlichen Wesen. So weicht subjektive Willkür, Formlosigkeit und Lust der sittlichen Wertbejahung und Formung des naturhaft Individuellen — nicht bloß einem inhaltleeren Sollen, das

noch nicht ‚etwas‘, den Wert, realisieren soll (Kant). Dieser aus Hegel erwachsene Freiheitsbegriff des jungen Lassalle ist sein sittliches Ideal geblieben und enthält im Keime den späteren Sozialisten und seine sozialistische Freiheitsidee, sie ist die philosophische Waffe, mit der er den Kapitalismus bekämpft, die Grundlage, auf der sich sein Sozialismus erhebt. Wie in jeder Antithese ein Etwas enthalten ist, das ‚vernünftig‘, wertvoll, gut ist und in der späteren Synthese im positiv Hegelschen Sinne ‚aufgehoben‘ ist, so hatte auch diese Antithese der Revolution ein Berechtigtes: das Recht der persönlichen Innerlichkeit der bloß zufälligen Standesangehörigkeit gegenüber. Das Zuviel der Antithese, die Leugnung der Gemeinschaftsbindung in dem abstrakten, von der geschichtlichen Gemeinschaftsverflechtung absehenden Menschentum wird die spätere Synthese überwinden, aber das Gute wird sie ‚zurückholen‘ und ‚behalten‘ und mit dem Guten der früheren Thesis, der Bindung, in einer höheren, beides, Persönlichkeit und Gemeinschaft, anerkennenden Gemeinschaftsform vereinigen. Diese geschichtsphilosophische Grundüberzeugung ist der Wesenskern des Lassalleschen Sozialismus. Alles, was er später aus ökonomischen Studien hinzubringt, ist nur Auskleidung. Denn auch als Ökonomen blieben diese Hegelianer eben Hegelschüler. Sie kannten keine reinen ‚Tatsachen‘, Tatsachen waren ihnen stets auch Sinnzusammenhänge. Der Positivismus der bloßen Tatsachenfeststellung in der modernen Geschichtsforschung lag ihnen vollständig fern. Ihnen war ja Geschichte organisches Wachstum, sie ‚erkannten‘ die Tatsachen erst in und durch das ‚Verstehen‘ aus ihrem geistesgeschichtlichen Zusammenhang. Das konnte zum großen Mangel und zur Geschichtskonstruktion werden, aber es behütete sie doch vor dem naiven Glauben an eine geschichtliche Wirklichkeitserfassung, die ein bloßes Abbilden des Gewesenen sein soll.

Die französische Revolution hatte das Individuum für unabhängig erklärt. Aber die politische Unabhängigkeit ließ es doch abhängig bleiben von seinen wirtschaftlichen Existenzbedingungen. Der rechtlichen Freiheit entsprach die reale Unfreiheit. ‚Und darum entsteht nun und von dieser Zeit an das Haschen und Ringen des Subjektes nach Besitz, Eigentum, Geld — das ist der Materialismus‘, dessen Grundtendenz die Sicherung auch der wirtschaftlichen Unabhängigkeit des rechtlich für frei erklärten Individuums ist. Der Persönlichkeitsidealismus der Revolution wird zu materialistischer — für Lassalle stets im ethischen Sinne geltend! — Ideallosigkeit. Das System der freien Konkurrenz entsteht. Sie ist eine Wirkung des Individualismus, der sich wirtschaftlich als Kapitalismus auswirkt. Jetzt entsteht der ‚wirkliche, entwickelte Individualismus‘, eine Wirtschaftsverfassung, in der Atom gegen Atom steht, die ‚ökonomische Bourgeoisentwicklung‘, deren individualistisches Prinzip der Kampf aller gegen alle ist. Daß diese Gesellschaftsform im römischen Rechte und seinem Individualismus das ihr homogene Recht fand, ist ein Lieblingsgedanke Lassalles, der dem späteren Verfasser des ‚Systems der erworbenen

Rechte' schon als Student aufgegangen ist, eine Charakterisierung des römischen Rechtes, die wir später bei Ihering und Gierke wiederfinden. Wie wenig aber der Marxismus das individualistische Kampfprinzip aufgegeben hat, geht aus seiner Klassenkampftheorie und aus dessen letzter Konsequenz, der Diktatur des Proletariates, hervor.

Individualismus, freie Konkurrenz, Kapitalismus, Industrialismus hängen also für Lassalle durch ein geschichtsphilosophisches Band als Erscheinungsformen eines einzigen Grundprinzips zusammen. In der neuen Idee des **Eigentums** vollzieht sich die eben erwähnte höhere Synthese. Denn das Eigentum stellt Gebundenheit und Freiheit in einem dar. An dieses Objektive, Substantielle bindet sich das Individuum. Es ist gleichzeitig erworben durch die freie Aktivität der Person, vereinigt also das mittelalterlich-thetische Moment der Gebundenheit mit dem revolutionär-antithetischen der Freiheit. Zugleich ist das Eigentum der Gegensatz zum bloßen abstrakten Persönlichkeitsprinzip der Revolution. Denn es bindet die Persönlichkeit an ein Unpersönliches, Dinghaftes, an die Dinghaftigkeit des Geldes, des Besitzes. Der erwerbende und an seinen Erwerb gebundene, mit ihm frei schaltende Bourgeoistyp tritt in dieser bourgeoisen Eigentumsform auf. In der Industrie ist das Mittel zu solchem Erwerb gegeben. ‚In der Industrie kann sich die Subjektivität und ihre freie Innerlichkeit, das Talent, zeigen und Geltung verschaffen, in der Industrie erringt das Subjekt sich das Objektive — den Besitz — gerade durch die Tätigkeit und Ausbeutung der Persönlichkeit, Innerlichkeit, Subjektivität, durch sich, und zwar durch das Allersubjektivste in ihm, durch seine Fertigkeit, Geschmack, Talent.' Aber in der widerspruchsvollen Vereinigung von subjektiver Aktivität und Fesselung an den sachlichen Besitz liegt der Todeskeim des industrialistischen Zeitalters, der Industrie in ihrer kapitalistischen Form. Sie spaltet die Menschen in zwei Gruppen: die aktiv Tätigen, die Arbeiter, und die an den unpersönlichen Besitz gebundenen Persönlichkeiten, die Kapitalisten, die Aktivität und die ‚Macht der toten objektiven Materie'. Der Kapitalist, der Vertreter des Sachlichen, besiegt den Arbeiter, ‚die bearbeitende Tätigkeit', die Persönlichkeit. Daher wird und muß sich die von der Macht der Materie abhängige Persönlichkeit, der Arbeiter, von dieser Abhängigkeit befreien. Denn wie Lassalle, der Tat- und Willensmensch, so überaus charakteristisch für seine Geschichtsauffassung sagt: ‚Die Idee der Subjektivität, absoluten Persönlichkeit ist einmal das Rad in der ganzen neuen Geschichte.' Die Befreiung erfolgt im **Kommunismus**, eine Bezeichnung, die damals noch nicht rein von der anderen des Sozialismus geschieden ist. Er ist die dialektisch nächstfolgende Stufe in der Entwicklung des geschichtlichen Ur-Inhaltes, des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft. Denn hier wird nicht Eigentum von der Persönlichkeit erst erworben, hier braucht sich das Subjekt nicht an eine Sache zu entäußern, hier gehört vielmehr die Sache schlechthin zur Person. Jede Person hat **als** Person schlechthin gleiches Recht auf gleichen Besitz.

Der Kommunismus nimmt das Persönlichkeitsprinzip der Revolution ebenso auf wie das Eigentumsprinzip des ihr folgenden Kapitalismus. Er hat die Person von der Knechtschaft der Sache befreit, er gibt jetzt jeder Person das Eigentum, das zu ihr hinzugehört. Er ist also antithetisch gegen das Eigentum in seiner bisherigen kapitalistischen Form gerichtet, behält aber das Berechtigte, den Besitz, gibt ihn nur jeder Person, eint also Subjekt und Objekt. Er ist zugleich notwendig aus der Industrie erwachsen, denn diese drängt zur Organisation. — Plenge spricht heute von den organisatorischen Tendenzen des Kapitalismus! Der Kommunismus schafft wieder nach der Atomisierung der Wirtschaft und Gesellschaft ein organisches Ganzes. Er ist die Überwindung des Individualismus in einer neuen Gemeinschaft.

Diese dialektischen Betrachtungen bleiben trotz ihrer meisterhaften Ausführung Konstruktionen. Das reiche Leben der Geschichte läßt sich weder in eine Gesetzesformel, die Dialektik, fassen, noch ist es ein rational vollständig durchsichtiger Prozeß. Weder Hegel noch Lassalle haben es vermocht, die Geschichte in Logik aufzulösen. Der Vernunftapriorismus scheitert immer wieder an der Realität des geschichtlichen Lebens, das seine letzten Fäden nie enthüllt und wegen des persönlichen Faktors in ihm auch nie dem begrifflichen Denken restlos enthüllen kann. Es ist bezeichnend, daß Lassalle in seiner langen Briefabhandlung immer erst nachträglich die geschichtliche Wirklichkeit an seiner Begriffslogik prüft und so natürlich eine Übereinstimmung zwischen seinem Denken und dem Sein findet.

Zwei Ideen, einem und demselben idealistischen Ideenkreise entnommen, treten in Lassalles geschichtsphilosophischen Betrachtungen besonders hervor: einmal die ethische Auffassung von Persönlichkeit und Gemeinschaft und dann der stete Rekurs auf den Staat, näherhin die Hegelsche Staatsidee. Sie bilden die beiden Grundpfeiler, auf denen sich sein späterer Sozialismus erheben und sich zu einer Sonderform der sozialistischen Idee gestalten könnte.

Der Kapitalismus hat den Persönlichkeitswert mißachtet. Der Geist hat ‚sich in die Knechtschaft der toten Materie begeben‘. Das Eigentum dient nicht dem Menschen, sondern dieser ihm, Besitz und Geld ist ‚der neue und stärkere Gott‘ geworden. Diese Versachlichung des Menschen ist es, die auch heute den christlich gesinnten Ethiker und Nationalökonom gegen diese Form des Kapitalismus einnimmt; bei H. Pesch spielt dieses Argument eine wichtige Rolle. Der Proletarier ist für Lassalle nicht einfach der Besitzlose, sondern der Mensch, der infolge seiner Besitzlosigkeit nicht mehr imstande ist, das Wesen der menschlichen Persönlichkeit, den ‚Geist‘ zu pflegen und daher keine ‚geistige Weise seines Daseins‘ mehr hat. Auch das spätere ‚eherne Lohngesetz‘, dessen Grundthese von der unabänderlichen Verelendung des Proletariers bereits der Zwanzigjährige ankündet, enthält einen ethischen Kern: die Arbeiter sind nur Ware, ein

Gedanke, der den heutigen neukantianischen Sozialismus den Kantschen Imperativ von der Achtung der Person als Selbstzweck gegen die Degradierung des Arbeiters zum Mittel ins Feld führen läßt. ‚Menschenwürde, gleiches Recht allen einzelnen auf die materiellen Vorbedingungen ihrer Entwicklung zur Persönlichkeit, endlich Selbstverantwortlichkeit des handelnden Menschen'* sind die ethischen Ideen, die in Lassalles Sozialismus eine Persönlichkeitsethik erkennen lassen, die aus Fichteschen und Hegelschen Quellen gespeist ist und ihm das wirksamste Motiv zur Bekämpfung der kapitalistischen Wirtschaft und ihrer Gesellschaftsform wurde. In dieser Philosophie, nicht in Nationalökonomie und Rechtswissenschaft liegt die Stärke Lassalles. Die beiden letzteren werden Onckens Wort von dem hervorragend begabten Dilettanten unterschreiben, werden aber auch nicht den von Oncken in gerechter Abwägung geltend gemachten Einfluß leugnen, den der sozialistische Ethiker und Ökonom auf die Gestaltung der deutschen Nationalökonomie von Schäffle bis zu Schmoller ausgeübt hat. In der bewußt und gewollt *ethisch* unterbauten Ökonomie Lassalles liegt ein Hauptunterschied gegenüber dem Marxismus. Zwar kann auch aus diesem das teleologische Moment nicht restlos entfernt werden, aber die Marxsche Werttheorie soll doch ein *rein* ökonomisches Gesetz der kapitalistischen Produktionsweise sein. Lassalle, der Ethiker und Idealist, aber hat sie ethisch verstanden und daher mißverstanden.** Ihm diente sie als Unterlage für seine idealistische Forderung einer neuen, auf der Arbeit ruhenden Form des Eigentums. Dieses selbst ist ihm ebenfalls kein rein ökonomischer, sondern ein ethischer Begriff. Wenn er in dem von ihm selbst den Freunden und Gegnern gegenüber so häufig angezogenen § 7 des ersten Bandes seines ‚Systems der erworbenen Rechte' zu beweisen suchte, daß der Bereich des Privateigentums sich immer mehr verenge, so hat diese Geschichtsbetrachtung ihre ethische Tendenz. Das Eigentum wird im Zeitalter des Kapitalismus, wie es im ‚Bastiat-Schulze' heißt, zum ‚Fremdtum'. In der kapitalistischen Gesellschaft sieht Lassalle einen ‚anarchistischen Sozialismus'. Was aber sein Sozialismus will, das ‚ist nicht das Eigentum aufheben, sondern im Gegenteil individuelles Eigentum, auf die Arbeit gegründetes Eigentum erst einführen', genau dieselbe Forderung, die heute Adolf Wilbrandt*** ausspricht, wenn er statt des kapitalistischen ‚Ausbeutungseigentums' vom Sozialismus die Begründung eines persönlichen ‚Arbeitseigentums' erwartet. So leuchtet in Lassalles sozialistischer Ethik die Fichtesche Idee von der Würde alles dessen, was ‚Menschenantlitz' trägt, auf, und gerade ihm ist, wie auch Marx, Engels und dem heutigen Sozialismus, die Vergesellschaftung der Produktionsmittel nicht Selbst- und

---

* Trautwein, a. a. O. 123.

** Vgl. Grigorovici, Die Wertlehre bei Marx und Lassalle. Marxstudien III, Wien 1910, 569 f.

*** Adolf Wilbrandt, Sozialismus (Diederichs, Jena, 1919), 191 f.

Endzweck, sondern Mittel zum Zweck einer höheren Menschenkultur und -gemeinschaft.

Diese Gemeinschaft ist das die Persönlichkeitsidee ergänzende ethische Postulat des Lassalleschen Sozialismus. Er hatte von Hegel die Kritik der bürgerlichen Gesellschaft gelernt. In dessen Rechtsphilosophie erschien sie ihm ja als ‚das System der in ihre Extreme verlorenen Sittlichkeit', das ‚Schauspiel ebenso der Ausschweifung, des Elends und des beiden gemeinschaftlichen physischen und sittlichen Verderbens'. In ihr ist ‚jeder sich selbst Zweck, alles andere ist ihm nichts, und jeder benutzt die anderen in ihr nur als Mittel für seine Zwecke'.* Lassalle übernimmt diese Zeichnung, wie sie auch Marx übernahm. Und seine Antikritik liegt, wie bei Hegel, im Gemeinschaftsgedanken. Dem ‚verwirrten Räuberzustand der Welt' setzt er seinen Hegelschen Grundsatz entgegen: ‚Ich bin nicht das losgebundene Tier der Willkür, das sein tolles Gelüste verwirklicht!' Erst die Hingabe an das ‚Allgemeine', die ‚Substanz' verwirklicht echtes Persönlichkeitsleben. Wenn aber Lassalle die egoistische bürgerliche Zweck- und Nutzgesellschaft als ‚eine spezifisch durch das Christentum begründete, auf die Welt gekommene Existenz' bezeichnet, dann vergißt er nicht nur, was er früher über die christliche ‚Bindung' gesagt hat, dann übersieht er auch die der christlichen Ethik wesentliche Gemeinschaft, in der jeder einzelne zum Vater und zu den Brüdern steht, eine Gemeinschaft, innerhalb deren allein es christliche Persönlichkeiten gibt, die deshalb dem unsittlichen Zweckegoismus durchaus feindlich ist. Die Lösung vom Christentum und die in dieser Lösung beibehaltene, aber nun nicht mehr zu bindende ‚Persönlichkeit' bedingte den Geist der kapitalistischen bürgerlichen Gesellschaft. Das andere Problem aber hat Lassalle ebensowenig zu lösen vermocht: wie denn persönliche Freiheit und sittliche Gemeinschaftsbindung sich vertragen. Mit Hegelschen Mitteln ließ es sich nicht lösen, weil der Monismus der Hegelschen Allgemeinsubstanz und die aus dieser metaphysischen Grundlage fließende Staatsomnipotenz keinen Raum für die Persönlichkeit läßt und deshalb die auch bei Hegel vorliegenden Ansätze zu einer organischen Gemeinschaftsauffassung in sein System sich nicht logisch einbauen lassen wollen. Der von Hegel durchtränkte Sozialismus Lassallescher wie Marxscher Form ist noch viel zu sehr eine historisch bedingte Reaktion gegen den Individualismus in Wirtschaft, Gesellschaft und Kultur, als daß er zu einer letzten Klärung seiner Gemeinschaftsidee gekommen wäre. Der gegenwärtige Sozialismus aber, der sich heute mehr und mehr von Marx ablöst, ringt um solche Klärung.

Das sittliche Mittel und die gesellschaftliche Form, die der sittlichen Gemeinschaftsidee zur Wirklichkeit verhilft, ist für Lassalle der Staat. Darin blieb Lassalle ebenfalls stets Althegelianer im Gegensatz zu Marx,

* Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechtes, herausg. von G. Lasson, Leipzig 1911, 155, 334.

der die anfänglich aufgegriffene Hegelsche Staatsidee fallen ließ und durch ein staatloses Gesellschaftsideal ersetzte. Für Marx wurde der Staat an sich wesenhaft zum Klassen- und Beherrschungsstaat. Wir wissen, daß Lassalles politischer Tatnatur die rechtsphilosophische Staatsauffassung das Naturgemäße war. Aber wie es für Hegel nicht der Gegenwartsstaat war — die ironischen Bemerkungen über den ‚preußischen Staatsphilosophen', wie sie seit Haym in Schwang kamen, müssen nach den Hegelforschungen G. Lassons und Rosenzweigs endgültig verstummen; auch Oncken hat sie abgelehnt —, in dem er seine Staatsidee verwirklicht fand, obgleich ihm der straffe Preußenstaat und der ‚preußische Stil' am ehesten zur Verwirklichung dieser Idee berufen schien, so war es noch weniger für Lassalle der ‚Nachtwächterstaat' seiner Gegenwart, der bloß da war, geltendes Recht und geltenden Besitz zu schützen. Mit dem liberalen Rechtsstaat mußte er scharf ins Gefecht gehen, und er tat es in Rede und Schrift. Er stellte diesem ‚Staate' seinen Staat entgegen, den Kulturstaat seines Sozialismus. Er gibt dem Staat mit Hegel die Funktion, die ‚Entwicklung des Menschengeschlechtes zur Freiheit zu vollbringen', ‚millionenfach' die Kräfte, die allen einzelnen innerhalb seines Bereiches zur Verfügung stehen, zu vermehren. Der Staat hat den dreifachen Zweck, den einzelnen ‚eine Summe von Bildung, Macht und Freiheit* zu erlangen, die ihnen sämtlich als einzelnen schlechthin unersteiglich wäre'. So erhält er die höchst denkbare ‚menschliche Bestimmung', ‚die Kultur, deren das Menschengeschlecht fähig ist, zum wirklichen Dasein zu gestalten; er ist die Erziehung und Entwicklung des Menschengeschlechtes zur Freiheit'; es gibt nur Freiheit in, mit und durch den Staat. In ihm und durch ihn kommt der stete Widerstreit zwischen Individuum und Gemeinschaft endgültig zur Ruhe, die Kultur tritt an die Stelle individualistischer Unkultur der Willkür, des Egoismus und der Unterdrückung. Im Kampf mit dem Liberalismus des Manchestertums erfüllte Lassalle diese philosophische Idee mit sozialökonomischem Inhalt. Darin ist er ‚Dilettant' geblieben, und ‚hier stoßen Hegelsche und marxistische Bestandteile unvermittelt aufeinander' (Oncken 246). Die treibende Kraft in ihm aber war und blieb auch jetzt Hegels Staatsidee.

Das Lassallesche Staatsideal hat nationale Färbung angenommen, wie wir hörten, auch hier im Gegensatz zu Marx, der die Kulturidee der Nation nie erfaßte, dem vielmehr die Stärkung der nationalen Arbeiterschaft nur Mittel zum Zweck des internationalen Klassenkampfes war. Die Mahnung Lassalles: ‚Vergiß nicht, daß du ein deutscher Revolutionär bist und für Deutschland wirken willst und mußt . . . Veranglisiere dich

* An diese Lassallesche Zweckbestimmung des Staates anknüpfend hat Oncken ‚Die Deutschen auf dem Wege zur einigen und freien Nation' (bei Thimme-Legien, Die Arbeiterschaft im neuen Deutschland. Leipzig 1915, 1—11) die Zukunftsaufgabe des deutschen Staatswesens gezeichnet und von ihrer Lösung die Aussöhnung der Arbeiter mit dem Staate erwartet.

nicht!' zeigt uns den Unterschied beider Männer in ihrer nationalen Gesinnung. In welcher Stimmung aber die Verbannten lebten, zeigt ein Brief von Jenny Marx an Lassalle aus der Zeit, da dieser sich um Marxens Rückkehr bemühte: ‚Aufrichtig gestanden ist mir das Vaterland, „das teure", ganz abhanden gekommen. Ich habe in allen den kleinsten und entferntesten Winkeln des Herzens gesucht und kein Vaterland gefunden. Die allgemeinen Zustände im „lieben, treuen Deutschland", dieser mater dolorosa der Poeten, sind so unerquicklich, daß sie eher anwidern als anlocken.' Die Londoner waren ihrem Heimatlande entfremdet, dessen Macht sie ja selbst bitter gefühlt, und dessen politische Zustände sie nur von weitem und daher weniger klar erkannten als Lassalle. Dieser aber erhält seine deutsch-geschichtliche Stellung gerade dadurch, daß er mit seinem Lehrer Hegel den Staatsgedanken in einem Lande vertrat, das wie kein anderes das Elend einer staatlosen Zeit in seiner Geschichte durch Jahrhunderte erfahren und durch seine geographische Lage auf einen starken Staat angewiesen war. Seine nationalen Anschauungen aber wurzeln nicht nur in politischer Taktik, sondern zu tiefst in seiner Geschichts- und Rechtsphilosophie, an deren Verwirklichung er ja als echter Hegelianer glaubte. Das Naturrecht ist die Grundlage seiner Nationalidee. Es wird ihm im Gegensatz zum Naturrecht der Aufklärung zu einem historisch eigenartigen, in dem spezifischen ‚Volksgeiste' — ein Hegelscher Begriff, der in der späteren, von der Romantik beeinflußten historischen Rechtsschule nachwirkt — wurzelnden Recht. So war er durch Fichte wie durch Hegel vor einem unnationalen Kosmopolitismus ebenso bewahrt wie vor der bloßen Zweckinternationale, die mit der ökonomischen Geschichtsauffassung von Marx und Engels gegeben ist.

Aber wird Lassalle so nicht zu dem von Marx so genannten ‚braven' Lassalle, erhält er so nicht den von der sozialdemokratischen Geschichtschreibung so verpönten ‚bürgerlichen' Charakter, bleibt er noch der ‚Revolutionär'? Jedenfalls bleibt auch der Revolutionär Hegelianer. Verwirft er doch schon in der Jugend jede bloß individuelle Empörung, die nicht im Dienste der Gemeinschaft steht. Auch er hat dem revolutionären Gedanken begeistert gehuldigt. Sein ‚Sickingen' und schon sein ‚Kriegsmanifest gegen die Welt' sind Zeugnis genug. Aber auch hier lehrt er trotz aller krampfhaft-jugendlichen Revolutionsbegeisterung ein entschiedenes Eintreten für die ‚Freiheit' im Hegelschen Sinne. Seinen ‚Sickingen' muß er gegen den Vorwurf der Ideologie vor Marx verteidigen, aber er hat diese Ideologie weder in seiner Staats- und Revolutionsauffassung noch auch in seinem politischen Handeln je preisgegeben. Die Herabwertung der Idee zum bloßen ‚Überbau' und ‚Reflex' ökonomischer Verhältnisse hat er sich nie zu eigen gemacht. Daran hinderte ihn der Hegelsche Idealismus ebenso wie seine aktive Natur und Persönlichkeit. Darum ist er ein philosophisch viel gewichtigerer Gegner des mechanistisch-liberalistischen Weltbildes des Manchestertums und seines blinden Glaubens an die natürliche

Gesellschaftsentwicklung geworden als Marx. Denn dessen Geschichtsansicht ist im Grunde nur ein spät geborenes Kind dieses ökonomischen Naturalismus. Lassalle, Idealist und Politiker zugleich, wußte die Möglichkeit politischen Wollens mit seiner Idee zu verbinden und stellte schließlich auch seinen Revolutionsbegriff auf die Wirklichkeit ein. In seiner Rede ‚Die Wissenschaft und die Arbeiter' vollendete er den in der Jugend schon angekündigten Evolutionsbegriff, der des Staatsanwaltes spottet, welcher das Wort ‚Revolution' nicht lesen kann, ‚ohne geschwungene Heugabeln vor seiner Phantasie zu sehen'. Und doch kann sich ‚eine Reform . . . durch Insurrektion und Blutvergießen durchsetzen und eine Revolution im größten Frieden', ist sie doch nichts anderes als ‚eine Umwälzung, die ein ganz neues Prinzip an die Stelle eines bestehenden Zustandes' setzt. Und das wollte Lassalle eben, praktisch genug, mit dem bestehenden Staate für seine idealistische Kulturidee vom kommenden Staate. Es klingt noch einmal der Jugendgedanke an, daß man die Hände am Staatsruder haben solle, wenn die Revolution komme.

Der Idealismus, den ihm der Marxsche Positivismus nicht rauben konnte, nahm für Lassalle die Stelle der Religion ein. Er huldigt als Neunzehnjähriger den liberalen jüdischen Bestrebungen, die gegenüber der ‚verrosteten' Orthodoxie die ‚Autonomie des menschlichen Geistes' vertraten. Er kennt deshalb nur ein Kriterium der Wahrheit auch der Religion: die Vernunft.

Für seine Philosophie gibt es nur einen gottesdienstlichen Akt: ‚Das Vollziehen des Denkens und Wollens, das Realisieren und Ausführen des inneren Begriffs.' Der in seine Willensnatur übersetzte Hegel ist ihm auch der Künder der Religion geworden. Das Christentum hat Lassalle nur auf seinen ethisch-sozialen Gehalt geprüft. Wurde ihm der jüdische Gott ein ‚Gott des Egoismus' und darum ‚so tief unsittlich, weil er kalt rechnet, einsam aus seiner einsamen Höhe in abgeschlossener Alleinigkeit, das herzlose, in sich beruhende Ich', so erschien ihm die christliche Liebesidee viel größer und erhabener, ist ihm ‚der christliche Gott ein so tief sittliches Wesen, weil ihn in der Überfülle seiner Vollkommenheit das Bedürfnis der Sehnsucht ergreift nach einem Wesen, das ihm gleich sei, ihn, das Ich, der Hunger nach einem Du, und er steigt herunter von dem kalten, einsamen Thron, auf dem er gesessen als Gott der Juden, und zeugt sich seinen eingeborenen Sohn'. Aber das alles ist ihm lediglich Symbol, und Christus wird ihm zum ‚Wesen der Liebe, weil er für die Allgemeinheit, die Gattung, seine Ichheit aufgegeben, hingeopfert und den Tod des Kreuzes auf sich genommen hat'. Man sieht deutlich den Einschlag Hegelscher Religionsphilosophie, nach der die Religion nur in die niedere Form der Vorstellung kleidet, was die Philosophie in der höheren Form des mit der Wirklichkeit identischen Begriffs erfaßt. Aber es ist dem Juden gar nicht ernst mit solchen Sätzen. Es ist widerlich, und es ist frivol zugleich, daß das alles in einen Liebesbrief geschrieben wird, dessen Zweck der Genuß ist, und der die moralische Anwendung des

christlichen Liebes- und Hingabegedankens, des Vorbildes Christi und seiner Hinopferung für ganz bestimmte Sinnenzwecke fordert. Tiefer kann man das Heilige nicht mehr entwürdigen! Für den Katholizismus im besondern hat Lassalle kein Verständnis gehabt. Die paar Schlagworte, die er für ihn übrig hat: ‚Sinnenreligion', ‚starre Äußerlichkeit', ‚Kanonisierung der weltlichen Künste' lassen das genügend erkennen, und die späteren Verbeugungen vor Ketteler wird man mit Recht politischer und juristischer Taktik zuschreiben. Der Humanismus in Hegelscher Gestalt bleibt sein Bekenntnis: Er verehrt ‚den menschlichen Geist in jedem Augenblick, jeder Gestaltung, die er sich gegeben, in jeder Form, in die er sich gegossen, denn sie sind eben Formen des göttlichen Geistes und enthalten in sich seinen ganz weltbildenden Inhalt und in ihren Stufen sein geschichtliches Sein und Werden'. Ein religiöses Bekenntnis aber ist dies nicht! Denn Religion ist nie Menschenkult, auch nicht Anbetung der Gattung als Offenbarung des Göttlichen. Religion ist immer anbetende, in Ehrfurcht und Liebe zugleich sich vollziehende Hingabe an ein unendlich über Mensch und Menschheit waltendes lebendiges, persönliches Wesen, vor dem der Mensch sich als ein Nichts empfindet, und durch dessen Begnadigung er sich doch als ein aus der Tiefe seiner Kreatürlichkeit erhobenes Wesen fühlt. Hier weiß weder Lassalle noch Marx, der dazu noch seinen ‚spezifischen Widerwillen gegen das Christentum' bekundet, dem religiösen Menschen irgend etwas zu bieten.

* * *

Die sozialistische Arbeiterbewegung in Deutschland überwand Lassalle und seine Staatsidee. Der antistaatlich-revolutionäre, internationale Marxismus hat ihn und seine staatlichen Ideen verdrängt. Dieser, von Marxens Gesellschaftsanschauung getragene Sozialismus aber stand als erbitterter und kampffreudiger Gegner einem jungen, nationalen Staatsgebilde gegenüber, in dem vorderhand Liberalismus und Kapitalismus die mächtigsten Blüten trieb, und das vorerst zur Lösung der sozialen Frage keine Schritte unternahm. So aber wuchs eine Arbeiterschaft heran, die in den vier Jahrzehnten der Blüte des Deutschen Reiches dem nationalen Leben entfremdet wurde, und die von dem Staate, der durch sie in seiner nationalen Existenz sich bedroht glaubte, aufs äußerste bekämpft wurde. Wie kurzsichtig aber die Politik der Ausnahmegesetzgebung war, hat der nationalliberale Führer Rudolf von Bennigsen vorausgesehen, wenn er warnend gegen sie sich wandte und von ihr nur eine stärkere Solidarität der Gerichteten erwartete. Der letzte Rest Lassallescher Ideen ging nun in der marxistischen Bewegung auf.

Bismarck jedoch war trotz allem einsichtig genug, ‚das Gute aus den sozialistischen Ideen' anzuerkennen. Zweimal war er bereit, es zu übernehmen, ‚um es der Revolution zu entziehen und in die regelmäßige Ordnung der Geschichte einzufügen' (Oncken 498). Einmal, als Lassalle mit ihm anzuknüpfen suchte (1864), und dann anderthalb Jahrzehnte später,

als die Sozialpolitik des Reiches einsetzte und nun das große deutsche ‚Doppelproblem': der Ausbau des nationalen und des sozialen Staates endlich seiner Lösung entgegengehen sollte. Aber Oncken hat den Mangel dieser ganzen Bestrebungen in seinem letzten Grunde erkannt, wie er auch von der Arbeiterschaft bis zur Revolution von 1918 stets empfunden wurde: Nicht von oben herab, vom ‚sozialen Kaisertum' her galt es, Wohltaten dem Arbeiter zu erweisen, um so Liebe zu Staat und Monarch zu erzwingen; die neue Zeit und das neue Bewußtsein der Arbeiterklasse verlangte politische Selbständigkeit aller Staatsglieder und -gruppen. Zu ihr hätte der Staat selbst im eigensten Interesse erziehen müssen. Daß Bismarck im Verlauf der Arbeitergesetzgebung den Standpunkt der Großindustrie nicht überwand, vermehrte nur das Mißtrauen der Arbeiterschaft. Auf der deutschen Sozialgesetzgebung mit all ihren anzuerkennenden und auch vom Ausland anerkannten Vorzügen lag der eine Fehler, daß man den Arbeiter selbst zu wenig bei ihrem Entstehen und Ausbau heranzog und ihm erst politische Selbständigkeit einräumte, als es zu spät war. Wie furchtbar hat sich das gerächt! Das Vertrauen, die erste ethische Bedingung, ohne die keine Politik je auskommen kann, hat gefehlt, und mit ihr das Fundament, auf dem ein solidarisches Staatsbewußtsein aller Gruppen sich erst aufbauen kann. Die marxistische Erziehung der Arbeitermassen ihrerseits aber hat es versäumt, im Arbeiter das Bewußtsein zu wecken, daß ohne einen starken Staat auch seine Existenz bedroht sei. Wie oft ist ihm erst später, während der ersten Kriegsjahre, dieser Gedanke von sozialdemokratischer Seite nachträglich eingeschärft worden!

Zwei Richtungen waren es, die nach der Verschmelzung der Lassalleschen Arbeiterbewegung im Marxismus den Toten wieder erweckten: der Revisionismus und die Gewerkschaftsbewegung. Beide waren, wie einst Lassalle, auf das Mögliche eingestellt und wußten sich Geltung zu verschaffen trotz der trotzigen Bekämpfung namentlich des ersteren in theoretischer Abhandlung und praktischer Stellungnahme. Wer denkt nicht an den langen Bernstein-Kautsky-Streit! Der Glaube blieb marxistisch, aber die Praxis neigte zu Lassalle, nicht zu dem Verkünder des ehernen Lohngesetzes, das ihn die Gewerkschaftsbewegung ablehnen ließ, während der spätere Marx im ‚Kapital' einer absoluten Verelendung als ‚ehernem' Gesetz entgegengetreten und so für die Gewerkschaften Raum geschaffen hatte,* aber zu dem Politiker Lassalle. Und so mußte auch die Taktik der marxistischen Sozialdemokratie ‚Politik', Opportunismus, ein ‚Listen mit der Idee' werden. Mag Marx das bekannte Wort ‚Je ne suis pas marxiste' gesprochen haben oder nicht, der Realist Marx würde unter veränderten wirtschaftlichen und sozialen Verhältnissen andere praktische Forderungen

* Die Stellung Marxens zum Gewerkschaftsgedanken hat Hermann Müller, Karl Marx und die Gewerkschaften, Berlin 1918, geschichtlich und sachlich klargestellt.

stellen. Sein System, das den englischen Kapitalismus der Mitte des vorigen Jahrhunderts zum Fundamente hatte, ist heute ein historisches geworden. Die Männer, die, wie heute Renner und viele Einsichtsvolle, von ihm als Ganzem lassen, sind sicher dem Geiste ihres Meisters treuer als die nachbetenden Epigonen.

Aber noch von einem anderen, viel tieferen Punkte her legte man Bresche in die marxistische Bewegung. Man stellte das Problem ‚Sozialismus und Ethik' zur Diskussion, weil man aus bitterer Erfahrung und früher noch aus theoretischer Einsicht gelernt hatte, daß weder die Weltanschauung noch auch die Politik des Sozialismus auf das spezifisch Menschliche, das Ethos, verzichten kann. Die Grobheiten der materialistischen Geschichtsauffassung mit ihrer Degradierung des Ethischen hat man überwunden. Der Glaube an die Naturnotwendigkeit des Sozialismus war eine viel größere Utopie als der Glaube an die ethischen Kräfte und die ethische Erziehung, die zum sozialistischen Werden mithelfen müssen.

Aber kann Lassalle und seine idealistische Staats- und Nationalidee das Letzte geben, das auch dem Sozialismus nottut, die große, leuchtende Zukunftsidee? Der Staat ist Menschenwerk, von Menschen für Menschen gebaut. Der bloße Machtstaat bricht nach innen und nach außen zusammen — die Geschichte hat es immer noch erwiesen —, wenn seine Macht nicht aus dem Rechte und daher zuletzt aus der sittlichen Idee der Gerechtigkeit entspringt. Und so ist die letzte und allertiefste Frage unseres staatlichen Lebens heute diese: Woher das Ethos holen, aus Lassalles Humanismus, der auch in Marx trotz allem Positivismus nachwirkte, oder aus dem Ethos des Christentums, aus dem Idealismus oder aus der christlichen Religiosität? Denn beide sind nicht identisch, so wenig wie der Glaube an die Vernünftigkeit der Welt und an den Menschen als Träger der Gattungsvernunft mit dem Glauben an Gott und Erlösung identisch sind! Wenn die neue religiöse Bewegung, die heute noch uferlos im ‚religiösen Sozialismus' nach festen Zielen sucht, über den Glauben nur an ‚den Menschen' hinaus will, öffnen sich da nicht ganz neue Perspektiven für das christliche Gottesbewußtsein, das auch im Aufbau der staatlichen Gemeinschaft eine Aufgabe sieht, die, wie jede zeitgeschichtliche Aufgabe, der über Welt und Menschen waltende Gott gesetzt hat? So führt die historische Betrachtung des Lebens, Wirkens und Wollens eines der Heroen des deutschen Sozialismus schließlich zu dem letzten Kulturproblem unserer deutschen Gegenwart: humanistisch-sozialistische Kultur oder christlich-theistische Kulturgemeinschaft, die ‚das Gute aus den sozialistischen Ideen' in sich birgt, wie das Christentum alles Gute in sich begreift, und es zur Höchstentfaltung und geschichtlichen Wirksamkeit im deutschen Kulturleben unseres Jahrhunderts zu bringen den von Gott und der Geschichte gestellten Beruf hat!

# Kritik

## Papinis ‚Storia di Cristo'

### Von Friedrich Fuchs

‚Jedes Geschlecht muß sein Evangelium nochmal schreiben,' meint Giovanni Papini in der Vorrede zu seinem ‚Leben Jesu'.

Gewiß sind mir die alten Evangelientexte lieber als alle modernen ‚Leben Jesu' zusammen. Aber es ist nun einmal so: Immer wenn man die Evangelien lieb gewann, wenn sie wieder lebendig wurden, sind sie von Dichtern — wohlverstanden, nicht von Kritikern! — nacherzählt worden, vom altsächsischen Sang vom „Heliand', dem Nothelfer Christ, an bis zu Timmermans' ‚Kindeken Jezus in Vlaanderen' und Wittigs ‚Jesu Leben in Palästina, Schlesien und anderswo', von Nonnos, der nach seinem Dionysossang, zu Christus bekehrt, das Leben Jesu in die epische Kunstform seiner Zeit umgoß, bis zu dem aus dem modernen Heidentum bekehrten Florentiner Papini: dort ein Umsetzen in eigenes Fleisch und Blut, hier ein Transponieren in eine neue Kunstform.

Papini ist der bekehrte Rhetor. Nicht daß er von der Rhetorik bekehrt wäre. Aber wenn seine Kunst nach alter Übung die schwächere Sache zur stärkeren macht, so doch nur, weil er sie als die stärkere an Wert und nur an Geltung als die schwächere erkannt hat. So ist seine Rhetorik bekehrt. Das rückt ihn über die Jahrhunderte hinweg in die Nähe Tertullians.* Mit ihm verbindet Papini einmal die antike, formale Tradition, die bei einem Stilisten lateinischer Rasse, ohne daß er sich ihrer bewußt zu sein braucht, nie abreißt, mit ihm aber auch das streitbare, immer den Extremen zueilende Temperament, das wiederum seinen formalen Ausdruck in der Antithese findet.

Fast wäre man versucht zu sagen, die Storia di Cristo sei aus dem Widerspruch geboren, als eine Antithese gegen all das, was offizielle Geltung hat, gegen die ‚freien Geister', ‚zum Teil breite Stirnen von Büffeln, die in den Bibliotheken ihren Stall aufgeschlagen hatten, zum andern Teil dünnschalige Hirne, die im Luftballon der Philosophie Himmelshöhen zu erreichen sich zutrauen; lauter Professoren, über die ihr Gebräu aus Philologie und Metaphysik einen fatalen Rausch gebracht hatte, daß sie wie Satyrn tanzten. Sie ritten einen Kreuzzug gegen das Kreuz mit dem Kampfruf: Der Mensch will es!' — Antithese im besonderen gegen jene ‚absoluten Schundromane (um mit Theodor Haecker zu reden, den das gleiche radikale Ethos, derselbe Protest gegen alles Offizielle und ein Tropfen tertullianischen Blutes — oder Galle — mit Papini verbindet), die im Zeitalter der Schundromane erschienen sind und für gewöhnlich den Titel tragen: Das Leben Jesu. Irgend ein Privatdozent oder Theologieprofessor oder Pfarrer, deren letzter Hörer oder Dienst-

---

* Der der Mailänder katholischen Universität angegliederte Verlag ‚Vita e Pensiero' hat in der Sammlung ‚Il Pensiero Cristiano' nach ‚S. Girolamo' einen von Felice Ramorino besorgten Band ‚Tertulliano' herausgebracht, der im ersten Teil eine instruktive Einführung ‚Über den Menschen und Schriftsteller', im zweiten eine Darstellung der Gedankenwelt Tertullians mittels geschickt ausgewählter und übersetzter Originaltexte enthält. Die Sammlung, die in glücklicher Form die schönsten Seiten der christlichen Weltliteratur den Gebildeten leicht zugänglich macht, bringt außer ‚Gratry' und ‚S. Paolo' auch eine von Papini besorgte, Antologia della Poesia Religiosa Italiana.'

mädchen oder Ehefrau mit Recht die Möglichkeit bestreiten würden, von ihnen „psychologisch erklärt" zu werden, erklären psychologisch den Gottmenschen, den Stifter der Religion, die sie zu verkündigen haben'. — Antithese aber auch gegen gewisse so gut gemeinte wie schlecht geschriebene fromme ‚Leben Jesu', die einem schon der muffige und abgestandene Hauch, der von ihnen ausgeht, verleidet. — Antithese schließlich zu seinem eigenen alten Adam.

Papini ist es nicht darum zu tun, aus den vier Evangelien den historischen Ablauf des Lebens Jesu zu rekonstruieren. Er schreibt nicht als Historiker. Aber auch nicht als Dichter, indem er etwa das Evangelium als Idyll und Tragödie absichtslos gestaltete. Papini schreibt als Bekenner und als Apologet; freilich gehört er zu der seltenen Rasse der intransigenten Apologeten. Er stellt sich unter das Kreuz als unter das Zeichen, dem widersprochen wird, und dieser Widerspruch stärkt ihn, läßt ihn nur wachsen. Er ist der Mann, den es auf verlorene Posten zieht; darum macht er Christi Sache zu der seinigen und führt sie mit der ganzen Leidenschaft und den reichen Mitteln des Rhetors. Nicht zusammengetragene Beweissteinchen baut er auf, sondern den Gottmenschen selber in seiner Kraft und Hoheit stellt er den Widersachern hart entgegen, so daß schon die Gegenüberstellung zum unerbittlichen Urteil wird.

Wenn die Darstellung der Storia so lebendig ist, so beruht diese Wirkung zum Gutteil auf der Anwendung des rhetorischen Mittels der antithetisch zugespitzten Analogie. Ochs und Esel an der Weihnachtskrippe lassen Papini ganz nach dem Rezept antiker Topik sämtliche berühmte Ochsen und Eseln anziehen, das goldene Kalb des Aaron so gut wie den heiligen Esel des Ares, Dionysos und Apollon Hyperboreus, die Eselin des Balaam und den Esel des Perserkönigs Ochos, das Eselchen Nikon, das Oktavian vor Aktium als gutes Omen begegnete, und den Palmesel des Herrn. An die bethlehemitischen Hirten reihen sich an der Hirt von Madian Moses, die Hirtenkönige Saul und David und der göttliche Sauhirt Eumaios, nicht in der Form toter Aufzählung, sondern in lichtvolle Beziehung zueinander gesetzt. Die Kapitel ‚Oktavian' und ‚Herodes der Große', pikante Porträts in der Art der römischen Historiographie, welche die chronique scandaleuse zum Argument rhetorischer Stilübung macht, sind eigens als dunkle Folie für die Lichtgestalt des Heilands eingeschoben. Aus dem Streben nach Kontrastwirkung erklärt sich auch, was man die ‚Koprologie' Papinis nennen möchte. Nur eine Probe, gleich aus dem ersten Kapitel ‚Der Stall': ‚Der schmutzigste Ort in der Welt ist der erste Wohnraum des einzigen Reinen unter den vom Weibe Geborenen gewesen. Der Menschensohn, den die wilden Tiere, die Menschen genannt, verschlingen werden, hatte zur ersten Wiege einen Trog, aus dem die Tiere die Wunderkinder des Frühlings rafften, um sie zu käuen und wiederzukäuen. Nicht zufällig ist Jesus in einem Stall zur Welt gekommen. Ist die Welt nicht ein ungeheuerer Stall, in dem die Menschen dem Stoffwechsel obliegen, wo sie alles Schöne, Reine, Göttliche auf den Wegen einer höllischen Alchimie in Kotform überführen? Dann strecken sie sich auf die Düngerberge hin und nennen das — das Leben genießen!'* Papini gibt sich keine Mühe, ‚den Gestank des Bösen, das die Erde wimmeln macht wie einen überreifen Käse' zu verdecken — im Gegenteil! Was ihn dabei treibt, ist einmal die Vorliebe des Rhetors für den Kontrast, für die starken Ausdrücke, die chokieren und aufrütteln; es ist das Temperament des Extremisten, der,

* Die mitgeteilten Proben sind einer Übersetzung der Storia von unserem Mitarbeiter Pfarrer Dr. Max Schwarz entnommen.

weil er jeden Mittelton schon als Lüge empfindet, mit Wut und Wohlbehagen den Dreck Dreck nennt, im Grunde seiner Seele von dem mystischen Glauben geleitet, daß das Böse, beim Namen gerufen, schon getötet und so die Luft gereinigt sei. Es mag dabei auch die primitive Lust des naiven Mittelmeerländers an Schmutz und Schmähung im Spiele sein, die dort seit den Tagen des alten Hipponax literaturfähig ist. Léon Bloy hat es dem Papini vorgemacht. Das Kapitel ‚Teufelskot‘ der Storia, jene Fluchlitanei auf das Geld, ‚feucht von Schweiß und Blut‘, ‚die verfluchte Hostie des Teufels‘, auf die ‚Münzen, diese mistigen, stinkenden Fahrzeuge des Bösen‘, zeigt Papini rasse- und geistesverwandt mit dem Autor von ‚Le sang du Pauvre‘ — ‚Le sang du Pauvre, c'est l'Argent‘.

Um den ungeduldigen Strom seines Räsonnements zu unterbrechen, setzt Papini in wirksamem Kontrast zu der unruhigen Umgebung mit der Lust des schildernden Künstlers ausgemalte Bilder hin, so das prächtige Idyll des Patriarchen inmitten seines Lagers. ‚. . . Am Abend blickte er auf und grüßte den ersten frühen Stern, der wie ein weißes Feuerchen über dem Blätterschmuck einer Anhöhe aufstieg; dann kam wohl auch sein eigner weißer, geringelter Bart zum Leuchten im Mondstrahl, den er in den Nächten eines Jahrhunderts immer wieder gesehen.‘ Oder das drastische Bild vom Händlertreiben im Tempel: ‚Die Käufer kneifen prüfend die Tiere in die Seiten, mit den Füßen stehen sie dabei im rauchenden Kot.‘ Der Dichter Papini — aber schon ist wiederum und mehr denn je der Mensch im Spiele — läßt es sich nicht entgehen, die Parabel vom verlorenen Sohn, ‚vom ägyptischen Josef abgesehen, die schönste Geschichte, die je aus Menschenmund gesprochen worden‘, diesmal mit einer rührenden Schlichtheit dem Herrn nachzuerzählen.

Indem hier so eingehend von den formalen Mitteln des Künstlers — dabei noch nicht einmal von dem Rhythmus seines Toskanisch — gesprochen wurde, sollte nicht der Eindruck erweckt werden, als sei die Storia eine rein formale Angelegenheit. Diesem Rhetor ist wahrhaft Christus begegnet und Christus weiht er seine echteste, turbulenteste Leidenschaft, seine zarteste Poesie, seine gallige Schmähsucht und den Glanz seines florentinischen Stils. Christus erscheint ihm, der von der Jüngerschaft Nietzsches herübergekommen ist, als der Starke, der wie nur irgend jemand im Altertum die Gesundheit liebt, sie so sehr liebt, daß er sie auch denen wiedergeben möchte, die sie verloren haben, als der Bürge des Lebens, der Verkünder der Freude, der die Seinen zur Heiterkeit auffordert und ihnen ein ewiges Freudenfest verspricht, endlich als der wahre Umwerter aller Werte und Grundstürzer. ‚Der größte Umkehrer ist Jesus; der kühnste Paradoxist; er kehrt das wurzelhaft Unterste zu oberst. Das ist der Grund, weshalb jedes große Herz früher oder später einmal sich vom Evangelium angezogen fühlt.‘ Hier haben wir den Lebensnerv der Psychologie Papinis und seiner Storia di Cristo. Die Antithese ist nicht umsonst, wie wir sahen, sein bevorzugtes Stilmittel, sie reicht bis in den Kern seiner Persönlichkeit, und weil er der Mann der Antithese ist, ist es ihm auch Christus. Nach Papini wird der wahnwitzige Widerspruchsgeist der jüdischen Rasse, die, zum Sklaven geworden, von der Herrschaft des Sohnes Davids über alle Völker träumt, in Christus zu einer Umwertung aller Werte. Ähnlich ist auch Papinis Widerspruchsgeist durch seine Bekehrung auf eine andere Ebene gehoben worden. Die Bergpredigt mit ihrer ehernen Antithese ‚Es ist gesagt worden — Ich aber sage euch‘ will, daß das Untere anerkannt werde als das Oben, daß das Letzte das Erste sei, daß das Zurückgesetzte vorgezogen, das Verachtete verehrt werde; überhaupt daß die alten Wahrheiten für Irrtümer, das was man gewöhn-

lich für Leben hält, für Fäulnis und Tod gehalten werde. ‚Christus hat dem Gewesenen, das schon erstarrt in den letzten Zügen liegt, der Natur, die man allzu willig zum Führer genommen, der Meinung, die im Meinen wie im Üben allgemein geworden ist, — dem allen hat er das schärfste Nein entgegengeworfen, das je in der Weltgeschichte gesprochen worden ist.‘ Der Mensch aber, zwischen Tier und Engel gestellt, hat die Bestimmung, auf dem Wege, den die Bergpredigt weist, vom Tiermenschen sich zum heiligen Menschen emporzuentwickeln.

Mit einem Rigorismus, der sich auf keine tüftelnde Distinktionen, auf keine Hyperbolik einläßt, kämpft dieser Hyperboliker gegen die ‚Meinung, die — heute — im Meinen wie im Üben allgemein geworden ist‘, mit besonderer Heftigkeit gegen die Meinung vom Geld und gegen die Meinung vom Krieg. ‚Jedesmal noch, so oft Hoftheologen und wirre Poeten es unternahmen, Heidenmut und Christendemut auf einen Reim zu bringen, das Kreuz Christi zum Griff für ein Schwert brauchbar zu machen, Bluttaten, die Haß wecken, zu rechtfertigen mit dem Hinweis auf das Blut, das auf Calvaria geflossen ist, um das Pflänzlein der Liebe zu düngen, jedesmal noch erschien dann, unvermeidlich wie ein Gemeinplatz, die berühmte Stelle aus dem Evangelium auf dem Tapet, die alle auswendig können, und die noch selten jemand verstanden hat: „Glaubt nicht, ich sei gekommen, den Frieden zu bringen, ich bringe das Schwert.“ Welchen Engel soll man vom Himmel rufen, beredt und leuchtkräftig genug, daß er diesen Fälschern mit eiserner Stirne den wahren Sinn dieser Stelle auftue, die sie so leichtfertig und frech in die Welt hineinschreien? Das Zartgefühl, mit dem sie diese Stelle aus ihrem Zusammenhang herausreißen, ist ungefähr das, mit dem der Orang-Utang in Gärten des Ostens Blumen pflückt.‘ Papini trägt die einzig mögliche Deutung des Herrenwortes vor: Die Predigt des Evangeliums wird die Glieder einer Familie uneins machen, sie wird offenbar machen, daß die einen Menschen hören und die anderen taub sind, daß die einen ja sagen und die anderen nein. Aber Uneinigkeit ist nicht Krieg, ist nicht Gewalttat. Die das Wort hören und ihm folgen, die Christen, die werden nicht über die anderen herfallen, die nicht hören und nicht glauben. Allerdings werden sie zu ihren Waffen greifen gegen die widerspenstigen Brüder, aber ihre Waffen sind Verkündigung, Beispiel, Verzeihung, Liebe. Der Theodor Haecker des ‚Nachworts‘ hat, schon während des Kriegs (nicht als ob es heute weniger nötig wäre) gleich Papini wider die ‚Meinung‘ angekämpft, und es ist, als ob sich etwas wie ein europäischer, nein, christlicher solidarischer Glaube langsam durch den Schutt und Wust der alten Welt ans Licht ränge.

Haecker wies einmal darauf hin, daß Christus seinen rechtmäßigen Landesherrn einen Fuchs genannt habe. Diese Andeutung Haeckers ist ganz im Sinne Papinis und seines Kapitels ‚Die Erdenkönige‘. Für ihn ist der Cäsar ‚der König der Vergangenheit, der Waffenkönig, der Münzenkönig, der Verwalterkönig‘, nach beschränkten Kräften gerecht im Sinn einer ungefähren Gerechtigkeit. Jesus ist der König der Zukunft, der Befreier der Unfreien, der Loslöser vom Besitz, der Meister der Liebe. ‚Cäsar und Jesus haben nichts Gemeinsames. Ist erst die volle Bekehrung zum Evangelium geschehen, so sind die Könige nicht mehr notwendig. Die Tiere brauchen freilich einen Hirten. Aber das Menschentier von heute, durch den Stolz erst recht wild geworden, meint, die Vielheit könne den einen ersetzen. Sie wollen keine Könige mehr, die sich bei aller persönlichen Mittelmäßigkeit über den schweifenden Launen der blinden Torenmenge zu halten wissen. Und in der Tat sind seit Jahrhunderten die wahren Könige von der Erde verschwunden — die Herde, die unter dem Namen Menschheit auf der Erde grast, ist nicht besser

geworden deswegen. Die Menschen verstehen sich nicht mehr auf die Unterwürfigkeit, die für das Tier notwendig ist, und sie verstehen sich noch nicht auf die Freiheit, die Gott den Heiligen läßt.'

Es sind Stellen in diesem Buch, wo der Tiefsinn des Gedankens die schöne, nun nicht mehr bloß geistreiche Form ganz durchleuchtet. So was Papini über die Unsterblichkeit des Pharisäers schreibt: ‚Ein Ratschluß der Ewigkeit, über dem für die meisten ein undurchdringlicher Schleier liegt, kündigt denen, die Gottes Beispiel nachahmen, den Tod an, den grausamsten Tod. Aber nie könnte ein einfacher Mensch so einen Heiligen töten, ja nicht einmal einen Sünder könnte er töten, da der ja auch noch immer Raupe ist zu einem Himmelsschmetterling . . . Deshalb wurde für alle Zeiten und für alle Völker das unausrottbare Gezücht der Pharisäer geschaffen, das Gezücht derjenigen, die nie einfältig sind wie ein Kind und doch so blind, daß sie den guten Weg nicht sehen . . . Ihnen hat Gott als brauchbaren Werkzeugen eines schrecklichen und doch notwendigen Gerichts die Rolle des Prophetenhenkers übertragen. Treu ihrer Parole, unverwundbar wie die Eingeborenen der Hölle, gezeichnet wie Kain, unsterblich wie die Lüge und wie die Lust am fremden Schmerz: so gehen sie durch die Zeit, überleben jede Gründung und jeden Untergang einer Weltherrschaft. In Wellen gehen sie über die Welt hin, immer wieder andere Gesichter, immer wieder andere Kleider, immer wieder andere Rechtsvorwände: aber da sind sie immer wieder, zeugungskräftig und sich behauptend bis auf den heutigen Tag. Wenn sie nicht morden können mit Kreuznägeln und Scheiterhaufen, mit Beilen und Dolchen, dann morden sie mit der Zunge und mit der Feder; der Erfolg ist der gleiche.'

Man sage nicht von der Storia di Cristo, hier ist ein glühender Intellekt am Werke. Gewiß darf man hier nicht die religiöse Innigkeit suchen, wie sie z. B. bei dem naturwüchsigen Wittig in seinem ‚Jesu Leben' bis in die Schalkheiten seines Humors hinein spontan sich äußert. Dafür schafft bei dem romanischen Stilisten die kühle Form zu viel Distanz. Auch findest du in der Storia kaum eine stille Stelle, wo sich der Autor unmittelbar an seinen Gott wendet und das Lesepublikum vergessen hat. Und doch spürt man auch den Herzschlag dieses Mannes, weniger wenn er von den göttlichen Dingen selbst, als wenn er von ihrem irdischen Gleichnis spricht. Selten ist über Vaterschaft mit einem solch überquellenden Glücksgefühl gesprochen worden wie von Giovanni Papini. Die Vaterliebe, vom Dichter erhoben über die Liebe des Bräutigams, des Bruders und Freundes, ist allein vollkommene Liebe, reine Liebe. ‚Das Kind ist ein Teil vom Vater, gewachsen an seiner Seite in der Reihe der Tage; ist seine Fortsetzung, seine Höherbildung, die Vollendung seines Daseins. Der Alte lebt nochmal im Jungen; die Vergangenheit sieht sich prüfend in der Zukunft; er, der gelebt hat, opfert sich für den, der erst leben soll . . . zu seinen Füßen ist's größer und größer geworden an seiner Seite hinauf; er hat ihm die kalten Händchen in seiner Hand gewärmt.' Und nachdem der Dichter das erste Wort, ‚dies ewige, immer neue Wunder', den ersten Schritt des Kindes begrüßt hat: ‚. . . er hat verfolgt, wie in diesem Leib, den er gezeugt und gezogen, allmählich eine Seele wurde, knospete und erschien, eine neue Menschenseele, ein Wert, für den es keinen Kaufpreis gibt; er hat in diesem Gesichtchen mit der Zeit die eigenen Züge hervortreten sehen, gepaart mit den Zügen des Weibes, mit dem er nur in diesem Kind jene Vereinigung ohne Trennung gefunden, auf die die leibliche Liebe geht und die nur im Kinde gelingt; und gegenüber diesem neuen Sein im Weltganzen weiß er sich Urheber, weiß er sich gebend, mächtig, selig . . .'

# Neue Romane* / Von Georg Schäfer

Hans von Hammerstein ist einer der besten Vertreter jener Art von Erzählern geschichtlicher Begebenheiten, welche mit einem sichern Instinkt für das Völkisch-Wertvolle und einer staunenswerten Sachkenntnis genügend handwerkliches Können verbinden, um ihr Werk in die Sphären des literarisch Bedeutsamen zu heben. Er folgt Viktor von Scheffel in nur geringem Abstande. Sein letztes Buch ‚Mangold von Eberstein' bestätigt erneut diese Auffassung. Wahrhaft erquickend ist es, wie die Vergangenheit in diesem Romane Leben gewinnt, wie Ritter und Bürger, Bauern und Fahrende Leute in ihrem ganzen Sein auferstehen, wie überhaupt die bewegte Zeit der Reformation, die Zeit, in der die Ritterschaft ihrer Bedeutung immer mehr beraubt wurde und die Territorialherren an Geltung zunahmen, fest und sicher gepackt ist, ganz erfüllt vom Rhythmus dieser Periode, die Übergang war. Feste und Gelage, ritterlicher Mut und bürgerliche Bedachtsamkeit, Treue und Edelmut, Schlachten und Überfälle, Tod und junge Liebe: das alles wirbelt in bunter Harmonie durcheinander. Dabei kann der Verfasser sich darauf berufen, daß alles, was an wichtigen Begebenheiten zu lesen ist, irgendwie aktenmäßig belegbar ist. Die Sorgfalt, mit der das Zeitkolorit gewahrt wird, geht so weit, daß Briefe in der alten Schreibweise aufgezeichnet sind, daß Protokolle fast wörtlich eingeflochten werden und bei den Liedern getreulich die Quelle (Uhland, ‚Volkslieder') vermerkt wird. Bedeutende zeitgenössische Persönlichkeiten treten auf: Ulrich von Hutten in seiner harten Mischung von Geist und ritterlicher Bravour, Franz von Sickingen, der gewaltige Feldherr, Albrecht Dürer, den wir aber gemeinhin nicht für so mädchenhaft-sentimental halten, wie ihn Hammerstein dargestellt hat, und Urs Graf, der genial-verluderte Landsknecht und Maler.

Freilich können diese Vorzüge kaum die Mängel verdecken, die dem Werke trotz seiner Vortrefflichkeit anhaften. Durch die starke Abhängigkeit von den Quellen bekommt das Schaffen Hammersteins leicht etwas Eingeengtes. Es ist stellenweise ein großer Abstand fühlbar. Dort nämlich, wo Hammerstein sich auf seine Eingebungen verläßt, wo er Eigenes gibt, wirkt er breit und wenig glücklich, wie etwa da, wo er den Heimritt Mangolds vom Feste oder die Gesichte Mangolds in der Johannisnacht schildert. In diesen Bildern verhallen die Worte, die mit großer Kunst gesetzt sind, aber nur Worte bleiben. Durch die enge Anlehnung an die historischen Vorbilder haben die Figuren gewiß an Farbe gewonnen. Mangold ist eine ritterliche Gestalt, tapfer, klug und ehrlich. Und doch: er bleibt irgendein Ritter, der vielleicht in manchem besser ist als seine Standesgenossen. Aber er ist nicht der Ritter. Es ist Hammerstein nicht geglückt, diesen Charakter aus dem Besonderen zum Allgemeingültigen zu erheben. De Costers ‚Ulenspiegel' mag historisch ungenauer sein, das Charakterbild Philipps, des Königs von Spanien, ist sicher nicht historisch-getreu. Aber Nele und Ulenspiegel, das ist Flandern, beides sind Flamen, typische Vertreter ihres Volkstums mit ihren Vorzügen und Schwächen. Dadurch kam ‚Ulenspiegel' in die Weltliteratur, und de Coster rückte in die Nähe der ganz Großen. ‚Mangold von Eberstein' aber

* Hans Freiherr von Hammerstein, ‚Mangold von Eberstein', des Bilderbuches ‚Ritter, Tod und Teufel' anderer Teil. (E. F. Amelang-Leipzig); Hans Raithel, ‚Die heilige Frucht des Feldes', eine biblische Bauerngeschichte (A. Langen-München); Fritz Demuth, ‚Der junge Tod'. Roman (J. G. Cotta-Stuttgart-Berlin); Johannes Muron, ‚Der Vetter', Erzählung (Vier Quellen Verlag-Leipzig).

wird durch die stoffliche Begrenztheit immer nur Angelegenheit einer relativ engen Leserschaft bleiben.

Hammersteins Erleben begann im Tatsächlichen, in der Landschaft und in der Historie. Hans Raithel aber erlebte zuerst den Menschen, und zwar einen besonderen Typ: den Bauern. Seine fränkischen Heimatromane sind oft und in Ehren genannt worden. Die Ehrfurcht vor dem Stande, der am innigsten der Erde verhaftet ist, verließ ihn auch da nicht, wo er sich anschickte, eine Geschichte aus der Vergangenheit zu schreiben, in seiner biblischen Bauerngeschichte ‚Die heilige Frucht des Feldes'. Die köstliche Erzählung der Heiligen Schrift, das Buch Ruth, erzählt er ohne Abbiegung und Weitschweifigkeit in gebührender Ehrfurcht vor dem heiligen Texte, aber doch so, daß sein Dichtertum nirgends vergewaltigt erscheint.

Boas ist mit Lust Bauer. Seine Liebe gilt den Feldern, die er eigenhändig bebaut; unerhörtes Wagnis in seiner Zeit, da ihn dies mit den heidnischen Urbewohnern des Landes gleichsetzt und er in den Augen der Juden als Abtrünniger erscheinen muß. Nicht kluge Überlegung bringt ihn dazu, das Hirtenleben aufzugeben, nicht die Sorge um die Zukunft des Volkes veranlaßt ihn zu solchem Beispiel. Seine Freude am Ackerbau ist stärker als aller Widerstand, die Frucht des Feldes ist ihm heilig. Darum begrüßt er die Worte Elimelechs, die ihm Ruth verkündigt: ‚Teilet aus das Land, wo Gerste und Weizen und Öl gedeiht, oder sendet eure Knechte und eure Verwandten und laßt den Pflug darübergehn und die Egge und säen und die Feigen pflanzen.... Der Anblick der Saaten wird euch erquicken... und die Körner strotzen vom Mehl zur Zeit der Ernte,' als eine Botschaft, die seine Mission bestätigt. Prachtvolle Sicherheit gewährt ihm diese Überzeugung, die ihn den Kampf gegen seine Kinder und gegen die Gemeinde eingehen heißt. Bauerntugenden sind seine Tugenden, Bauernfehler seine Schwächen.

Kostbarste und heiligste Frucht des Feldes ist seine Liebe zu Ruth. Doch ist seine heroische Aufopferung nicht allein die Folge seiner zarten Zuneigung. Es ist echt bäuerische Erfüllung des Gesetzes, wie überhaupt das Land immer noch das Prinzip des Erhaltenden darstellt. Kraft zu Entsagung und Kampf schöpft er aus seinem Pflichtgefühl, dem Freunde Elimelech Enkel und Nachfolger zu geben. Und schließlich ist ihm der Verzicht auf die Würde des Vorstehers seines Hauses gottesdienstlicher Akt. ‚So laß mich fasten und fasten auf meine Weise, es ist nicht weniger wohlgefällig dem Herrn als das Fasten von Fleisch und Brot.'

Raithel schildert dieses gegenständlich und plastisch. Trotz der starken Abhängigkeit von seiner Vorlage erfüllt er das Buch mit seinem eigenen Blute. Seine Kenntnisse dieser weit zurückliegenden Kulturperiode sind überraschend — ohne daß sich Fachliches zu stark hervordrängt. Immer bleibt sein Vortrag lebendig und anziehend. Seine Sprachkunst ist nicht überragend. Er bringt keine neue Note in unser Schrifttum. Diese Beschränkung ist ihm nur zum Vorteile ausgeschlagen, denn sie bewahrte ihn vor Experimenten, die ihm sicher nur geschadet hätten. Jetzt aber haben wir an der guten, soliden Arbeit reine Freude.

Hammerstein und Raithel sind von außen her in die Kreise ihres Erlebens getreten, getrieben von ihren Sympathien. Darum beschreiben sie Außer-sich-selbst-Liegendes.

Fritz Demuth aber stand inmitten des Kreises. Sein Ich erlebte die Spannung — ob es im Tatsächlichen geschah, ist dabei belanglos —, und vom Zentrum seiner Seele aus suchte er die Umwelt zu erfassen. Ihn rührte das Verhältnis vom Vater zur Tochter bis ins Innerste auf, und dieses Erlebnis bildet den Rahmen seines Romans ‚Der junge Tod': Wie ein Vater nach vollzogener Scheidung von

einer leichtsinnigen Frau mit scheuer Zärtlichkeit und inbrünstigem Beharren um die Liebe seines Töchterchens ringt, wie beide in engster Harmonie zueinanderstehen und sich gegenseitig reich beschenken, wie der Vater das Tragische der Vaterliebe durchkostet, das mähliche Hinübergleiten ihrer Liebe zu einem jungen Menschen. Dann stirbt das Mädchen plötzlich während des Krieges. Darüber ist der Vater trostlos, bis ihm die große Erkenntnis kommt, die doch nur schmerzliche Resignation ist: ‚In heller Glorie hatte ihr Leben geleuchtet; es konnte weiter schimmern und flammen, reiner strahlen konnte es nicht. Da war es erloschen.‘ Um dieser Einsicht willen, ‚daß der nicht mehr auf Erden zu leben braucht, der sich vollendet hat‘, wurden die Bekenntnisse geschrieben.

Vorkriegsstimmung beherrschen Ton und Art des Romans. Impressionistisch sind die Mittel. Viel Kultur und edles Maß steckt in dieser Arbeit und große Weltweisheit, jene Weisheit, die sich egozentrisch nur um die eigene Achse bewegt.

Diese Epoche — uns noch zeitgegenwärtig und doch schon fast legendär anmutend — endete unter schmerzlichen Zuckungen im Chaos. Damals freilich hatte es den Anschein, als sei alles gut und unabänderlich. Technische Hilfsmittel und menschliche Erfindungskraft hatten dem Leiblichen weiteste Vollendung geschenkt. Und dieses schöne Abbild — wie viele starren nicht heute noch blutenden Herzens dorthin, die vergessen haben, daß vor der Auferstehung immer noch der Golgathaweg steht — leuchtet aus dem Buche Demuths. Zwiegeteilt wie die Zeit ist auch der Mensch. Mit Zartheit und feiner Skepsis geladen, von freudiger Entzücktheit gespannt, schwächlich, aber in der Kraftlosigkeit noch schön, ethisch wurzellos, aber in der Sittenlosigkeit noch beherrscht, kenntnisreich und dennoch den großen Dingen des Lebens grenzenlos naiv gegenüberstehend, so präsentieren sich diese Personen, die unendlich liebenswert sind, trotzdem auch sie morbid und innerlich schwankend sind, daß man leicht begreift, wie an dieser Überfeinerung eine Epoche zugrunde ging. Unbeabsichtigt vielleicht ist der Roman zu einem klaren Kulturbilde ausgewachsen.

War dieses Buch wehmütige Rückschau und eine mehr artistisch gebändigte als lebendige Chronik eines frühvollendeten Lebens — freilich über diesen Rahmen hinausgreifend, so ist die Erzählung ‚Der Vetter‘ von Muron blutnahe Wirklichkeit. Wobei ich nicht zu betonen brauche, daß dieses Dasein nicht mit Begriffen zu fassen ist, die nur die Photographie als einzige reale Abbildungsmöglichkeit zulassen. Wirklichkeitsnahe insofern, weil dieses Buch Ausdruck ist für Kräfte, die heute das Leben zu bestimmen suchen: ungekünstelte Religiosität und aktive Seinsüberwindung.

Wer einen Satz schreiben konnte wie diesen (wahllos aus der ersten Seite gezogen): ‚Er wurde auch zuweilen besinnlich, wenn etwa der Fluß, der unter ihm Mondsilber spülte, seinen geschwätzigen Abend hatte‘, der zeigt nicht nur ein überaus feines Verständnis für die Bildhaftigkeit der Sprache — das wäre nichts Hervorragendes —, der überwand die Zuchtlosigkeit sich genialisch gebärdender Wortzertrümmerer und schaffte neues Leben, der ward Schöpfer, wo andere Zerstörer oder höchstens Verwalter waren. Die Handlung selbst ist freilich noch nicht so fertig gebildet, daß sie dem Ausdruck kongruent wäre. Es hangen ihr noch bedenkliche Schlacken des Unfertigen an. Doch sind das Erwägungen des nachschaffenden Verstandes, zwar geeignet, das Bedeutsame der Dichtung zu verdunkeln, aber doch nicht stark genug, das Wertvolle zu verschütten. Wesentliches Ergebnis aber bleibt: Hier ringt ein Zukunftstüchtiger, Lebendiges sucht Erlösung. Möge Muron die Erfüllung beschieden sein.

# Rundschau

## Religion

**‚Katholizismus und Protestantismus in der Gegenwart, vornehmlich in Deutschland‘**, behandelt ein Vortrag des Marburger Kirchenhistorikers Heinrich Hermelink auf der Elgersburger Tagung des Bundes für Gegenwartschristentum (Perthes, Gotha). Gewissenhaftes Kennenlernen und warmherziges Verstehenwollen sind die Wege, die das Büchlein geht, um seine Bestimmung zu erfüllen, die es selbst mit dem Dichterwort: ‚Nicht mitzuhassen, mitzulieben‘ umschreibt. Es ist ein charaktervolles Büchlein, ehrlich und offen, dem man auch in seinen entschiedenen Abneigungen (insbesondere gegen das Ideal einer ‚evangelischen Katholizität‘ und gegen die hochkirchlichen Bestrebungen) nicht gram sein kann, da es nie in Kleinlichkeit verfällt. Was das Buch auszeichnet, ist vor allem eine ungewöhnliche, bis in alle (sachlichen und personalen) Einzelheiten gehende Kenntnis der Bewegungen, Strömungen und Stimmungen im Katholizismus der Gegenwart und eine weitgehende Aufgeschlossenheit für die in ihnen zum Austruck kommenden religiösen Werte, von denen nicht nur im Tone der Anerkennungsbereitschaft, sondern vielfach mit starker Sympathie gesprochen wird. Auf der anderen Seite werden die Sünden des Antiklerikalismus in keiner Weise bemäntelt, die kulturkämpferische Einstellung eines ganzen Jahrhunderts — von der Gefangenschaft Pius' VII. in Savona bis zum Weltkrieg — unumwunden zugegeben und verurteilt. Als Kulturkampf wird dabei mit besonderer Betonung auch der halb gleichgültige, halb hochmütige Standpunkt des ‚Catholica sunt, non leguntur‘ festgenagelt. Und es wird uns dargetan, daß dieser Standpunkt gerade angesichts des überall neu sprossenden Lebens im Gegenwartskatholizismus wie ein Petrefakt anmutet. Als die drei Quellpunkte, von denen aus der Katholizismus wieder stark in das allgemeine Kulturbewußtsein eingedrungen ist, werden namhaft gemacht: der ‚monastische Frühling‘ — wie er sich sowohl in der neuen äußeren Expansion des Mönchtums wie in der neuen Intensität des Verständnisses für klösterliches Leben und klösterliche Kultur kundgibt —, das ver sacrum der katholischen Jugendbewegung, und endlich der ‚eucharistische Frühling‘ und die liturgische Bewegung. Und dann werden die einzelnen Äußerungsformen der aus diesen Quellen genährten neuen Verbindung von Katholizismus und Kultur besprochen: die neue positive Schätzung der Kulturwerte des Mittelalters, die antikantische, metaphysische Wendung der Philosophie, die Beziehungen zwischen dem Katholizismus und der modernen Kunst und Literatur (wobei dem ‚Hochland‘ eine besondere Würdigung zuteil wird), weiterhin die neue Lebendigkeit auf sozialpolitischem und kirchenpolitischem, kirchenrechtlichem und weltorganisatorischem Gebiet. Und schließlich wird auf das — in Zusammenhang mit dem neuen starken Kulturbewußtsein stehende — neue religiöse Lebensgefühl hingewiesen, als dessen Wortführer neben dem Bischof Keppler von Rottenburg vor allen Joseph Wittig erscheint. Wie stark in alledem die Beziehungen zwischen den katholischen und den allgemeinen Strömungen unserer Zeit sind, wird illustriert durch verschiedentliche Hinweise auf außerkatholische Parallelerscheinungen: Das ‚Bedürfnis nach innerer Konzentration aus der Verwirrung unserer materialistischen und mechanistischen Kultur heraus‘ hat auch auf evangelischer Seite zur Begründung engerer religiöser Zirkel geführt, deren bekanntester wohl der von

Johannes Müller auf Schloß Elmau geschaffene ist; der Antikantianismus ist heute eine in allen antiaufklärerischen und antiindividualistischen Lagern bemerkbare Strömung — im Sozialismus Plenges wie im Protestantismus (von der Orthodoxie W. Elerts bis zu der Gruppe Barth-Gogarten) und in bestimmten Bezirken auch der nichtkatholischen Fachphilosophie —; nach der ‚dauernden Verankerung der Kunst im Jenseits' ruft auch ein in jedem Sinne Moderner wie Wilh. Hausenstein; und Stefan George ist, nach dem Wort seines Verkündigers Gundolf, ‚Katholik nicht durch Glauben oder gar aus Geschmack, sondern durch Geblüt'. — Aber der Katholizismus steht nicht nur in Beziehung zu allgemeineren Strömungen, er leistet auch Arbeit, die über die Grenzen der Konfession hinaus von Bedeutung ist: so auf dem Gebiet der Theaterkultur (wie sie der Bühnenvolksbund pflegt) und dem der sozialen Tätigkeit (im Gewerkschafts- und Volkshochschulwesen), so auch in der parteipolitischen Arbeit und in den auf Völkerversöhnung gehenden Bestrebungen. Freilich liegen die Dinge nun doch wieder recht kompliziert; zwei Tendenzen gehen immer irgendwie nebeneinander her und gelegentlich gegeneinander: eine ‚separatistische' und eine Tendenz zum ‚freien universalistischen Heraustreten in das weite Feld der Logoswirksamkeit unter den Menschen aller Art'. Dabei ist dieser letztere Standpunkt, mit seiner naturrechtlichen Begründung, oft der weniger innerliche: er bleibt innerhalb der Hierarchie christlicher Ordnungen leicht auf der natürlichen Unterstufe haften und ist daher immer in Gefahr, den Niederungen der Aufklärung zu verfallen. Auf der entgegengesetzten Seite aber läuft der radikale Höhenflug der theokratischen Unbedingtheit schwerste Gefahr, mit seinem Trachten nach einem ‚katholischen Imperialismus' im Stile Bonifaz' VIII. das Reich der Gnade zu einem Reich der Politik zu veräußerlichen. Das Problem ist immer das des rechten Ausgleichs zwischen ‚katholischer Vielseitigkeit' und ‚katholischer Einheitlichkeit', damit nicht die Zentralisierung zu einer ‚Uniformierung' führe, die von einem ‚universalistisch weitherzigen' Katholizismus weit abliegt. Und der protestantische Kirchenhistoriker spricht nur dasselbe aus, was auch von katholischer Seite neuerdings viel bemerkt wird: daß ‚im Gegensatz zu dem alle Formen des religiösen und nationalen Lebens in sich aufsaugenden und verarbeitenden Reichtum des Mittelalters und der alten Kirche' ‚der Katholizismus seit Ausscheiden des Protestantismus und seit dem Tridentiner Konzil' sich durch die begreifliche Neigung zu starrer Abgrenzung und zu polemischer Reaktion gegen den Abfall in mancher Richtung verengt hat. Man vergleiche dazu Ernst Michels Aufsatz im dritten katholischen ‚Tat'-Heft und Wittigs ebenda zu findende Unterscheidung ‚zwischen katholischer Dogmatik und antiprotestantischer Dogmatik'. Und wie dort der Protestant an die Protestanten, so läßt hier der Katholik an die Katholiken den Ruf ergehen: Heraus aus dem ‚Ghetto'! Hinweg mit den Zäunen, welche die freie Aussicht versperren und die nur von der Ängstlichkeit oder vom Hochmut (oder einem Gemisch aus beiden) errichtet sind. Hermelink erkennt offen an, daß der Protestantismus von heute vielerlei vom Katholizismus zu lernen habe, daß das kirchliche Gemeinschaftsgefühl und der Sinn für die objektive und autoritative Wahrheit im Protestantismus der Verlebendigung bedürfe; ‚und daß die logisch-metaphysische Schulung durch des Aquinaten Summa von nichts anderem in der Welt ersetzt werden kann, sollten wir ohne weiteres zugeben und unsere Studienreformpläne danach einrichten'. Daß Luthers ‚Gesichtspunkte zur Beurteilung des Papsttums' für den heutigen Protestantismus nicht mehr gelten

können, wird von Hermelink eigens vermerkt; insbesondere läßt er auch der Haltung des Kriegspapstes Benedikt XV. alle Gerechtigkeit widerfahren. An Heilers synkretistischer Auffassung des Katholizismus kritisiert er, daß darin die ‚eigentlich gestaltende Kraft in all dem siebengeteilten Aufbau', der ‚konzentrierende Punkt' des Evangeliums Christi, verkannt sei; das spezifische Wesen der evangelischen Form des Christentums wird lediglich in einem gewissen Puritanismus gefunden, der den allem Christentum gemeinsamen Kern klar heraushebt, auf daß das eine, das not tut, nicht wieder (wie im Renaissancekatholizismus) in Gefahr komme, verdeckt zu werden durch das, was sich im Verlauf der christlichen Geschichte an jenen Kern ankristallisiert hat. Wobei aber ausdrücklich zugegeben wird, daß nur in dieser katholischen Form das Christentum seine ‚universale Weltaufgabe' erfüllen konnte und kann, daß die ‚Komplexion der Gegensätzlichkeiten' gerade auch ‚die Stärke' des Katholizismus und nicht nur seine Schwäche ausmacht. Drum: kein Kulturkampf mehr — aber auch kein bloßer Antiprotestantismus; nicht Negation, sondern Wirkenlassen der schöpferischen Kräfte und religiösen Güter zu immer kräftigerer Herausbildung und Entfaltung der positiven Gehalte — in jener gegenseitigen Gesinnung, für die Mausbach so schöne Worte fand: ‚Nicht allein Duldung tut not, sondern auch Achtung, und nicht allein Achtung, sondern auch Liebe, d. h. herzliche Anerkennung alles Guten, Einheitsgefühl in Gott und im Beruf zur Gottähnlichkeit und Gottverbindung.' So möchte auch Hermelinks Büchlein dazu mithelfen, daß ‚wir uns mit neuer Liebe und neuem Glauben, mit echt katholischer Universalität und mit evangelischer Gewissenhaftigkeit je in unsere gegenseitige Eigenart vertiefen.' Ein Vorschlag wie der des Jesuitenpaters Duhr auf Einrichtung einer gemischten interkonfessionellen Kommission, welche die Aufgabe hätte, die Schulbücher auf ihre mancherlei falschen und gegenseitig aufreizenden Urteile über die andere Konfession hin zu überprüfen, würde solches Werk wesentlich fördern; Hermelink legt den Gedanken der Einsetzung einer solchen Instanz, die ruhig ‚mit einem katholischen Vorsitzenden eine Mehrheitsstimme für den katholischen Teil haben mag', der regelmäßig zusammenkommenden Versammlung der deutschen Bischöfe ans Herz, daß sie ihn in Verhandlungen mit den deutschen Regierungen und den Lehrervereinigungen verwirklichen möchten. — Erst auf einem so vorbereiteten Boden wird die Forderung des Tages, die gemeinsame Abwehrfront gegenüber der Religions- und Kirchenfeindschaft einer glaubenslosen und unchristlichen Weltanschauung, recht fundamentiert werden können. Auch das neue Programm des ‚Evangelischen Bundes' von 1921 will ja ‚evangelische und katholische Volksgenossen', die ‚miteinander durch das Band des Christentums und des Volkstums verbunden sind', zu ‚friedlichem Einvernehmen und Zusammenarbeiten auf den Gebieten des sittlichen und des nationalen Lebens' zusammenführen. Wenn schließlich Hermelink auf der letzten Seite seiner Schrift noch glaubt, um die katholische Anerkennung der Christlichkeit des Protestantismus ringen zu müssen, wenn dieser ‚wohl göttliche Wirkungen in der Kirche, aber auch mancherlei menschliche Irrungen und Wirrungen in ihr' sieht, so unterscheidet das katholische Tatheft ausdrücklich ‚die wirkliche Kirche' von ‚ihrer historischen Gestalt', um zu betonen, ‚daß auch die empirische Kirche', und nicht nur deren einzelne Glieder, ‚ohne letzte Demut unter Gottes Gericht steht, daß das Metanoeite auch ihr gilt'.* Freilich: wenn

* **Wir müssen freilich in dieser Formulierung ein Abgleiten in einen unkatholischen spiritualistischen Kirchenbegriff sehen. Die empirische Kirche ist der Leib Christi, an**

hier — im Zeichen Kierkegaards und im Namen der Forderung persönlicher ‚Glaubensentscheidung' des einzelnen — der ‚Gefahr' des ‚Objektivismus in der Kirche' schlechthin der Kampf angesagt wird, dann wird es immerhin eine zur Nachdenklichkeit stimmende Frage bleiben, inwieweit diese Einstellung nicht ihrerseits eine Gefahr in sich birgt. Stets drohen ja aller Religion die beiden Klippen: Erstarrung auf der einen, Verflüchtigung auf der anderen Seite; und es ist zu verstehen, wenn dem Katholiken angesichts des festen und sicheren Formgefüges seiner Kirche die Gefahr der Erstarrung als die brennendere erscheint. Dennoch: die Spuren der Geschichte des Protestantismus sollten schrecken; incidit in Scyllam, qui vult vitare Charybdin. — Das Problem ist immer das gleiche: keine inhaltlose Form, kein formloser Inhalt! Der Vergleich mit der Kunst liegt auf der Hand; und man darf hier sogar ganz unmittelbar auf die inneren Beziehungen modern-katholischer Strömungen zum Expressionismus einerseits, zu einer streng gebundenen Formkunst im Sinne Stefan Georges andrerseits exemplifizieren. (Auch Hermelink berührt diese Dinge, gibt aber bloße Aufzählung und Aneinanderreihung statt Analyse und Aufzeigung innerer Beziehungen.) Die neue katholische Wendung zum klassischen und damit auch zum antiken Ideal (Stefan George wird ja von Gundolf als ‚eine antike Natur' charakterisiert) ist — wie bei Paul Landsberg am deutlichsten wird — zum guten Teil ein bewußter Rückschlag gegen eine vorangegangene Hinneigung zum Expressionismus, der zwar das Geistige, das Spirituelle, ja vielfach geradezu das Religiöse aufs stärkste betont, aber doch in weitem Umfang anarchisch gestaltlos ist und sich damit in vielen seiner Erscheinungen als ein Glied des allgemeinen Zersetzungsprozesses unserer Zeit dokumentiert; demgegenüber hat der neue Ruf nach Form und Gesetz doch seinen guten Sinn. Und so in der Religion. Die mittelalterliche gegenseitige Ergänzung von Mystik und Scholastik stellt ein ewig Gültiges und Notwendiges dar. Die christliche Seele kann nicht leben ohne beides: die Innerlichkeit und die Form. Ihre ideale Bahn ist eine Ellipse, die sie um jene beiden Brennpunkte zu beschreiben hat. Wo einer dieser beiden Brennpunkte zum Mittelpunkt und die Ellipse zum Kreis zu werden droht, ist man immer im Bereich einer Gefahrenzone.

Alfred v. Martin.

dem wohl einzelne Glieder absterben können, den aber sein Lebensodem, der Heilige Geist, nie verläßt. Da der Sohn dem Gericht des Vaters nicht untersteht, so kann auch die empirische Kirche als corpus Christi mysticum dem Gerichte Gottes nicht unterstehen.

Die Redaktion.

Nachwort der Redaktion. Wir begrüßen ein Buch wie das Hermelinks und seine von Professor von Martin mit irenischer Absicht uns zur Verfügung gestellte Besprechung, weil es mit gründlichem Fleiße die Gegebenheiten des zeitgenössischen Katholizismus zusammenstellt und den nichtkatholischen Leser anregen kann, seinerseits den vom Verfasser benutzten Quellen nachzugehen; so kann sich eine Kenntnis katholischen Glaubens und Lebens anbahnen, welche die Vorstufe und Vorbedingung des Verständnisses ist. Im Interesse dieses Verständnisses scheint es uns gelegen, wenn wir das peinliche Gefühl, das Hermelinks Ton, als ob ein dem Autor vielleicht unbewußtes Ressentiment darin mitschwänge, an mehr als einer Stelle in uns weckte, nicht in uns verschließen, gerade weil der Autor diese seine Wirkung vielleicht nicht einmal übersieht. Damit wir verstanden werden, führen wir einige solcher Stellen an. Hermelink spricht von ‚den Herren Guardini und Genossen', die ‚nimmer müde werden, in die Welt hinauszuposaunen', der Individualismus sei tot. Er spricht von ‚kirch-

lich kitschiger Praxis'; wir verständen allenfalls ,kitschige kirchliche Praxis', nicht aber die Wort- und Gedankenverbindung ,kirchlich kitschig'. Der Ausdruck ,allsüchtige, eucharistisch-mystische Romantik' bedeutet, wo es sich um die Haltung des Katholiken gegenüber dem Mysterium handelt, ein Urteil, dessen abschätziger Charakter dem Autor wohl nicht zum Bewußtsein kam. Hermelink weist darauf hin, ,daß den zur katholischen Kirche hintreibenden Bedürfnissen eines haltlosen Ästhetentums und einiger nach äußerer Autorität verlangenden alten Jungfern weiblichen und männlichen Geschlechts die Tatsache gegenübersteht, daß in einer Reihe von Bildungsanstalten katholischer Theologen, und zwar gerade auch bei den Dogmatikprofessoren, schwerste Krisen ausgebrochen sind'. Uns ist diese als Behauptung aufgestellte Tatsache, wenn sie sich nicht auf den Fall Fendt reduziert, unbekannt. Warum aber die Motive von Konversionen — Hermelink nannte im Vorausgehenden Namen — verächtlich machen? Warum ferner ,der aus dem Judentum konvertierte Schelerschüler' (zumal es nur halbrichtig ist), statt einfach ,Paul Ludwig Landsberg'? Es erfüllt uns mit Genugtuung, daß Hermelink aus dem ,Hochland' reichlich Informationen geschöpft hat; wir verlangen von dem Theologen Hermelink wirklich nicht, daß er die Romane unserer Zeitschrift liest, aber er sollte dann auch nicht die Romane der (Konvertitin) Ilse von Stach, mag er sie vom ästhetischen Standpunkt aus verwerfen, als ,propagandistische Machwerke (Ilse von Stach und Genossen)' charakterisieren. Den Philosophiebetrieb in der katholischen klerikalen Erziehung kennzeichnet Hermelink durch das Diktum eines katholischen Kommilitonen aus seiner Studentenzeit: ,Den Kant hab' ich gelernt, aber wie man den Hegel widerlegt, das muß ich noch besser repetieren.' Dies Wort mag der Autor als charakteristisch anführen. Aber wenn er von Kiefls Werk ,Katholische Weltanschauung und modernes Denken' nichts anderes aussagt, als daß darin ,etwas von diesem „philosophischen" Geiste spuke', so ist dies ein summarisches Urteil von entschiedener Unsachlichkeit. Warum von Rom auch nur hypothetisch sagen: ,jedesmal, wenn von dort Feuer und Schwert gegen Glauben und Geist eingesetzt werden sollte . . .', wir tun beide doch dies schon lange nicht mehr! Unser tiefstes sachliches Bedenken gegen Hermelink knüpfen wir an folgenden Satz seiner Schrift an: ,Wenn (von den Katholiken) auf unserer Seite etwas anerkannt wird, sehen wir sofort das hierarchische Ideal des Ut omnes sint unum (Joh. 17, 11) im Hintergrund lauern, während wir unsere protestantische Freiheit und Vielgestaltigkeit mit dem Heilandswort derselben Abschiedsreden des vierten Evangelisten begründen möchten: „In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen" (Joh. 14,2).' Wir dürfen nicht zur Begründung unserer individuellen Auffassungen aus den Worten des Herrn, die darauf zu passen scheinen, auswählen. Gegen das Ut omnes sint unum, das in der Tat ein hierarchisches Ideal ist, kann das Wort von den vielen Wohnungen im Himmel nicht gesetzt werden. Hier stehen sich katholischer Objektivismus und protestantischer oder, verbessern wir uns nach der Aufklärung, die uns der Aufsatz Alfred von Martins ,Evangelischer Objektivismus'* gebracht hat, liberaler Subjektivismus hart gegenüber. Diesen Gegensatz mit Bibelzitaten begründen zu wollen, duldet der Geist des Evangeliums nicht. Der Geist des Evangeliums ist Entscheidung.

## Kunst

**Bayerische Altarbaukunst.** Wenn es einer Illustration jenes Wortes vom ,katholischen Indifferentismus' bedürfte

---

* Hochland, April 1923.

in dem Sinne, daß die Kirche ‚immer die Kirche in der Zeit und für die Zeit und darin gerade jederzeit ewig ist‘ (Ernst Michel), so könnte einen solchen Beweis ganz einfach die Einsicht in ein Buch zur Anschauung bringen, in dem Dr. Richard Hoffmann bayerische Altäre aus sechs Jahrhunderten gesammelt hat.* Übrigens konnte es nur eine aus Furcht vor dem falschen auch für den echten und wahren Relativismus blind gewordene Zeit sich einfallen lassen, diese Wahrheit zu übersehen, aber schon längst hätte sie die vor Jahren von einem hohen Kirchenfürsten versuchte ‚Kanonisierung‘ des gotischen Stils vor jeder Versuchung zur Absolutsetzung irgendwelcher historischer Formungen — auf welchem Gebiet der Kultur es auch immer sei — bewahren müssen. Welch tiefgreifende Wandlung vollzog sich von dem frühgotischen Retabel des Bayer. Nationalmuseums bis zur rauschenden Pracht der Asamaltäre! Der Sinn des Altares selbst hat sich in gewisser Weise verändert, und wenn der Herausgeber in seiner Einleitung meint, es habe dem Altare von jeher die dreifache Bedeutung innegewohnt, Opferstätte, Wohnung Christi und Sinnbild des geistigen Opferaltars zu sein, so sieht er sich doch ein paar Zeilen weiter gezwungen, dies etwas kühne Wort erheblich einzuschränken.

Weil aber die Kirche an keiner Zeit vorübergegangen ist, sondern immer und überall die jeweiligen Ausdrucksformen künstlerischer Vorstellungen in ihren Dienst nahm, ist es nicht verwunderlich, daß die besten Namen der bayerischen Kunstgeschichte in diesem Buche auftauchen, zumal da Architektur, Skulptur und Malerei beim Altarbau — in freilich nicht immer gleicher Weise — zusammenwirken. Auch da wird es die Gegenwart, die in einer früheren Zeit ganz fremden Enge beim kirchlichen Künstler zuerst nach Taufschein und Sittenzeugnis zu fragen pflegt, nur schwer verstehen, daß die Jesuiten in München den Hochaltar ihrer Kirche einem Protestanten (Wendel Dietrich) in Auftrag gaben, wie denn auch z. B. in Augsburg katholische Kirchen und Klöster unbedenklich die Kunst des Protestanten Elias Holl in Anspruch nahmen — und die Zeiten waren doch damals so heiß, daß derselbe Holl ein paar Jahre später seines Glaubens wegen vertrieben werden konnte! Und auf der anderen Seite — der Reichskunstwart Edwin Redslob, der in der Frankfurter Zeitung der Befürchtung Ausdruck gab, es könnten die Bestimmungen des C. J. C. mit ihrem Mißtrauen gegen das Neue und Ungewohnte in der Kunst der künstlerischen Entwicklung im Wege sein, wird sich beruhigen dürfen: das Tridentinum hat ähnliche Forderungen ausgesprochen, und was hat die Kirche danach nicht alles erlebt! Der Höhepunkt der Altarentwicklung liegt ohne Zweifel im Barock. Wenn das 19. Jahrhundert unter dem Zwang romantischer oder rationalistischer Vorurteile sich nicht genug tun konnte, den Barock zu schmähen und die Barockeinrichtungen in ödem Stilpurismus wenigstens in den romanischen und gotischen Kirchen mit fanatischem Eifer zu zerstören, so darf heute, da der Barock zur Mode geworden ist und — eigentlich schon längst bevor dies geschah —, ein so feinsinniger Forscher wie der Mainzer Domherr Friedrich Schneider ihn mit feinem Verständnis zu würdigen gewußt und Bischof Paul Wilhelm Keppler, die katholische Seele in ihm intuitiv erfühlend, eine ‚Ehrenrettung‘ des Barock vom kirchlichen Standpunkt angebahnt hat, ein Buch über bayerische Altarbaukunst ganz unbedenklich den Schwerpunkt dahin legen, wo er entwicklungsgeschichtlich liegt — ins 17. und 18. Jahrhundert. Unter dem Zwang äußerer Verhältnisse seit Jahren mehr oder weniger auf die engere

* Dr. Richard Hoffmann, Bayerische Altarbaukunst. Mit 275 Abbildungen (Georg Müller, München 1923).

Heimat festgelegt, hat die deutsche Kunstforschung gerade in diesen Jahrhunderten wahrhafte Entdeckungen gemacht und das fast vergessene Werk deutscher Künstler in köstlichen Publikationen ans Licht treten lassen. Die zahlreichen Aufsätze Adolf Feulners* haben vor allem die Kenntnis des Münchener Barock außerordentlich gefördert; C. Giedion-Welcker** hat in einer eingehenden Monographie das Werk des bayerischen Rokoko-Künstlers J. B. Straub kritisch gesichtet und feinsinnig gewürdigt. Immer deutlicher beginnen sich im süddeutschen Barock und Rokoko die einzelnen Stromgebiete zu differenzieren; man spürt Anregungen und Auswirkungen nach und erfaßt in seinem Werden den ungeheuer komplizierten formgeschichtlichen Prozeß, der im deutschen Barock sich vollzieht. Von dieser jüngsten Forschungsarbeit zehrt auch Hoffmanns Buch, aber das Einzigartige des deutschen Barock, der nicht Parallelerscheinung zum italienischen Barock, sondern dessen Weiterentwicklung und Vollendung ist, tritt nicht deutlich genug in der Einleitung zu den Tafeln heraus. Hier dringt die Analyse der Altartypen nicht in letzte Tiefen.

Nachdem einmal der noch nicht restlos aufgehellte Schritt vom einfachen, wenn auch ornamental verzierten Opfertisch zum Retabelaltar getan ist, vollzieht sich die künstlerische Entwicklung des Altars nach autonomer künstlerischer Gesetzlichkeit; der Rahmen aber, innerhalb dessen diese eigengesetzliche Formentwicklung sich verwirklicht, wird abgesteckt von Faktoren außerkünstlerischer Ordnung. Der Altar, der im Sinne der Kirche, auch wenn er Kunstwerk ist, immer Zweckbau bleibt, ist und bleibt damit, so sehr auch rein künstlerische Gesichtspunkte bei seiner Gestaltung mitsprechen, an die praktischen Bedürfnisse des Kultus gebunden, der die künstlerische Entwicklung wohl nicht schöpferisch beeinflussen, aber in ihrer Richtung mitbestimmen und somit jeweilig fördern oder hemmen kann. Hier stellte vor allem die Bewahrung der Eucharistie auf dem Hochaltar, die in nachtridentinischer Zeit langsam zur Regel wurde — wodurch der Altar nun wesentlich nicht mehr bloß Opferstätte, sondern auch Wohnstätte Gottes wurde —, das künstlerische Vorstellungs- und Gestaltungsvermögen vor eine neue Aufgabe. Mit welch feinem Geschick der Barock und das Rokoko diese durch die liturgisch-kultische Entwicklung gestellte Aufgabe gelöst haben, das mag man an den reizvollen Tabernakeln, insbesondere von Straub, sehen, die Hoffmann abbildet. Die Formentwicklung des Altars aber, von dem Blut der Stämme in ihrer Eigenart nicht minder als von der Epoche der Zeit bestimmt, wird deutlich in der Fülle der vorzüglichen Abbildungen, in denen Hoffmann die Schätze bayerischer Dom-, Stadt- und Landkirchen, sowie die im Bayerischen Nationalmuseum und im Germanischen Museum geborgenen Altäre vor uns ausbreitet. Gewiß ist nicht alles große Kunst; die Altarbauer waren Handwerker und wollten nicht mehr sein. Aber wie armselig sind ihren Werken gegenüber die ‚Kunstwerke' des 19. und auch des 20. Jahrhunderts. Das Buch schließt mit den Abbildungen moderner Altäre, und der Herausgeber ist Optimist genug, ‚von einem frischen Zug in der Altarbaukunst' der Gegenwart zu reden. Ich kann, auch angesichts der von Hoffmann abgebildeten neueren Altarwerke, die nichts als Eklektizismus und Repristination vergangener Stile sind, diesen Glauben nicht teilen. Mir scheint, es müsse erst einmal allen, die noch sehen können und wollen, klar werden — und gerade ein Buch wie Hoff-

* Adolf Feulner, Münchner Barockskulptur. Mit 106 Abb. (Riehn u. Rensch, München 1922.)

** C. Giedion-Welcker, Bayerische Rokokoplastik. J. B. Straub. Mit 129 Abb. (O. C. Recht-Verlag, München 1922.)

manns Bayerische Altarbaukunst kann zu dieser Erkenntnis verhelfen —, daß heute Kirche und Kunst, soweit diese lebendiger Ausdruck der Zeitseele ist, einander noch immer völlig entfremdet sind; daß ein Geschlecht, das zur Gotik zu schwach und zum Barock zu feig ist und bei dem kleinen Häuflein Gläubiger in blinder Selbsttäuschung sich bescheidet, sich selber das Gericht spricht, wenn es die Kunst, die Spiegel einer gärenden und suchenden Zeit ist, seelenruhig ihre Wege ziehen läßt; daß die Kirche ihre reservierte Haltung gegenüber der Zeit aufgeben und die stärksten Kräfte der Zeit in ihren Dienst stellen muß, wie es die große Kirche der Gegenreformation tat. Auch die Kirche gewinnt nur, wenn sie wagt. Noch ist ‚die Trägheit des Herzens' das Hemmnis solcher Gesinnung; aber wir spüren das Wehen eines neuen Geistes. Dann erst, wenn die Kirche wieder ganz lebendige Gemeinschaft des Betens und Opferns sein und allen zerstörenden Individualismus in der Kraft des in ihr lebendigen Heiligen Geistes von innen heraus überwunden haben wird, werden wir einen neuen Altar haben; denn das letzte Wort und die Entscheidung über das Schicksal des Altars hat nicht der Künstler allein, sondern die lebende, opfernde und bauende Gemeinschaft.

Robert Grosche.

**Ferdinand Staeger, der Radierer,** Maler und Zeichner, gehört zu den Stillen im Lande, die trotzdem eine große Gemeinde haben. Wir stellen ihn heute unseren Lesern zunächst mit zwei Blättern vor, in denen ein gut Teil seines Wesens zur Erscheinung kommt, aber doch nur ein Teil, weshalb in einem der nächsten Hefte ausführlicher von ihm gesprochen werden soll, um auch den anderen, über das Romantisch-Idyllische hinausragenden Seiten seines Schaffens gerecht zu werden. Denn Staeger ist ein, wenn auch im Heimatlichen tief verwurzelter, so doch nicht in ihm aufgehender Künstler. Sein Reichtum der Phantasie tritt nur noch bei einem allerdings gänzlich andersgearteten Zeichner und Griffelkünstler unserer Tage, Slevogt, in gleicher Üppigkeit und Buntheit auf. Während Slevogt jedoch vom Impressionismus kommt, lebt in Staeger jene Illustrierungskunst weiter, wie sie, in Zeichnern von dem Schlag eines Chodowiecki grundgelegt, von Romantikern wie Runge und Steinle in ihrem graphischen Charakter zwar nicht überboten, aber doch angestrebt und zum Teil festgehalten wurde. So rücken der westpreußische und der deutschmährische Künstler sich zwar technisch nahe, bleiben in ihrem Temperament aber zwei so verschiedene Welten wie die Stammesart ihrer Länder. Es sind nicht äußere Umstände, die Ferdinand Staeger zum Illustrator von Eichendorff, Mörike, Stifter machten. Es ist tiefinnere Wahlverwandtschaft, die ihn zu der vagabundenhaften, märchenverträumten, gefühlsbewegten und doch so befriedeten, naturverliebten Welt dieser Dichter hinzog. Was sich Brentano von Friedrich Runge für seine Romanzen erwartet hatte, das ist diesen Dichtern nachträglich durch Ferdinand Staeger geworden: der zeichnende Begleiter, der dieser mehr tönenden als augenhaften Welt ihre leibhaften Züge, ihre Ausweitung ins Optische gibt. Welch eine zeichnerische Fabulierkunst und sinnliche Gestaltenfülle hat er nicht in dem Mappenwerk zu Eichendorffs Novelle ‚Aus dem Leben eines Taugenichts' aufgeboten! Fast kein lebendes Wesen dieser Dichterschau, das nicht seine Verkörperung durch den zarten Stift gefunden hätte, und zwar in einer meist synoptischen Anordnung, die auf dem gleichen Blatt das sowohl örtlich wie zeitlich Getrennte in anmutiger Verschlingung ineinanderwebt und so zugleich das Ganze wieder in die musikalische Sphäre transportiert, aus der heraus es geschöpft wurde. Wir geben heute nur das Titelblatt der Radierungsfolge, aber

es zeigt eine glückliche Vereinigung der Elemente vom Feierlich-Dekorativen bis zum Lyrischen, wie es in den Tonwerten, und bis zum Expressiven, wie es in den Linien sich ausspricht. Neben dem Mappenwerk schuf der Künstler auch noch einige Kupfer und Vignetten zu einer Textausgabe (Verlag Wiechmann, München), doch sind hier die Blätter, sei es durch das stark eingeschränkte Format, sei es durch die Abnutzung der Platten, nicht immer von der klaren und zarten Reinheit, die den Stift Staegers auszeichnet.

Das zweite hier wiedergegebene Blatt ‚Herbstlied' gehört zu jenen dichterischen Improvisationen des Radierers, bei denen der ‚Maler-Poet' den Zeichner in seinen Dienst nimmt. Ferdinand Staeger hat, trotzdem er erst sehr spät und vom Handwerklichen fast ohne Lehrer zur Kunst kam, im Verhältnis zu seinem Alter — er steht in den besten Mannesjahren — bereits ein sehr vielseitiges und reiches Werk geschaffen, von dem wir weitere Proben zu geben uns vorbehalten.

—th.

## Literatur

**Giovanni Boine und die italienische Literatur der Gegenwart.** Der Aufbruch des neuen Lebens in der italienischen Literatur setzte um die Jahrhundertwende ein. Der Positivismus und Historizismus, die Poesie und Weisheit der Carducci, Pascoli, Fogazzaro, D'Annunzio genügten nicht mehr. Denker wie Croce, Gentile und Farinelli hatten der Überwindung vorgearbeitet. In Florenz war der Sammelpunkt, der durch Zeitschriften wie Leonardo (1903), La Voce (1908), Lacerba (1913) Ausstrahlungskraft bekam. Papini, Prezzolini, Borghese, Cechi waren die führenden Köpfe. Auseinandersetzungen zwischen Papini und Prezzolini, Papini und Marinetti, endlich der Krieg klärten wesentliche Fragen. In allerjüngster Zeit machen sich deutlich traditionalistische und neuklassizistische Tendenzen bemerkbar (La Ronda 1919).* Diese flüchtig angedeutete Übersicht schickt G. V. Amoretti seinem Büchlein über ‚Giovanni Boine e la letteratura italiana contemporanea' (Schröder, Bonn 1922) voraus. Er schafft so den Hintergrund, auf dem sich die Gestalt des frühvollendeten Boine (1887—1917) ausdrucksvoll abhebt. Gleich zu Beginn werden wir in den Kreis der Mailänder Zeitschrift ‚Rinnovamento' versetzt. Boine arbeitet eine Zeitlang mit, sagt sich dann aber bald los. Der religiöse Glaube der Modernisten ist ihm zu unbestimmt, zu unsicher, zu schwankend (der Syllogismus zu kalt), und so flüchtet er sich in das eigene Innere. Zwischen der unbewegten Masse und der überbeweglichen Sekte sich bewegend, glitt er an der religiösen Wirklichkeit, der beide in ihrer Weise dienen, vorbei. Die Masse blieb im Ganzen, Fogazzaro und Gallarati-Scotti blieben im Ganzen. Boine wagte die Gottsuche allein. Denn auch der Anschluß an ‚La Voce' hatte nur kurze Dauer. Er schied stärker als Prezzolini Philosophie und Leben, Gedanken und Tat, eine Haltung, die in dem Rinnovamentokreis, der scharf Religion und politische, wirtschaftliche und soziale Fragen trennte, vorgebildet war. Er trennte sie aber nicht wie Gallarati-Scotti, der als unabhängiger Denker, von religiöser Inbrunst getrieben, an der Erneuerung des Christentums in Italien arbeiten wollte und der überzeugt war, daß diese aufrechte Arbeit einiger weniger mehr wert sei als die praktisch-organisatorische Arbeit, die damals in Schwung kam. Der Kränkelnde zog sich in die Einsamkeit zurück. Er war nicht zum Handeln

---

* Ob all das, was sich hier durchringt, wirklich so ‚belanglos oder geringfügig, wo nicht gar beschämend' ist, wie Voßler meint (‚Das heutige Italien', Verlag der Hochschulbuchhandlung Max Hueber, München, 1923, S. 5), ist die Frage.

geboren, sondern zum Denken und Gestalten. Die schöpferische Ader in ihm brach hervor. Das religiöse Problem hatte ihn vor ein Unvollendbar gestellt, wie es in ‚Esperienza religiosa' (einem Kapitel seiner Schrift ‚La Ferita non chiusa'. Firenze 1921) zutrage tritt.

‚Peccato', ‚Città', ‚Conversione al Codice' und ‚Frantumi' sind die Früchte einer schon von Leidens- und Todesschatten umwehten Schaffenszeit in Porto Maurizio. Es steckte etwas von geistigem Epikureismus und Skeptizismus in diesem pantheistisch orientierten Hin und Her zwischen Ich und Welt, Eigenseele und Allseele. Hegel wirkte herein, wie Amoretti z. B. für ‚Il Peccato' nachweist. Der werdende Gott, das werdende Gesetz, typische Auswirkungen eines romantischen Evolutionismus, spielen eine Rolle. Man spürt es: Wie Hegel kommt auch er nicht los von Tradition und Gemeinschaft. Er konnte das Leben nicht verstehen ohne geistige und sittliche Untergründe. Das Ganze quoll zuletzt in jedem seiner Gedanken und in allen seinen Taten mit auf.

Sulla singola vita vince la vita multipla. Man denkt an Vie unanime Jules Romains und andere Expressionisten. Von dem Besonderen retteten sich die Jungen ins Allgemeine. Und doch ist es hier nicht geschehen mit dem großen Schwung und dem tiefen Glauben. Sondern es steckt immer etwas romantische Ironie, viel kränkelnde Müdigkeit, viel geschickte Anpassung in dieser Flucht vor dem Menschen zu den Menschen. Auch in dem Religiösen, was noch geblieben ist, keine tiefe metaphysische Schau, keine wesenhafte Not: ‚Im „Heiligen" werden die Gesetze der Tradition, der Moral, der Vergangenheit für alle Wirklichkeit.' All das hätte vielleicht in seinen Grundlinien noch etwas schärfer herausgearbeitet werden können. Doch soll das für den jungen Verfasser kein Tadel sein oder ihn gar davon abhalten, uns weiterhin auf dem laufenden zu halten hinsichtlich der neuesten Entwicklung der italienischen Literatur. Er hat, wie sein in klassischem Italienisch geschriebenes Bekenntnisbüchlein ‚L'Eterno Ritorno' (Röhrscheid 1922) beweist, die Kraft, den Dingen philosophisch auf den Grund zu gehen und seine Gedanken in ein durchsichtig-einfaches Gewand zu kleiden. Möge er die wahre Wirklichkeit, das wahre Leben, das wir alle suchen, auf seinen Wegen finden und so — er als Italiener unter uns Deutschen — ein neuer Klang werden in der Symphonie des Geistes! Hermann Platz.

**Tagores Lebenserinnerungen sind** nun auch in deutscher Sprache erschienen (Kurt Wolff, Verlag, München). Es ist wohl kaum ein Zufall, daß sie erst so spät übersetzt wurden. Man merkt es dem Buche an, daß es ursprünglich nicht auf deutsche, ja überhaupt nicht auf europäische Leser berechnet ist. Es hat für uns nicht jenen sensationellen Beigeschmack, der den Selbstbiographien bekannter Zeitgenossen des eigenen Landes oder Kulturkreises eignet. Was Tagore von literarischen Jugendkämpfen, Genossen und Gegnern berichtet, berührt uns nicht; höchstens können uns hin und wieder die kleinen Menschlichkeiten der Größen der bengalischen Literatur, die der Dichter zuweilen mit leisem Humor in wenigen leichten Bleistiftstrichen zeichnet, ein Lächeln ablocken. Alles übrige sind für uns bloß Namen. Und im Grunde haben wir für den alten Diener, der den Kindern in Rabindranaths Elternhause das Ramayana in Knittelversen vorträgt, mehr übrig als für irgendeinen berühmten Dichter oder Literaten. Vielleicht ließe sich ja auch diese ganze Welt des bengalischen Schrifttums der siebziger und achtziger Jahre zum vollen, auch den Fernstehenden fesselnden Bilde runden; aber objektives Geschehen zu gestalten, ist nicht Tagores Sache. Er ist Lyriker, Künder der Innerlichkeit, und er kennt den Spielraum,

der seiner Kraft zugemessen ist. Wie er in seinem Roman ‚Das Heim und die Welt‘ durch einen beinahe genialen Kunstgriff den einzigen Ausweg fand, der auch dem Lyriker eine Darstellung epischer Geschehnisse ermöglicht, indem er nämlich die Handlung in eine Reihe von Tagebüchern der handelnden Personen auflöste, so hat er auch hier, in den ‚Lebenserinnerungen‘, die Grenzen seiner dichterischen Veranlagung weise erkannt. Bewußt verzichtet er darauf, ‚Geschichte‘ zu schreiben; er will nichts als die ‚Bilder‘ wiedergeben, die ein unbekannter Künstler ‚auf die Leinwand der Erinnerung malt‘. Dieser Künstler ‚wählt und läßt aus, je nach seinem Geschmack. Er malt manches große Ding klein und manches kleine groß. Er hat kein Bedenken, das, was im Hintergrund war, nach vorne zu rücken oder umgekehrt‘.

Indem Tagore diese Erinnerungsbilder mit feinem Stift nachzeichnete, ist ein eigentümliches und reizvolles Buch entstanden. Ein wirkliches Bilderbuch. Episoden, meist Kleinigkeiten, für die eigentliche Lebensgeschichte belanglos, reihen sich lose aneinander, in liebevoller, an indische und persische Miniaturen erinnernder Kleinmalerei ausgeführt. Nur ein lyrischer Dichter, nur ein Lyriker vom Schlage Tagores, der das Kleinste mit Liebe umfaßt und in ihm ein Abbild des unendlichen Alls erblickt, konnte dieses Buch schreiben. ‚Alle meine Dichtungen‘, so sagt er selbst in den ‚Lebenserinnerungen‘, ‚haben dasselbe Grundthema: die Freude, das Unendliche im Endlichen zu finden.‘

Eines dieser Erinnerungsbilder sei statt vieler hierhergesetzt: ‚Ich sitze in der Schule; der Unterricht ist auf einer Galerie, die an der Windseite mit Matten verhängt ist. Eine Wolke nach der andern ist im Laufe des Nachmittags heraufgezogen, und nun haben sie sich alle aufgetürmt und decken den ganzen Himmel; und wie wir hinausblicken, kommt der Regen in dichten Schauern herab, dazwischen rollt lang und laut der Donner, und es ist, als ob irgendein wahnwitziges Weib mit den Nägeln der Blitze den Himmel von einem Ende zum andern zerrisse; die Mattenwände zittern unter den Stößen des Sturmes, als ob sie jeden Augenblick nachgeben wollten; wir können in der Dunkelheit kaum lesen. Der Pandit erlaubt uns, die Bücher zu schließen. Dann sitzen wir da und baumeln mit den Beinen und überlassen es dem Sturm, zu toben und zu heulen, und mein Geist macht sich auf und wandert fort über das ferne, endlose Meer, das der Prinz aus dem Märchen durchwandert.‘

Wie schon diese Probe zeigt, läßt sich der Inhalt der ‚Lebenserinnerungen‘ kaum wiedererzählen. Etwa mit dem vierundzwanzigsten Lebensjahr abbrechend, berichten sie nur wenig vom äußeren Leben des Dichters. In Kalkutta (dort ist er am 7. Mai 1861 geboren) wuchs er als Sohn einer vornehmen, reichen und angesehenen Familie auf. Der Vater — Reformator und Haupt der einem geläuterten, vom Christentum nicht unbeeinflußten Monotheismus huldigenden Brahma-Samadsch-Sekte, der ein Weiser gewesen zu sein scheint und als Heiliger verehrt wurde —, der Vater erscheint in den Erinnerungen des Sohnes beinahe bloß als lieber, aber etwas pedantischer alter Herr, vor dem sich die Kinder meist in respektvoller Entfernung hielten. Die Geschwister treten — abgesehen von einem älteren Bruder — nicht gesondert hervor. Die Mutter verlor Rabindranath früh; die ganze Kindheit hindurch war er einem lieb- und verständnislosen Dienstbotenregiment ausgeliefert, dazu noch übermäßig, bis in die Nacht hinein, mit Schulstunden gequält. Er haßte die Schule, besonders den Unterricht im Englischen. Sein ästhetisches, aristokratisches Lebensgefühl führte leicht zu Konflikten mit Lehrern und Schülern. So verweigerte er z. B. einem Lehrer hartnäckig jede

Antwort, weil er seine Sprache zu ‚ordinär' fand.

Eine Besserung seiner Lage trat erst ein, als sein Vater den Zwölfjährigen auf eine Reise in den Himalaja mitnahm, auf der er ihn zwar auch mit übermäßigem Lernen und pedantischen Erziehungsmaßnahmen plagte, ihm aber doch mehr Freiheit ließ als bisher. Nach seiner Rückkehr ward Rabindranath dann in den Kreis der Familie aufgenommen und der Dienstbotenherrschaft entrückt. Nun wuchs er allmählich in das reiche literarische und künstlerische Leben des Elternhauses hinein und begann schon mit jungen Jahren in der aufstrebenden bengalischen Literatur eine Rolle zu spielen. Auf der Schule dagegen war er — eine natürliche Reaktion auf den früheren allzu großen Lernzwang — faul und nachlässig. Und als man ihn schließlich zum Rechtsstudium nach England schickte, brachte er es nicht einmal zur Universitätsreife. Das Latein wollte nicht in seinen Kopf.

Heimgekehrt, widmete er sich ganz der Literatur und Dichtung. Sein Dichten, zunächst spielerische Nachahmung ohne tieferen Gehalt, ward plötzlich durch eine innere Wandlung mit Leben erfüllt. Auf unerklärliche Weise, als Gnadengeschenk von oben, wie Tagore selbst es auffaßt, kam plötzlich eine ‚neue Gabe des Schauens' über ihn. ‚Wenn ich auf dem Balkon stand', berichtet er hierüber, ‚und die Vorübergehenden anblickte, erschien mir der Gang, die Gestalt, die Züge eines jeden von ihnen, wer es auch sein mochte, so wunderbar schön, wie sie so dahinfluteten, Wogen auf dem Meere des Alls. Bisher hatte ich nur mit den Augen geschaut, nun begann ich mit dem ganzen Bewußtsein zu sehen. Wenn zwei Jünglinge Arm in Arm des Weges geschlendert kamen, so war dieser Anblick für mich nicht etwas Belangloses; denn er offenbarte mir die unergründliche Tiefe des ewigen Freudenquells, von dem ein unaufhörlicher Sprühregen von Lachen sich über die ganze Welt ergießt.'

Seitdem beherrscht diese ‚Vision der ewigen Schönheit des Weltalls' Tagores ganzes Dichten. Auch in den ‚Lebenserinnerungen' verleiht er seiner auf religiösem Grunde ruhenden Weltliebe — eine ganz neue, ihm eigentümliche Note im indischen Geistesleben — beredten Ausdruck: ‚Wenn aus dem Urquell in den Tiefen des Weltalls Ströme von Melodien sich ins All ergießen, so wird ihr Echo von dem Antlitz unserer Lieben und von allem Schönen ringsum in unser Herz zurückgeworfen. Dies Echo . . . muß es sein, was wir lieben, und nicht die Dinge selbst, die es zufällig zurückwerfen.'

Die Zeit, da Tagore seine bedeutenderen, in Europa bekannten Dichtungen schuf, wird in den ‚Lebenserinnerungen' nicht mehr berührt. Hier ist nur von uns unzugänglichen Jugendwerken die Rede. Aber die psychologischen Wurzeln der Hauptwerke treten doch schon hervor. Die Keime jener religiös fundierten, zum pantheistischen Überschwang neigenden Weltfreude reichen bis in die Kindheit zurück. ‚Wie fühlten wir damals', so berichtet der Dichter rückschauend, ‚in unserm Innersten den Pulsschlag der Welt! Erde, Wasser, Laub und Himmel, alles sprach zu uns . . .' Noch stärker aber ist die düstere, melancholische Seite seiner Dichtung, die Sehnsucht nach dem Tode, nach der Auflösung im All, in den Erlebnissen der Kindheit verwurzelt. Das Lied vom gefangenen Vogel, das Bühnenspiel vom kranken Knaben Amal, der, ans Zimmer gefesselt, sehnsüchtig zum Fenster hinausblickt, mit den Vorübergehenden plaudert und schließlich vom Tode erlöst wird, sind ein Niederschlag eigenen Erlebens. Ward doch Tagore als Kind von den kurzsichtigen und lediglich auf ihre eigene Bequemlichkeit bedachten Dienstboten, deren Hut er anvertraut war, in einem Zimmer eingesperrt, wo er den ganzen Tag damit verbrachte, durch die

herabgelassenen Jalousien zu spähen und das Leben draußen wie in einem Bilderbuch zu betrachten. Einer der Diener pflegte sogar mit Kreide einen Kreis um den Knaben zu ziehen und ihn mit feierlicher Gebärde vor den Gefahren zu warnen, die ihn beim Überschreiten dieses Kreises bedrohten.

Es ist verständlich, daß diese Erlebnisse, die sich dem sensiblen Gemüt des Kindes tief einprägten, Tagores Empfinden dauernd beeinflußten. Sind doch die Kindheitseindrücke überhaupt bestimmend für unser ganzes Leben. Wie kam es aber, daß das grausame Eingesperrtsein des Kindes dem Dichter zum Symbol wurde für das Verhältnis von Seele und Leib, die Sehnsucht nach lebendiger Berührung mit der nur bildhaft geschauten Außenwelt, zum Symbol der Todessehnsucht, der Tod selbst zum Heraustreten aus dem Kerker, zur Vereinigung mit der innig geliebten Natur?

Ein anderes Erlebnis, mit dessen Erzählung die ‚Lebenserinnerungen' abschließen, scheint diese Umdeutung ausgelöst zu haben. Schon früher, als wir versuchten, in diesen Blättern (Mai 1922) ein Bild des Dichters zu zeichnen — ein Bild, das durch die ‚Lebenserinnerungen' im wesentlichen bestätigt wird —, wiesen wir darauf hin, welch große Erschütterung und Wandlung in Tagore das Erlebnis des Todes geliebter Menschen hervorrief. Bei dem Versuch, dieses Leid innerlich zu überwinden, verschmolz in wunderbarer Weise seine Liebe zu den Abgeschiedenen mit seiner Liebe zur Gotteswelt, zur Natur. So suchte er etwa im Frühlingsweben einen Abglanz der früh verlorenen Mutterliebe zu erhaschen. ‚Wenn ich im späteren Leben', so berichtet er, ‚beim ersten Nahen des Frühlings wie ein Toller umherwanderte, eine Handvoll halberschlossener Jasminblüten in den Zipfel meiner Schärpe geknotet, und mir mit den zarten, runden, spitz zulaufenden Knospen über die Stirn strich, war es mir, als fühlte ich wieder die Berührung der Finger meiner Mutter, und ich erkannte klar, daß die Zärtlichkeit, die in den Spitzen jener lieblichen Finger wohnte, dieselbe ist, die jeden Tag in der Reinheit dieser Jasminknospen aufs neue erblüht, und daß, ob wir es wissen oder nicht, diese Zärtlichkeit in unbegrenzter Fülle auf der Erde vorhanden ist.'

Auch nach dem schmerzvollen Verlust der Gattin und zweier Kinder, der Tagore im vierundzwanzigsten Lebensjahr traf, fand er schließlich nach langem Ringen in dieser Anschauung Trost. ‚Die Erkenntnis,' so schreibt er, ‚daß das Leben nicht etwas Festes, dauernd Unverrückbares ist, diese Erkenntnis selbst, die mir den Schmerz gebracht, brachte mir auch Linderung. Daß wir nicht ewig als Gefangene in einer festen Steinmauer eingeschlossen sind, war der Gedanke, der unbewußt immer wieder wie eine plötzliche Welle von Jubel in mir aufwallte. Das, was ich festgehalten, hatte ich hingeben müssen — das war das Gefühl des Verlustes, das mich quälte —, doch wenn ich ihn dann vom Standpunkt der gewonnenen Freiheit aus ansah, überkam mich ein großer Friede.' So wurde dem Dichter der Tod zum Befreier, zum Vereiniger mit dem Alleben und damit zum Wiedervereiniger mit den toten Geliebten. Wie sehr aber durch eine solche Auffassung des Todes diese selbst der Persönlichkeit entkleidet wurden, das geht schon daraus hervor, daß wir aus den ‚Lebenserinnerungen' nicht einmal erfahren, wen Tagore eigentlich verlor.

Wir stoßen hier, wie stets bei Betrachtung des indischen Dichters, auf die wesensmäßigen Grenzen aller pantheistischen Lebensanschauung. Der Trost, den seine Naturmystik angesichts des Todes spendet, ist im Grunde illusionär. Denn er vernichtet gerade, was die Liebe unter allen Umständen festhalten will. Wahre Unsterblichkeitshoffnung, wie sie einzig der ihrem Wesen nach ewigen Liebe von Person zu Person gerecht wird, ruht auf einem anderen Grunde.

Dr. Otto Gründler.

# Bildungswesen

**Die Akademikerin — die jüngste** der Frauen-Berufsgruppen — steht noch mitten im Widerstreit von Sympathie und Gegnerschaft. Weltanschauung, traditionelle Auffassung, Tatsachen geistiger Bewährung und Entfaltung liefern die Argumente. Besser aber als alle Theorien beleuchtet immer ein Leben solche Fragen. Der äußere Rahmen des Berufes, Schwierigkeiten und Förderungen, Erfolg und Versagen sind da keine Kombinationen, sondern Wirklichkeiten, an denen sich die Fraupersönlichkeit innerlich geformt hat. Und diese Persönlichkeit selbst steht offen unter den Mitlebenden, die an ihr die eigene Anschauung entweder bestätigt finden oder sie revidieren müssen.

Unter diesem Gesichtspunkt begegnet die am 5. Januar 1921 verstorbene Direktorin der Münchener Städtischen Sozialen Frauenschule, Dr. iur. Frieda Duensing, ernstem Interesse. Pädagogin und ausgesprochene Führernatur mit Verständnis für Menschentum jeder Art und einer zwingenden Macht über alle, die mit ihr in Berührung traten, Freunde, Schülerinnen, Schutzbefohlene; Sozialpolitikerin mit einer starken und warmen Liebe zum Volke, besonders zum verlassenen und bedrohten Kinde, mit fast leidenschaftlichem Gerechtigkeitssinn, der sie zu ihrem bahnbrechenden Wirken in der Jugendfürsorge führte; Künstlerseele mit tiefer innerer Schau- und Erlebniskraft, umgeben von all dem Reiz und den Schroffheiten, den phantasiereiche, von dichterischer Intuition und glühenden Impulsen geleitete Naturen im Verkehr ausüben; Gottsucherin, ohne Gebundensein an Konfession und Dogma, so zeichnen ihre Freunde in dem bald nach ihrem Tode herausgegebenen ‚Buch der Erinnerung'* ihr Bild, das die beigefügten Tagebuchblätter, Briefe und Referate bestätigen.

Frieda Duensings Weg zur Alma mater ist charakteristisch für die Zeit, in der sie ihn vollzog, wie auch für ihre Stellung zur Wissenschaft überhaupt. Sie kam aus dem Schuldienst, war in den 90er Jahren ‚Volkslehrerin' in ihrem Heimatland Hannover. Doch dies Arbeitsfeld ward ihr trotz ihrer ‚erzieherischen Sehnsucht' zu eng. Ihre künstlerische Natur war stärker und drängte in die Weite. All das reiche Leben im Wort gestalten, ihre Ideen und Phantasien in der Dichtung aussprechen zu können, war ihre Sehnsucht. Daß ihre Begabung dazu nicht ausreichte, darunter litt sie ihr Leben lang. Künstlertum bedeutet aber immer eine starke Liebeskraft. Das Wort erwies sich ihr als Material zu spröd und ungefüg; so wandte sie diese Kraft den Menschen zu in der sozialen Arbeit. Als eine der ersten deutschen Frauen studierte sie um 1900 in Zürich Jurisprudenz — nicht aus Liebe zu dieser Wissenschaft an sich; der trockene Stoff war ihr vielmehr eine Qual. Aber die Rechtswissenschaft sollte ‚ihre romantische Natur zur Arbeit im wirklichen Leben erziehen'; sie war ihr Mittel zum Zweck, gleichsam die handwerkliche Grundlage, um ihre soziale Liebesarbeit darauf aufbauen zu können. ‚Als Juristin die Weichheit und Größe eines Frauengemütes in die Rechtspraxis hineinzulegen . . ., dem nach Seele dürstenden, verelendenden Kinde der Großstadt nicht juristischen Formalismus, sondern lebenswarme Liebe zu geben . . ., Menschen gewinnen, nicht Einrichtungen schaffen, Flammen erzeugen, nicht Akten aufhäufen, in der gleichgültig hastenden, stumpf für sich lebenden Welt das Gebot der Nächstenliebe erneuern, bei voller geistiger Durchdringung aller Probleme eine Atmosphäre von Güte und Wärme schaffen, — das wollte Frieda Duensing in ihrer Arbeit.' Ihre Promotionsschrift: ‚Die Verletzung der Fürsorgepflicht gegenüber Minderjährigen. Ein Versuch zu ihrer strafrechtlichen Behandlung' bildete

* Frieda Duensing. Ein Buch der Erinnerung. Hsg. von ihren Freunden. Mit Beiträgen von Ricarda Huch, Marie Baum, Ludwig Curtius u. a.; Berlin 1922. F. A. Herbig G. m. b. H.

hiezu den Auftakt, ihre großzügige und hingebende Wirksamkeit als Gründerin und mehrjährige Geschäftsführerin der ‚Deutschen Zentrale für Jugendfürsorge‘ in Berlin die Entfaltung. Gesundheitsrücksichten zwangen sie 1911 zum Aufgeben dieser aufreibenden Tätigkeit und zu einigen Ruhejahren. Diese wurden ihr zur Vorbereitung auf die letzte kurze Schaffensperiode, die gleichsam als Krönung ihrer Lebenswünsche nunmehr der erzieherischen wie der künstlerischen Sehnsucht Tore aufschloß. Als Direktorin der Städtischen Sozialen Frauenschule fand die bei aller Klarheit des Verstandes doch tief unruhvolle Frau ein ihr entsprechendes Feld erziehungskünstlerischen Wirkens. Wie sie für sich persönlich im Studium der Jurisprudenz nicht Ziel und Zweck in sich gesucht hatte, sondern ‚das aufs Leben Anwendbare‘, so deckte sich diese Auffassung mit dem Grundsatz aller sozialen Frauenschulen. Ihr Charakteristisches ist nicht Wissenschaftspflege, sondern ‚Gesinnungsbildung, die Festigung aller seelischen und geistigen Kräfte zu verantwortungsvollem Handeln‘, wozu allerdings gründliche und klare Kenntnisse in allen Gebieten und über alle Probleme der sozialen Arbeit den Grund legen müssen. Für die Verankerung dieser Gesinnungsbildung im Gottesglauben — für die soziale Arbeit eine notwendige Voraussetzung — konnte Frieda Duensing, entsprechend ihrer eigenen Stellung, ihren Schülerinnen nur Hinweis und Gelegenheit zum freien Selbersuchen geben, wie sie ihnen denn auch den Weg zu den Religionsvorträgen der Münchener Sozialen und karitativen Frauenschule des Kath. Frauenbundes grundsätzlich offen ließ.

Freiheit und Kampf waren Frieda Duensing Lebensnotwendigkeiten. Freiheit, um Studium, Beruf und Verkehr künstlerisch auffassen, durchdringen und gestalten zu können. Kampf war ihr Element, nicht etwa im frauenrechtlerischen Sinne, eher als Abwehr von Bequemlichkeit und Spießertum; Kampf mit dem Stoff, mit Hemmungen und Widrigkeiten, mit sozialer Not, mit geistigen Problemen und dem Unerfüllbaren ihrer dichterischen Sehnsucht . . ., ob Sieg oder Niederlage das Ende davon ist, ist nicht die Hauptsache. ‚Du kämpfst, um zu kämpfen, — nicht um zu siegen‘ (Tagebuch).

Ina Neundörfer.

---

Zu den Kunstbeilagen dieses Heftes: Ferdinand Staeger, ‚Titelblatt‘ und ‚Herbstlied‘ vgl. den Rundschauartikel auf Seite 665.

---

Herausgeber und Hauptredakteur: Professor **Karl Muth**, München-Solln.
Mitglieder der Redaktion: Dr. Friedrich Fuchs und Dr. Otto Gründler, beide München.
Für Anzeigen und Prospektbeilagen verantwortlich: Paul Schreiter, München.
Für Österreich-Ungarn Herausgeber und verantwortlicher Redakteur: Paul Siebertz in Wien VI, Capistrangasse 4.
Verlag und Druck der **Jos. Kösel'schen Buchhandlung, Kempten**, Bayern.
Alle Einsendungen an Redaktion des Hochland, München, Bayerstraße 57/59.
Für Manuskripte, die nicht im Einvernehmen mit der Redaktion eingesandt werden, wird keine rechtliche Haftung übernommen. Porto für Rücksendung ist beizufügen.




Princeton University Library
32101 076381480